

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ACRE – UFAC
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM LETRAS: LINGUAGEM E IDENTIDADE
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: CULTURA E SOCIEDADE

**NARRATIVAS EM TRÂNSITO: LITERATURA,
FRONTEIRAS E LINGUA (GENS) DO ALTO
AMAZONAS NO ROMANCE *SIMÁ***

RIO BRANCO – ACRE, 2009.

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ACRE – UFAC
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM LETRAS: LINGUAGEM E IDENTIDADE
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: CULTURA E SOCIEDADE

**NARRATIVAS EM TRÂNSITO: LITERATURA,
FRONTEIRAS E LINGUA (GENS) DO ALTO
AMAZONAS NO ROMANCE *SIMÁ***

RIO BRANCO – ACRE, 2009.

AMILTON JOSÉ FREIRE DE QUEIROZ

**NARRATIVAS EM TRÂNSITO: LITERATURA,
FRONTEIRAS, LINGUA (GENS) DO ALTO
AMAZONAS NO ROMANCE *SIMÁ***

Dissertação apresentada à Universidade Federal do Acre – UFAC, para obtenção do título de Mestre em Letras, junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade, área de concentração: cultura e sociedade.

Orientador (a): Prof^a Dra. Simone de Souza Lima

Rio Branco – Acre, 2009.

© QUEIROZ, A. J. F. 2009.

Ficha catalográfica preparada pela Biblioteca Central da Universidade Federal do Acre

Q3n	<p>QUEIROZ, Amilton José Freire. Narrativas em trânsito: literatura, fronteira e lingua(gens) do Alto Amazonas no romance Simá. 2009. 143 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação, Universidade Federal do Acre, Rio Branco – Acre, 2009.</p> <p>Orientadora: Prof^a. Dra. Simone de Souza Lima</p> <p>1. Narrativa, 2. Identidade, 3. Linguagem, 4. Literatura - Amazônia, 5. Fronteira, I. Título</p> <p>CDU 82 (811)-3</p>
-----	---

NARRATIVAS EM TRÂNSITO: LITERATURA, FRONTEIRAS E LINGUA (GENS) DO ALTO AMAZONAS NO ROMANCE *SIMÁ*

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de Mestre em Letras e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Letras, nível de mestrado da Universidade Federal do Acre – UFAC, em 28 de maio de 2009.

Prof. Dr. Vicente Cruz Cerqueira (UFAC)
Coordenador

Apresentada à Comissão Examinadora, integrada pelos professores:

Prof. Dr. Gerson Rodrigues de Albuquerque
Membro Efetivo (UFAC)

Prof. Dr. Henrique Silvestre Soares
Membro Efetivo (UFAC)

Prof^a. Dra. Simone de Souza Lima
Orientador (a)

Rio Branco, 28 de maio de 2009.

Dedico este trabalho a meus pais, meu porto seguro.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho de pesquisa só se tornou realidade devido à contribuição de muitas pessoas. Assim, quero expressar meus agradecimentos àqueles que me ajudaram nesta árdua tarefa:

à professora orientadora e amiga Simone de Souza Lima, pelos frutíferos anos de convivência acadêmica e apoio incondicional desde a Iniciação Científica (2003/2006) e, agora, no desenvolvimento deste trabalho (2007/2009), trazendo, em qualquer circunstância, orientações carregadas de paciência e apoio constante;

à minha mãe e a meu pai, pelo assíduo acompanhamento a tudo que venho realizando e também a forma com que me educaram para a vida, sempre me ensinando os limites da interpretação de palavras como respeito carinho e compreensão.

aos meus irmãos Calebe, Elizamara, Ismael e Sandra, que muito me incentivaram e me auxiliaram durante o período de escrita deste trabalho;

ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação do *Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade*;

ao professor Dr. Vicente Cerqueira, pela voz de intelectual que sempre me conduzia nos caminhos das teorias lingüísticas, contribuindo significativamente em minha formação de pesquisador;

ao professor Dr. Gerson Albuquerque, pela incursão feita nos rios da linguagem, sociedade e cultura amazônica, demonstrando-me a importância de produzir um “novo verbo” no estudo do imaginário narrativo da Amazônia;

ao professor Dr. Henrique Silvestre Soares, pelas importantes “dicas” quando do exame de qualificação;

à professora Dra. Maria do Perpétuo Socorro Calixto Marques, pelos constantes olhares críticos sobre minha escrita e formação acadêmica;

à professora Dra. Marisa Martins Gama-Khalil, pela significativa contribuição no meu entendimento acerca da relação entre a literatura e a Análise do Discurso;

à professora Dra. Maria do Rosário de Fátima Valencise Gregolin, pelas instigantes sugestões de estudo sobre o imaginário cultural amazônico a partir da Análise do Discurso;

à minha segunda família, Valdino, Lourdes, Daigleíne, Deinaíne, Gleiciane;
a Dianglei Cavalcante, amigo com quem tanto partilhei meu desejo de ser professor de literatura;

ao estimado Cyd Nobre, amigo fiel que sempre me trazia palavras sábias que me deram forças para concretização desse trabalho;

ao amigo Manoel Estébio, pelas longas caminhadas à UNESP de Araraquara, as saborosas comidas e pela força constante na Secretaria de Educação;

aos amigos Ivanilse, Gilsele, Clévis, pela força que me deram para refletir sobre esse trabalho;

aos amigos de trabalho, Socorro Oliveira, Eliz Nogueira, Alan, Djalcir, Ocimar, Jesus, Carolina, Eucilene, Cláudio, Beth Lins e Paulo Roberto, pela capacidade de compreensão no momento de confecção deste trabalho;

às amigas Pâmela, Myully, Aparecida, Rosseline, Rivanda, Ângela, Tavifa, pelos bons momentos que passamos, juntos, estudando para a seleção do mestrado em Letras;

à professora e amiga Marília Pimentel, pela acolhida, quando estávamos em Araraquara;

à Adriana Santelli, pela força que me deu no período de seleção do mestrado em 2007;

aos amigos da Graduação Anna Lúcia, Renata Silva e Jarner Acosta, pelos bons momentos em que compartilhávamos nossos objetivos de vida;

aos meus amigos do mestrado, Girlane, Rossemildo, Grassinete, Kelce, Manoel, Osvaldo, Italva, Ibernnon, Aelissandra e Cleide, pelos grandes momentos que passamos juntos seja na sala de aula, seja nos corredores na UFAC;

à Clenízia, pelo cuidado na transmissão de informações sobre a realização das atividades do mestrado;

“Pensar, analisar, inventar (escreveu-me também) não são atos anômalos, são a respiração normal da inteligência. Glorificar o ocasional cumprimento dessa função, entesourar antigos e alheios pensamentos, recordar com incrédulo estupor o que o doctor universalis pensou, é confessar nossa barbárie. Todo homem deve ser capaz de tôdas as idéias e acredito que no futuro o será.”

Jorge Luis Borges – Pierre Menard, Autor do Quixote.

RESUMO

QUEIROZ, Amilton José Freire. **Narrativas em trânsito: literatura, fronteira e língua (gens) do Alto Amazonas no romance Simá**. 2009. 141 páginas. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Acre – UFAC, Rio Branco, 2009.

Orientador (a). Prof. Dra. Simone de Souza Lima.

O estudo tomou como base analisar as malhas da ficção *Simá – Romance Histórico do Alto Amazonas* (1857), de Lourenço da Silva Araújo Amazonas. Foram demonstradas, nas fronteiras desse romance amazônico, inicialmente, as impressões do olhar etnocêntrico deixadas pelo escritor baiano na sua experiência de deslocamento físico pelo imaginário cultural amazônico. A seguir, tivemos a preocupação de entender a escrita de Lourenço Amazonas como uma espécie de resumo explicativo, de caráter histórico, geográfico e literário de suas teorias culturais sobre a Amazônia. O ponto final deste trabalho foi a análise da questão do bilingüismo social vivido pelas personagens do romance *Simá*, oportunidade em que nos debruçamos sobre os movimentos de tensão social experimentados pelos índios manau no contato com o imaginário cultural europeu presente no território amazônico.

Palavras chave: Narrativa; Identidade; Fronteira; Trânsito; Literatura; Amazônia.

ABSTRACT

QUEIROZ, Amilton José Freire. Narratives in transit: literature, borders and languages from the Upper Amazon in the novel *Simá*. 2009. 146 pages. Master's Dissertation (Master Course in Letters) - Post-Graduate Program in Letters, Federal University of Acre, Rio Branco, 2009.

Advisor: Prof. Dr. Simone de Souza Lima.

This study aimed to analyze the meshes of fiction *Simá* – a historical novel from the Upper Amazon (1857), written by Lourenço da Silva de Araújo Amazonas. At first, we demonstrated, in the borders of this Amazon novel, the impressions of an ethnocentric gaze left by the author, born in Bahia, on his experience of a physical movement through the cultural Amazon imaginary. Then we had the desire to understand the writing of Lourenço Amazonas as an explanatory summary from a historical, geographical and literary nature of his cultural theories about the Amazon region. The endpoint of this study was the analysis with respect to social bilingualism lived by the characters of the novel *Simá*, as well as the movements of social tension experienced by *manau* Indians in contact with the cultural European imaginary in the Amazon territory.

Keywords: Narrative, Identity, Borders; Transit; Literature; Amazon.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
Percursos, trânsitos e experiências nas fronteiras de <i>Simá</i>	13
CAPÍTULO 1 – Fronteiras do literário: cartografias culturais da Amazônia em <i>Simá</i> (1857)	16
1.1 <i>Lourenço Amazonas e a ficção Simá</i>	16
1.2 <i>Um mapa do enredo de Simá</i>	20
1.3 <i>Nas cartografias dos percursos das (v) idas de Simá</i>	25
1.4 <i>O lugar da personagem Simá – a metáfora da Amazônia na letra</i>	41
CAPÍTULO 2 – Lourenço Amazonas: das janelas do IHGB às letras do romance <i>Simá</i>	59
2.1. <i>Cartografias narrativas da Amazônia</i>	59
2.2. <i>IHGB – a janela da história na letra de Lourenço Amazonas</i>	61
2.3. <i>Simá: o espaço da representação dos índios manau</i>	77
CAPÍTULO 3 – <i>Simá</i>: romance das lingua (s) (gens) do alto Amazonas	106
3.1. <i>Entrando nos resíduos da babel literária de Simá</i>	106
3.2. <i>O bilingüismo em Simá</i>	109
3.3. <i>Lourenço Amazonas: o escritor/tradutor da linguagem amazônica</i>	126
CONCLUSÃO: corpos, falas e (v) idas dos manau da letra de <i>Simá</i>	135
REFERÊNCIAS	139

INTRODUÇÃO

Percursos, trânsitos e experiências nas fronteiras de *Simá*

Esta dissertação que você tem em mãos nasceu, em parte, das discussões desenvolvidas durante minha trajetória de bolsista de Iniciação Científica no Grupo *Amazônico de Estudos da Linguagem – GAEL*, no curso de Letras Vernáculo, na Universidade Federal do Acre entre os anos de 2003 e 2006. Naquele momento, desenvolvíamos, já sob a orientação da prof^a Dra. Simone de Souza Lima, pesquisas sobre o imaginário cultural Pan-amazônico desenhado nas fronteiras simbólicas da narrativa latino-americana. Juntos, desenvolvendo a postura de estudiosos da linguagem e pesquisadores, professora e aluno, colocamo-nos em movimento de leitura e discussão, visando a apresentar uma leitura acerca da literatura, fronteira e linguagem da Amazônia brasileira.

De outro lado, o presente trabalho ganha corpo na pesquisa desenvolvida no *Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade* em 2007/2009. Dessa forma, nos encorajamos a pensar questões como o lugar da narrativa literária na produção das identidades culturais do homem amazônico. Nossas leituras que fizemos em casa ou nas bibliotecas da Universidade Federal do Acre e Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Câmpus de Araraquara, produziram um entusiasmo provocante, e as aulas do mestrado se firmaram como um lugar de tomada de posições, de discussões acaloradas e de escritos passageiros.

Fomos incitados a refletir sobre a linguagem, sociedade, cultura, Amazônia, identidade, sujeito, discurso, corpos, narrativa e texto, produzindo sentidos, e outros temas que foram se misturando aos que estavam previstos na ementa de disciplinas como Cultura, Sociedade e Diversidade Amazônica; Discurso, Sujeitos e Identidades; e Teorias Lingüísticas. Tal trabalho nos incitou, e por isso mesmo nasceu a idéia de fazer uma reflexão que apresente uma leitura sobre a condição de trânsito e o deslocamento físico vivido por Lourenço Amazonas nas fronteiras amazônicas, partindo da análise do romance histórico *Simá*, narrativa tecida a partir de relações/jogos de poder estabelecidas entre os índios manau e portugueses que navegam pelo alto Amazonas.

Fizemos a leitura desta obra procurando identificar os olhares que se lançam sobre os corpos dos índios manau e suas formas de representar o que pensam e sentem diante do contato com os portugueses. Desse ponto de vista, a narrativa é concebida aqui como um lugar onde se entrecruzam olhares culturais que imaginam, projetam sentimentos de fuga, luta e resistência cultural ao imaginário cultural português.

Narrativas em trânsito: literatura, fronteiras e língua (gens) do alto Amazonas no romance *Simá* nasce, portanto, com o objetivo de somar-se às pesquisas que elegem como *locus* investigativo a Amazônia como matéria de estudo. Para tanto, buscamos compreender os olhares lançados por Lourenço Amazonas sobre a história das línguas na Amazônia, ao conceber as linhas fronteiriças da narrativa histórica *Simá* enquanto lugar onde se encontram vozes, sensibilidades e trânsitos identitários representados no imaginário do alto Amazonas.

Esse processo de interação guiou-nos na orquestração dos fios argumentativos estendidos acerca dos mecanismos e atores que contribuíram para o estabelecimento das relações sociais que ainda hoje se identificam na Amazônia. Tudo isso é discutido, sem esquecer o momento em que vivemos: o debate sobre as línguas (gens), identidades da/na Amazônia Sul/Ocidental. Para tanto, compactuamos com as concepções de Edward Said, quando ele enfatiza que:

A crítica recente tem se concentrado bastante na narrativa de ficção, mas pouquíssima atenção se presta a seu lugar na história e no mundo do império. Os leitores deste livro logo perceberão que a narrativa é crucial para minha argumentação, sendo minha tese básica a de que as histórias estão no cerne daquilo que dizem os exploradores e os romancistas acerca das regiões estranhas do mundo; elas também se tornam o método usado pelos povos colonizados para afirmar sua identidade e existência histórica própria deles (SAID, 1995, p.12).

Inspirados nas considerações feitas por Said sobre a narrativa de ficção, fazemos um estudo sobre o modo como os espaços são produzidos geograficamente e culturalmente pelas fronteiras da narrativa *Simá*, procurando compreender as tensas relações de poder engendradas pela narração de Lourenço Amazonas, ao mapear os deslocamentos dos índios manau sobre as terras do alto Amazonas. Dessa forma, o segundo capítulo examina as cartografias narrativas da Amazônia, o IHGB como uma

janela da história na letra de Lourenço Amazonas e a representação dos índios manau fronteiras do romance.

Desta maneira, a dissertação se organiza em três partes: a primeira, ***Fronteiras do literário: cartografias culturais da Amazônia em Simá***, reúne o objetivo mostrar qual é a importância de se estudar as narrativas amazônicas para se observar os modos de ler, escrever, narrar o imaginário amazônico. Trabalhando com a metáfora fronteiras do literário, este primeiro capítulo se apresenta em quatro movimentos, quais sejam, a contextualização da ficção de Lourenço Amazonas, o mapeamento do enredo de *Simá*, suas cartografias, e a análise do lugar da personagem Simá como símbolo da representação da Amazônia brasileira.

Baseando-se, principalmente, na leitura crítica das páginas do romance do escritor baiano, e a partir do mapeamento de sua condição de sujeito deslocado, a segunda parte desta dissertação, ***Lourenço Amazonas: das janelas do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro às letras do romance Simá***, procura dar a ver e analisar a filiação de Lourenço Amazonas com o projeto de história nacional do IHGB.

E, finalmente, ***Simá: romance das língua (s) (gens) do alto Amazonas*** lança um olhar sobre a trajetória das línguas na Amazônia, observando as funções que desempenham na construção da identidade nacional pela linha fronteira da narrativa. Em seguida, propomo-nos a analisar os lugares de que parte Lourenço Amazonas para mostrar/espelhar o imaginário histórico-político do Grão-Pará e Manaus.

FRONTEIRAS DO LITERÁRIO: CARTOGRAFIAS CULTURAIS DA AMAZÔNIA EM *SIMÁ* (1857)

1.1. LOURENÇO AMAZONAS E A FICÇÃO *SIMÁ*

cartografar, é antes de tudo, mapear um território e explorar a natureza, percorrendo espaços e nele identificando lugares – recortes do território dotados de sentido, aos quais nomeia, precisando significados – estas frações do espaço, organizados pela estética do olhar. Cartografar é, pois, uma atividade simbólica de representação do mundo.

Sandra Jatahy Pesavento

Partindo das noções de cartografia¹ apresentadas na epígrafe acima, situamos nosso objeto de reflexão em termos do que se poderia traduzir, aqui, no estudo das cartografias culturais da Amazônia no romance histórico *Simá*. O objetivo desta primeira parte do trabalho é observar, nas fronteiras desse romance amazônico, as impressões do olhar etnocêntrico deixadas pelo escritor baiano Lourenço da Silva Araújo Amazonas na sua experiência de deslocamento físico pelo imaginário cultural amazônico.

Como um intelectual que vive a experiência de geógrafo, etnólogo e historiador do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Lourenço Amazonas (1803-1864) é um escritor inserido no contexto de construção do projeto de uma história nacional. Esse letrado baiano atua ainda como Oficial da Marinha no cargo de capitão-tenente, aspecto este que nos permite pensar as estruturas de sentimentos que ecoam nas produções culturais confeccionadas por este escritor/viajante que se põe a narrar, a ler e a escrever sobre os índios da Amazônia brasileira e o contato destes com o homem

¹ Sempre que usarmos a expressão cartografia, ou termos que remetam a essa palavra, estaremos pensando na mesma direção apresentada Sandra Jatahy Pesavento. Ou seja, a cartografia é uma prática cultural que constrói sensibilidades e experiências sobre um território e seus habitantes.

*civilizado*². Não é sem razão que as produções artísticas do escritor baiano encenam um período histórico pouco estudado pelos pesquisadores brasileiros³: a colonização portuguesa na Amazônia do século XIX. Experimentando essa ambientação histórica, os textos do ficcionista e ensaísta Amazonas refletem os contornos do imaginário amazônico através de uma evocação da memória cultural dos nativos frente ao encontro com o colonizador europeu.

Tal forma de ler, escrever e narrar o imaginário amazônico alicerça-se na construção de um projeto de história nacional que tem por base as grades de leitura do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Destarte, Lourenço Amazonas projeta seu olhar sobre a espacialidade amazônica com a intenção de reafirmar estereótipos, traçar percursos de (v) idas dos índios amazônicos que se deslocam de seus lugares de cultura para negociar a entrada na sociedade branca, ou mesmo aqueles que tentam resistir ao contato, mas que são forçados a fazer parte da política lusa instalada nas fronteiras amazônicas. É a partir disso que podemos pensar os trânsitos e trocas culturais como prenes de sentidos para compreendermos a projeção desse olhar que nomeia o outro para torná-lo passível de descrição. Ou como nos ensina Maria Pereira:

Uma hipótese de reflexão seria a de que o deslocamento por múltiplos espaços, territórios e textos, matiza a pretensa transparência ou clareza da escrita, e os textos, produzidos na situação de trânsito e troca simbólica, resultam em um tecido híbrido – no sentido positivo, dinâmico e criador, e não estéril -, feito de memórias e de invenções em que já não se distingue o que é apropriado do que é imaginado. Todos os relatos se constroem, então, a partir da tensão entre o reconhecimento e a perplexidade, entre a identificação e o estranhamento, entre a recordação e a criação, e essa tensão é o sintoma de que na base do

² Ao usar esse termo, pretendemos mostrar como essa é uma construção discursiva engendrada pelo olhar etnocêntrico que se expande sobre grande parte das produções culturais que tematizam a situação de contato entre os índios e europeus. Nesse sentido, é fundamental observar as táticas usadas para nominar os índios dentro das fronteiras do romance, pois a luta pelo processo de narração ganha mais força à medida que se usa a narrativa literária como lugar de produção de susceptibilidades culturais sobre as extensas faixas do território brasileiro. Portanto, é nessa direção que concebemos toda produção artística do intelectual baiano Lourenço Amazonas.

³ PINTO, Neide Gondin de Freitas. *A representação da conquista da Amazônia em Simá, Beiradão e Galvez, imperador do Acre*. Dissertação de mestrado apresentada ao curso de Pós-Graduação em Lingüística e Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1982.

procedimento da escrita está o procedimento de leitura. Ler e escrever seriam, assim, operações que se organizam numa relação inevitável, necessária⁴.

Tais práticas de leitura e escrita podem ser relacionadas à obra de Lourenço Amazonas que, na busca de construir um projeto de história nacional, teve de narrar trajetória de vidas, de usos e costumes dos índios manau, para representar um mundo cultural dentro da narrativa. A produção artística deste intelectual insere-se, pois, numa operação de escrita que busca descrever os processos de contato entre os nativos amazônicos e o mundo europeu.

Não podemos perder de vista que esta operação historiográfica, na qual Lourenço Amazonas também estava inserido, visa a dar conta da história nacional do Brasil, tendo como principal agente financiador o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, que incentivava a confecção de:

Trabalhos e fontes relativos à questão indígena ocupam indiscutivelmente a Revista, abordando os diferentes grupos, seus usos, costumes, sua língua, assim como as diferentes experiências de catequese empreendidas e o aproveitamento do índio como força de trabalho. Neste último ponto, serão freqüentes as referências à escravidão negra, comparando-se os resultados advindos da utilização desses dois tipos de mão-de-obra⁵.

É nesse contexto que, internamente, se produz um conjunto de regras que definem a Nação brasileira e o sentido dos enunciados que a imaginam na esfera da narrativa. Em outros termos, as pesquisas de Lourenço Amazonas sobre a comarca cultural amazônica abraçam essa perspectiva de construir um projeto de história nacional que se pensa capaz de rastrear as sensibilidades culturais do Brasil através do estudo dos mais diferentes grupos indígenas, investigando suas práticas ritualísticas como uma estratégia de produzir um saber a respeito destes sujeitos culturais. Com isso, não sem complexidade e esgotamento, argumentamos, aqui, que o *Diccionario topográfico, histórico e descriptivo da Comarca do Alto Amazonas*⁶ (1852), produzido

⁴ PEREIRA, Maria Luiza Scher. Modos de viajar, modos de narrar. Modos de ler, modos de escrever. In: CHAVES, Rita, MACÊDO, Tânia, (Org). *Literaturas em Movimento: hibridismo cultural e exercício crítico*. Arte & Ciência, 2002, 163-173.

⁵ GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. *Nação e Civilização nos Trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico e o Projeto de uma História Nacional*. Disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arg/26.pdf>. Acessado em 15 de fevereiro de 2009.

⁶ Apesar da tentativa de adquirir o *Diccionario topográfico, histórico e descriptivo da Comarca do Alto Amazonas* (1852), produzido por Lourenço Amazonas, não foi possível lê-lo na íntegra, de modo que

por Lourenço Amazonas, é um dispositivo cultural de escrita que permite olhar, descrever as formas de vida dos índios para produzir um saber que os rotule como “selvagens”, “desprovidos de civilização” – jargões estes tão prementes na extensa galeria de obras produzidas sobre os autóctones desde a chegada dos europeus até os dias de hoje.

A produção de um imaginário social que narra as sensibilidades dos índios manau podem ser pensadas nos seguintes termos:

Podemos vislumbrar alguns caminhos para explicar como esta temática encontrou especial ressonância, não só no interior da Revista, como nos meios letrados brasileiros daquela quadra histórica, na teia de relações políticas, econômicas e sociais em que tais discussões sobre a questão indígena estavam sendo produzidas. Para os círculos intelectuais, ocupar-se deste tema ganhava sentido exatamente no momento em que a tarefa de construção da Nação se colocava como prioritária, envolvendo o processo de integração física do território e a discussão relativa às origens da Nação. Significava pensar o lugar, as populações indígenas no projeto em construção, definindo um saber sobre estes grupos, para ser tornado memória, a fixar e transmitir. Os estudos sobre as experiências jesuíticas no trabalho com os indígenas ganharão prioridade na Revista com o objetivo de valer-se dessa experiência histórica para a implementação de um “processo de civilização” capaz de englobar também as referidas populações⁷.

Os apontamentos em tela contribuem para pensar a obra de Amazonas como reflexo do contexto sócio-cultural marcado pela forte atuação do IHGB no sentido de mapear as comunidades indígenas do território brasileiro. É, de fato, desse lugar institucional que o escritor baiano lança um olhar sobre os nativos que moravam às margens do rio Negro e Solimões, realizando uma espécie de (re) significação da memória histórica oficial que aponta para os signos do imaginário inter-étnico encontrado no momento dos contatos culturais e religiosos realizados através das figuras do colonizador e nativo amazônico. Essas relações de contato cultural

tivemos de utilizar as referências feitas por Bessa Freire. Elas comparecem a este trabalho com a intenção de mostrarmos o universo cultural de que parte a produção artística e técnica do escritor baiano para discutir a heterogeneidade cultural e lingüística da Amazônia Colonial representada nas fronteiras do romance histórico *Simá*.

⁷ GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. *Nação e Civilização nos Trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico e o Projeto de uma História Nacional*. Disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arg/26.pdf>. Acessado em 15 de fevereiro de 2009.

constituem os fios condutores da segunda produção de Lourenço Amazonas, ou seja, *Simá – Romance Histórico do Alto Amazonas* (1857), objeto de análise dessa dissertação de mestrado.

Estudando um episódio pouco vislumbrado pela historiográfica amazônica, isto é, a Revolução de Lamalonga que dizimou as sociedades tribais de Caboquena, Lamalonga e Bararóá, o escritor baiano lança mão do romance para endossar a visão etnocêntrica acerca das relações de contato entre o nativo e o europeu, analisando também as práticas mercantilistas de angariar colônias para produzirem matéria-prima, e o universo da cosmogonia indígena com suas práticas ritualísticas e culturais encenadas através da galeria de personagens, como teremos oportunidade de verificar mais a frente nesse trabalho.

Em linhas gerais, os universos de composição da obra poética e ensaística de Lourenço Amazonas abordam esse contexto de produção cultural do imaginário amazônico.

1.2 UM MAPA DO ENREDO DE SIMÁ

Estruturado em vinte e dois capítulos e um epílogo, o romance histórico *Simá* (1857) desenvolve-se em torno das peripécias do índio manau Marcos, a personagem principal da narrativa, em seus constantes deslocamentos pela vasta Amazônia, com destaque para os sítios do Tapera e do Remanso – lugares habitados pelos povos indígenas em que as ações romanescas se desenrolam. Portanto, os personagens principais da narrativa histórica que analisamos são: um índio bem sucedido, e uma mameluca bonita de nome Simá. Como bem destaca o professor Giancarlo Stefani, Simá nasceu da prática de um crime: era fruto de um estupro consumado por Régis, um regatão português que fizera da Amazônia seu negócio principal. No percurso narrativo de Régis, encontramos o nômade, sujeito desterritorializado numa terra cuja atmosfera de luta, desde os primeiros processos de colonização, resultou numa cultura aberta, hibridizada. Num primeiro plano, *Simá* coloca em pauta o modelo português de colonização da Amazônia, que originou tantos processos de revoltas e levantes populares, como a de Lamalonga, objeto do capítulo XVI do romance histórico *Simá*.

Num segundo, a pauta são as histórias dos corpos de nativos da Amazônia como espaços de memória de práticas violentas levadas a termo pelo colonizador.

De início, devemos saber que o nativo Marcos era um viúvo e rico comerciante que residia no rio Solimões. Seu contato com as práticas culturais existentes nesse lugar é de total desenvoltura. Embora já sofresse as conseqüências do processo de colonização portuguesa, Marcos seguia fiel a certos princípios de seu grupo étnico. A chegada de Régis – o regatão português, é perpassada por marcas identitárias que podem ser descritas da seguinte maneira, de acordo com as indicações de Lourenço Amazonas: bobo, sonso, ignorante, asno, pedante, charlatão, oportunista e cínico. Régis tinha ainda uma ligeireza e superficialidade de discurso e incapaz de discorrer com profundidade sobre qualquer assunto, o que o faz mudar de opinião rapidamente, ao se defrontar com um interlocutor mais perspicaz. O regatão português busca, enfim, provocar, nos outros, a piedade. Régis estupra Delfina (a filha de Marcos) – uma indígena polida cuja expressão, de acordo com o intelectual baiano, tendia à apatia e a estupidez, e foge deixando algumas moedas sobre a mesa e um anel de ouro fixado ao cordão de Delfina, objetos que, mais tarde, o identificarão como o autor do crime de estupro e pai de Simá, preste a reincidir em mais um crime, desta feita o de incesto. O terror penetra os corpos de Delfina e Marcos, em suas memórias instala-se o medo, a vergonha, tolhendo-lhes em definitivo a liberdade.

Desse modo, a introdução de corpos estrangeiros ao mundo indígena traz como conseqüência a desarticulação no modo de viver dos corpos nativos, as práticas culturais estabelecidas com os demais indígenas sofrem terrível, profunda e definitiva desestabilização. Nesse momento, observamos que a personalidade de Marcos se move entre a “culpa” e a busca de preservação da “honra” de sua filha, valores morais típicos do mundo católico ocidental, tão fortemente marcado na memória dos nativos. Tal sentimento leva Marcos a fugir de sua tribo para outro lugar da Amazônia – o Remanso. De acordo com Lourenço Amazonas, Marcos considerava que, permanecendo no sítio do Tapera podia ser “desprestigiado” por sua tribo, caso eles soubessem a maneira como fora enganado: *induzido por Régis, bebera álcool em excesso e deixara sua casa e filha à disposição do regatão.*

Os movimentos de errância de Marcos iniciam nesse momento, pois, como

dissemos anteriormente, movido pelo medo de ser mal visto pelos outros indígenas de sua tribo, ele resolve ausentar-se do sítio do Tapera, porque não desejava ser alvo de críticas dos brancos e indígenas, respectivamente. Esse deslocamento poderá ser visto como um significativo movimento que modificará as ações romanescas – pois, a mudança de Marcos será completa e definitiva, levando-o à “morte”, na medida em que, habitando um novo lugar – o Remanso, ele mudará de nome, passando a chamar-se Severo. Aliado a essa “morte” simbólica prenhe de sentidos, outras *memórias de morte*⁸ permearão a narrativa, a exemplo daquelas que marcam o percurso de Delfina, a qual, ao chegar a aia na tribo de nome Xomana, morre de melancolia. Precisamente é esse episódio que leva Marcos para as margens do rio Negro, onde, como vimos, abre um novo sítio, o Remanso. Marcos/Severo passa a cuidar de sua neta mameluca Simá – que tinha como genitores Delfina e Régis (o regatão estuprador). Batizada segundo os moldes cristãos, e educada por Frei Raimundo Eliseu, missionário de Santa Isabel, a mameluca conhece também Domingos Dari, outro pupilo do religioso, de quem se torna amiga e enamorados, decidindo pelo noivado, de acordo com os valores cristãos que passam a professar, após o processo de colonização religiosa levada a termo pelos missionários portugueses.

Na festa de noivado de Simá e Domingos, encontram-se dois grupos culturais que têm visões distintas sobre a atuação colonialista portuguesa no delta amazônico. De um lado, há os manau representados por Mabbé, Bejari e Dedari cujo objetivo era restaurar sua independência, fugindo ao jugo dos portugueses que colonizavam o Alto Amazonas. Segundo esse grupo, os portugueses introduziram uma civilização que escravizou os índios desde seu próprio território. Estes índios protestavam contra as leis que ofereciam liberdade aos indígenas, mas que nunca seriam cumpridas. Para eles, as leis foram baixadas para assegurar o domínio lusitano na região, pois, ficando livres, os índios não abandonariam o local em que sempre viveram. Este primeiro grupo propõe a guerra para evitar o descrédito que seus descendentes teriam com outras tribos indígenas, já que se julgavam incapazes de repelir o colonizador lusitano. Esse

⁸ “Certos acontecimentos devem tornar-se memória viva, pois o ‘memorial restaura, assim, os desaparecidos em sua dignidade humana...’,” afirma Eugênia Vilena em **Corpos inabitáveis, Errância, Filosofia e memória**, citando Todorov em **Les Abus de La Mémoire**. In: **Habitantes de Babel – políticas e poéticas da diferença**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 244.

grupo coloca em questão a trajetória da subjugação dos corpos nativos pelos portugueses desde o século XVI, quando, efetivamente, passa a realizar-se o perverso processo de colonização implantado na Amazônia.

De outro lado, estavam os também índios manau liderados por Marcos/Severo, Caboquena e Domingos Dari. Não obstante, vale a pena dizer que somente Marcos/Severo estava ligado aos interesses comerciais dos portugueses, defendendo, inclusive, os anseios dos lusitanos. O grupo argumentava que a ligação com a metrópole retirava-lhes o *status* de *selvagem*⁹, de modo que não era apropriado realizar a guerra contra a nação lusa, acusando o primeiro grupo de ter se aliado aos jesuítas, que estavam preocupados em apossar-se do território para entregá-lo ao domínio espanhol. Portanto, Severo e seus amigos justificam ainda que os manau ficariam sob o jugo da escravidão. O ponto de vista do agora Severo apóia-se na aceitação da autoridade do Império Português e suas principais instituições político/sociais, das quais se sobressai a Igreja. Em jogo, a legitimação da territorialização do espaço amazônico pelos europeus e nativos dispostos à aceitação das regras estabelecidas pelo europeu, numa abertura para a diferença daí advinda.

É nesse cenário de embates históricos, políticos e sociais sobre a presença espanhola e portuguesa no delta amazônico que entra em cena a figura de Loiola – um português de caráter firme, irrepreensível, ostensivo e hipócrita, segundo os juízos de valor de Lourenço Amazonas. A tarefa de Loiola é tramar o plano para seqüestrar Simá, já que Régis, seu amigo, está apaixonado por ela, sem saber que era sua filha, fruto do estupro realizado no passado. Desse modo, Loiola e Régis espalham a mentira de que Simá se casaria com Domingos consoante os rituais pagãos, o que acabou trazendo sérios problemas para a mameluca, dado que fora educada de acordo com os preceitos católicos. Sem ser visto, Mabbé, personagem indígena que pregava a revolução contra os portugueses, ouve toda a conversa dos dois dirigentes dos indígenas e resolve usá-la para deflagrar a revolta. Ao saberem que Mabbé está próximo à Lamalonga, Severo e Domingos partem para lá. Antes disso, Severo coloca o cordão deixado por Régis em

⁹ É pertinente logo ponderar que dentro do discurso dos índios manau já estava instalado todo jogo de poderes em torno da utilização do termo *selvagem*. Eles mesmos faziam uso de jargões que os concebiam como sujeitos precisavam ser cristianizados. Isto é, a prática de escrita adotada por Lourenço Amazonas segue a mesma linha de interpretação dos corpos dos indígenas, narrando-os sob o cenário do olhar etnocêntrico que se espalha pelas densas páginas da narrativa *Simá*.

Simá (há dezenove anos atrás, no sítio da Tapera) – signo do reconhecimento da paternidade criminoso. Simá e Yayá (Clara) vão para a Casa de Oração das Educandas. Nesse intervalo, Simá e Clara são presas em quartos separados, sendo que aquela espera ser interrogada por um padre que não a conhecia.

Informando à Simá de que era acusada de cometer mancebia, Régis tenta levá-la consigo, mas não consegue, pois o missionário estava se aproximando, impedindo-o de realizar seu intento. Enquanto isso, Clara consegue fugir do quarto e é confundida com Simá pelos amigos de Régis, sendo capturada por eles, mas logo escapa. Simá não consegue sair da Casa de Oração, visto que fora informada por Régis de que Severo, seu outro pai, havia sido aprisionado no acampamento de Mabbé.

Durante esses acontecimentos, o padre sabe de toda a verdade (que Simá tinha sido educada por Frei Eliseu, de forma que jamais incorreria no erro de cometer mancebia), sendo capturado por quatro índios de Caboquena, com a intenção de salvá-lo. Simá não arreda o pé da sacristia. Em seguida, chegam Loiola e Régis, que levam Simá pelo rio, sem nenhuma resistência da parte dela. Nesse entremeio, Severo e Domingos ficam sabendo da prisão de Simá pela Missão Carmelita. De imediato, Mabbé culpa Régis e Loiola, mas Severo recusa-se a acreditar, de forma que coloca a culpa no missionário. Com a chegada de Clara, Mabbé convoca todos à guerra contra os portugueses. Caboquena e Severo não gostam da situação que se instala, já que acham que os índios eram meros instrumentos dos jesuítas. Simá é resgatada pelos amigos de frei Eliseu que ainda não havia partido para Belém, ao passo que Loiola e Régis são presos. Em seguida, Loiola convence o missionário de Santa Isabel a libertá-lo. O religioso tenta retirar o crucifixo do altar, quando é atingido por uma fecha desferida pelos homens de Mabbé. Tentando proteger frei Raimundo, Simá é atingida pela flecha, e cai pela escada. Severo coloca a filha no colo já agonizante. Régis reconhece o anel deixado há dezenove anos no cordão de Delfina, na casa de Marcos. Feito isso, Régis recebe o perdão da filha, e ela morre a seguir como mártir sacrificial do jogo de poder que teve e tem por palco a Amazônia. O fogo que se apoderara da igreja faz cair o teto sobre Marcos/Severo e Régis, levando-os também à morte.

Ao chegar à sua povoação, Caboquena denuncia a rebelião a Souza Figueira, a autoridade portuguesa instalada na Amazônia. Enquanto isso, Lamalonga, Caboquena

e Bararoá ardem em chamas. Devido à perseguição de Domingos, Loiola atira-se no rio e morre. Caboquena é morto por Bejari e Dedari, comparsas de Mabbé, contra a ordem deste último. Mabbé é preso e executado pela milícia portuguesa. Domingos enlouquece e tem o mesmo destino de Mabbé. Uma atmosfera trágica toma conta desses lugares amazônicos – revelando a partir dos corpos cadavéricos uma cartografia inumana, trágica.

1.3 NAS CARTOGRAFIAS DOS PERCURSOS DAS (V) IDAS DE *SIMÁ*

Como uma forma artística extremamente programada pelo projeto de escrita da história nacional veiculada pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1838), o romance histórico *Simá* (1857) integra um acervo cultural que discute os processos de trocas e negociações culturais realizadas nos contatos interculturais entre índios e europeus nas terras amazônicas.

Com o desejo de mapear as (v) idas dos índios manau e descaracterizar todos os movimentos de resistência cultural oferecidos por estes índios contra os lusitanos, Lourenço Amazonas elege o romance enquanto forma cultural que lhes permite narrar as relações interétnicas e lingüísticas da Amazônia colonial na mesma lógica do olhar etnocêntrico, que constrói a imagem do índio como *outro* cujos corpos necessitavam ser disciplinados pelo imaginário cultural europeu. Será com esta atitude etnocêntrica que o escritor baiano narrará as alteridades dos índios amazônicos, partindo das grades de leitura do IHGB, lugar de onde lê e representa a Amazônia brasileira.

Tecida na experiência de seu deslocamento pelas fronteiras da Amazônia brasileira da segunda metade do século XIX, a produção artística de Lourenço Amazonas registra a situação de contato lingüístico e cultural entre os índios manau e os portugueses no momento de colonização do alto Amazonas. Partindo destas questões de trocas e negociações culturais tão presentes no imaginário amazônica, o intelectual baiano lança mão das fronteiras da narrativa histórica para reafirmar estereótipos como *caboclo* e *tapuia*. Tais terminologias estão ancoradas na defesa de um olhar etnocêntrico que busca depreciar a grande diversidade de comunidades

indígenas e, aos poucos, produzir um discurso que visa a homogeneizar as mais diferentes tribos indígenas amazônicas.

Dentro da estrutura romanesca de *Simá*, as relações de contato realizadas entre índios e europeus são condição primordial para Lourenço Amazonas disseminar o olhar etnocêntrico que rotula os índios manau de “caboclos”, “tapuias”, “selvagens”, “bárbaros”, dentre outros jargões que se encontram dispersos nas fronteiras das letras deste primeiro romance histórico da Amazônia escrito por um intelectual brasileiro. Desse modo, os manau aparecem representados sob o jugo de um sujeito mediador que não mede esforços para fazê-los sujeitar-se às complexas e tensas relações de poder engendradas por personagens como o regatão português Régis – o vilão do romance; o diretor dos índios da Missão de Lamalonga, Loiola e o missionário Frei Raimundo de Santo Eliseu. Estas questões serão mais bem discutidas no decorrer de todo o trabalho que ora iniciamos.

Pautado nessa reflexão, Lourenço Amazonas se debruça sobre o percurso de vida do índio manau Marcos/Severo, como uma estratégia discursiva de narrar a organização e produção do espaço da Amazônia colonial. Para produzir um saber sobre a região amazônica, o escritor baiano ambienta sua narrativa, inicialmente, no sítio do Tapera – primeira comarca cultural onde o leitor navega pelas águas do rio Solimões. Por sua vez, essa instância espacial serve de prelúdio para Amazonas esclarecer as questões que atravessam toda a trama narrativa de *Simá*, quais sejam os tensos meandros da colonização da Amazônia, ainda muito alicerçado na concepção de Estado português que concebe e inventa um discurso etnocêntrico sobre o índio que habita as fronteiras do palco verde¹⁰: a região amazônica.

Desta forma, comparece ao texto do intelectual baiano o projeto europeu de civilização dos índios “desprovidos de religião” – discurso tão premente na pena dos viajantes naturalistas que entram nas bordas, margens da floresta tropical do mundo amazônico¹¹ no século XIX. Além do mais, *Simá* não é um romance do simples contato

¹⁰ LIMA, Simone de Souza. *A literatura da Amazônia em foco: ficção e história na obra de Márcio Souza*. Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2000.

¹¹ COSTA, Hederaldo Lima da. *Cultura, trabalho e luta social na Amazônia: discurso dos viajantes – século XIX*. Dissertação de mestrado apresentada ao curso de Pós-Graduação em História Social, da Universidade Católica de São Paulo, 1995.

entre nativos e europeus. Não é um romance banal das pretensões do índio manau Marcos/Severo e sua filha/neta de serem aceitos pelo mundo lusitano. É, antes, o desenvolvimento dos paradoxos da aceitação, violência, tensão entre a recusa e assimilação do discurso produzido pelo colonizador sobre estereótipos culturais como tapuia e caboclo no imaginário amazônico.

Essa leitura de mundo feita por Lourenço Amazonas tem o mesmo caráter do descobridor: a descoberta leva a entender que aquilo não existia antes. Analisando a visão de mundo projetada por Amazonas no romance *Simá*, podemos considerar que a empatia dele é em relação ao colonizador, pois, com base em suas próprias suposições e impressões, tenta compreender o comportamento do outro (índios) diante dos portugueses que vivem nas fronteiras do imaginário amazônico. Não é sem motivo que portugueses como Régis e Loiola fazem da Amazônia o seu grande negócio, atuando enquanto diretores dos índios nas povoações de Lamalonga e Caboquena e os fazendo aceitar a imposição de estereótipos como “selvagens” e “bárbaros”. Portanto, os índios manau são vistos com grande carga de desprezo pelo intelectual baiano, de maneira que eles são seriamente rechaçados pelo olhar etnocêntrico que “desmantela”, desconstrói, por meio da narrativa literária, processos de resistência cultural envidados pelos manau no momento do contato com o colonizador português.

A narrativa *Simá* é, de um lado, um inventário das formas de vida dos índios manau e o contato destes com o colonizador português. E, de outro lado, um romance que traduz o embate pelo poder na conquista de lugares que permitissem ao escritor/tradutor baiano abrir as janelas do romance *Simá* e:

Supondo-vos em viagem no Amazonas. A vossos olhos deslumbrados se ostentam majestosas de um e de outro lado suas margens, guarnecidas de elevado arvoredo, que por efeito de sua densidade, como duas muralhas de verdura se estendem até o horizonte. Este aspecto, apenas interrompido por algumas insignificantes colinas, que todavia guardam entre si distâncias de dezenas de léguas, importam a monotonia, que cresce de ponto na estação do inverno, ou enchente do rio, quando pouco, ou contrário o vento, e excessiva corrente, sois obrigados muitas vezes a avistar ainda um mesmo objeto durante oito dias consecutivos (AMAZONAS, 2003, p.13).

Esboça-se aí um convite para o leitor viajar pelo imaginário amazônico sem o cuidado de se preocupar com os limites fronteiriços com que se defrontará, pois tem

como guia um autor que se coloca à disposição para guiá-lo pelos rios e florestas amazônicas. Evoca-se uma espacialidade que serve de incitação para construir conceitos e idéias sobre a vasta Amazônia sobre a qual se projeta o olhar etnográfico de Lourenço Amazonas. Apesar de não falar sobre a escrita do intelectual baiano, Silvina Carrizo desenvolve, com muita propriedade, uma argumentação sobre:

A necessidade de observar e absorver a diversidade cultural por eles encontrada nos territórios colonizados delinea o que chamaremos de *olhar etnográfico*. Este olhar examina “povos outros” através da sua percepção de sua cor de pele, de sua língua e de seus costumes e constrói sobre estes “outros” categorias provenientes mais do universo do ‘velho mundo’ que do mundo estavam conhecendo. Tanto a demonização do selvagem como inocência e bondade eram imagens construídas na Europa desde a Idade Média, só que em virtude do descobrimento e da colonização dos povos americanos começaram a ser reapropriadas e revistas (CARRIZO, 2001, p. 25).

Tal é caso da escrita de Lourenço Amazonas, pois ele trabalha com os signos do imaginário fantástico produzido pelos primeiros cronistas e viajantes do século XVI, que se debruçam sobre a diversidade cultural dos rios e índios amazônicos, deixando a imagem de um barco que navega por um rio não nomeado por ele. Isto é, simula ser um viajante que está preocupado em mapear os indícios culturais que podem ser encontrados num espaço caracterizado pela estaticidade/embora essencialmente móvel. Vejamos, a propósito, qual visão o romancista baiano oferece sobre as fronteiras culturais dos trópicos amazônicos, quando nos adverte que:

Se porém essa monotonia é quebrada por algum objeto, que não apenas as colinas, ou alguma povoação, fazenda, ou casa, isto é, pela interrupção da disposição, senão sistema daquelas margens, se apercebeis um arvoredor, não tão elevado e frondoso, porém mais novo, e de nuances mais pronunciadas, entre o qual se recomendem a vista árvores de qualidade bem diferente, que por si mesmas se denunciem plantadas pela mão do homem; e disso impressionado pedis a vosso guia uma explicação? Ele vos responde: “É uma tapera”. Tapera é em língua túpica (conhecida no país por língua geral) as ruínas de uma povoação, fazenda ou casa, invadidas pelo mato (AMAZONAS, 2003, p.13).

O autor do primeiro romance da Amazônia avança nas descrições das margens do rio Solimões. Constrói uma imagem eufimística para dizer que o espaço de que fala

tem o nome de Tapera e que este constitui um ambiente cultural caracterizado pela cosmogonia indígena. É o encontro entre o olhar etnográfico e a natureza amazônica. Se estivermos atentos ao quadro narrativo que nos fora delineado anteriormente, perceberemos que, ali, o espaço era imóvel, sem qualquer interferência humana externa capaz de introduzir modificações estranhas ao cotidiano das práticas nativas. Em contrapartida, instala-se, na passagem lida acima, um ambiente narrativo marcado pela modificação da paisagem a partir da penetração de corpos estranhos ao lugar, introduzindo novos hábitos, modificando valores tradicionalmente instalados, crenças e rituais marcados há tempos primordiais nas dimensões da poética do verde amazônico. Estes corpos, como veremos mais adiante, são os de portugueses como Régis.

Do mesmo modo, Lourenço Amazonas tem um olhar voltado à análise da situação de bilingüismo vivido pelos índios manau que habitavam o alto Amazonas e que tiveram suas línguas vernáculos dizimadas pela política pombalina, ao incentivar o domínio da língua portuguesa como idioma oficial da nação brasílica. Como fosse um intelectual que escreve sobre a chancela do IHGB, o romancista baiano preocupa-se em registrar, nas letras do romance, as práticas culturais dos índios manau, fazendo parte da operação imaginária que os rotula de nativos arredios às formas de poder trazidas pelo mundo lusitano. Isto posto, fica claro que a narrativa do escritor baiano, como bem destaca José Ribamar Bessa Freire, versa sobre:

A interação entre europeus e índios, a troca de informações e o processo para disciplinar a força de trabalho indígena através da catequese só podiam viabilizar-se se fosse superada a enorme diversidade lingüística, com o desenvolvimento de uma língua de contato e a criação de uma nova comunidade de fala. Restava determinar qual língua poderia desempenhar esta função. Em princípio, estavam descartadas as línguas indígenas... A atitude predominante dos colonizadores em relação a elas, tanto do missionário como do administrador e do militar, foi quase sempre preconceituosa e glotocêntrica. O próprio padre Antônio Vieira, em seu 'Sermão do Espírito Santo', pregado em São Luís do Maranhão na véspera de sua viagem ao Amazonas, usou um sem número de adjetivos para desqualificá-las, tratando-as de línguas 'bárbaras', 'incompreensíveis', 'desarticuladas', 'embrulhadas'..., cujas pronúncias eram tão diferentes que as

sílabas, as vogais, as consoantes e até mesmo as palavras não podiam ser distinguidas na confusão de sons¹².

No centro do olhar etnográfico que se espalha pelas páginas da narrativa *Simá*, corporifica-se, veementemente, o desejo de cartografar o imaginário amazônico, partindo da descrição da:

Antiga perseguição dos muras¹³ que aos primeiros estabelecimentos portugueses importou horroroso flagelo, e a praga do carapanã, outro, senão fatal, não menos incômodo, obrigando as povoações e estabelecimentos rurais a contínuas mudanças, ocasionaram as taperas, que em outro tempo se notavam no Amazonas e Solimões; e modernamente a revolução de 1835 motivou outras, em número crescido, quanto indeterminado, assim no grande rio, como em seus afluentes, cuja vista ainda hoje desperta doloríssimas recordações, porquanto de seu objeto se ressentem a humanidade. Já sabeis pois o que seja “uma tapera”, e como Sant. Pierre possuiis, não direi a extravagância, por cortejo a vós; mas toda outra qualquer coisa importe a excentricidade de achar prazer nas ruínas, aí tendes o tema (AMAZONAS, 2003, p.14).

Os períodos sintáticos que lemos acima mapeiam o universo cultural do qual se ocupa o autor de *Simá*: a Amazônia no século XIX. O que se desprende desta escolha temática é o trabalho com o imaginário amazônico no que se refere ao processo de colonização portuguesa. Desse modo, toda a descrição feita na passagem acima serve de mapeamento para Lourenço Amazonas dizer, textualmente, que seu foco inicial incide sobre o rio Solimões e que o sítio do Tapera encontra-se circunscrito nesse espaço. Resumidamente, explica o tema de que parte o romance *Simá* e revela o processo de deslocamentos dos agentes sociais desse lugar cultural.

Conforme sabemos, os lugares da memória são preenchidos por meio da retomada de imagens que sempre voltam à cena, mas que trazem consigo outros discursos que problematizam temas e estruturas compactas para desestabilizá-los e desnaturalizá-los no novo imaginário produzido pelo artista em sua obra de arte.

¹² FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: Autêntica, 2004, p. 51.

¹³ Esse termo aparece explicado no final do romance *Simá*. Para melhor compreender a questão, transcrevemos o significado: Muras: nação indígena do Amazonas, Solimões e grande parte de seus afluentes em sua proximidade. Hábeis navegadores. (AMAZONAS, 2003, p. 361).

Vemos, nessa direção, que Lourenço Amazonas não atenua sua prática cartográfica, pois afirma que seu tema é, decididamente, histórico. Inclusive,

No princípio do século, que corre (século precisamente das mais belas pinturas) podia-se ainda observar uma tapera no rio Negro, pouco acima da freguesia de Santa Isabel, numa formosa enseada ao lado da Jupurânia, onde o rio, impetuoso, como é, daquela freguesia para cima, faz um grande e pacífico remanso (AMAZONAS, 2003. p. 14).

Estas palavras denunciam o transcorrer de um tempo que traduz as mudanças dos cenários culturais do mundo amazônico. Aliás, as sugestões fornecidas por aquele que conduz o discurso narrativo nos convidam a pensar quais tempos históricos são articulados nessa mudança que aconteceu na Amazônia. Noutros termos, apontam às injunções históricas envolvidas no processo de colonização da metrópole portuguesa e a introdução de uma nova forma de vida que busca, aos poucos, dar cabo da grande diversidade de línguas que eram faladas no alto Amazonas (FREIRE, 2004, p. 75).

O leitor do romance *Simá* é envolvido, então, numa teia narrativa complexa onde se projeta o olhar etnocêntrico do qual se vale o escritor/tradutor Lourenço Amazonas para enfatizar que:

E alguns anos ainda antes podia-se perceber na grenha da tapera, além das ruínas de algumas casas, os traços de um jardim, e pela disposição de árvores frutíferas, como laranjeiras rumeiras, limoeiros e algumas alamedas: o que tudo induzia a concluir, senão a grandeza daquele antigo estabelecimento, ao menos e incontestavelmente o gosto e esmero de quem em época tão remota se dera ao trabalho, que apenas aparece imitado em 1810 pelo governador Victorio em seu horto botânico de Tarumã. Mas quem foi então, tão perto ainda da infância do alto Amazonas se deu a tarefa fabulosa? É o que ninguém se quis incumbir de ponderar: não porque nenhuma pena se não tenha aparado em Mariuá para descrever uma ocorrência desastrosa, na qual precisamente figuram os infelizes habitantes do Remanso: mas sim porque o pequeno a ninguém interessa: nem a heroicidade com que sustenta a vida, que a Providência lhes impôs, como uma provanca, nem a desgraça, que dela o priva, quando por sua resignação, coragem e trabalho a tornara tão bela a importar-lhe o prêmio de sua virtude (AMAZONAS, 2003, p.14-15).

Temos aí narrado a confirmação de que *Simá* é um texto que traz em seu imaginário romanesco vozes sociais e exemplos de resistências culturais ao projeto

européu de colonizar, ocupar o espaço amazônico. Para entender melhor essa questão, é bom ler esta passagem:

Apercebe já pois nosso leitor, que tratamos da revolução de Lamalonga de 1757, que se procurou explicar pela alteração odiosa de um fato de pequena significação comparativamente com o que se chamou suas conseqüências: isto é, onde nenhum de seus naturais havia ainda lido nem a *Ilíada* nem a *Eneida*, para saberem, por causa de uma bela se queimara uma cidade, houve um Menelau, genuinamente Manaus, que a despeito da pretensão (não de nossa parte) da indiferença dos indígenas pela união dos sexos, contraditoriamente fundada na autoridade de Montesquieu (*Exprit des Lois*, L.14, cap. 2.^o) devastou, incendiou nada menos de três povoações pela simples pretensão da parte de um sacerdote para separação de seu amante. (AMAZONAS, 2003, p.17).

Conclamando o leitor para os eventos narrados, identificamos que são trazidos outros episódios da história da Amazônia para o universo do romance, quando o escritor baiano enfatiza a destruição de Lamalonga, fundada pelo principal deste mesmo nome, por haver se separado de Cabacabari, principal de Baraorá. Lamalonga era uma antiga aldeia de Dari. Ficava localizada entre as povoações de Santa Isabel e Bararoá, Lamalonga tornou-se conhecida quando explodiu a revolução de 1757, arquitetada pelos jesuítas, na intenção de expulsar os portugueses da região amazônica. É fundamental também entender a configuração de *Caboquena* - uma povoação localizada à margem direita do rio Negro. O nome desse espaço deve-se ao seu principal que morreu na Rebelião de Lamalonga de 1757. E, finalmente, a terceira povoação, conhecida como *Bararoá* cuja localização fica entre as povoações de Lamalonga e Caboquena. Foi, também, reduzida a cinzas. Feito um balanço rápido desse aspecto, encontramos, em *Simá*, escritor/tradutor que esclarece, mostra, encaminha as ações romanescas para a coerência interna desta obra amazônica *Simá*.

Ao tecermos esse percurso longo, mas necessário, queríamos chegar ao ponto em que Lourenço Amazonas esclarece, textualmente, os níveis discursivos sobre os quais está inserido:

Passaremos agora socorrendo-nos da História, que nos diz, que foi aquela época precisamente do maior movimento e animação do alto Amazonas, não só porquanto já fica expendido, como ainda pela reunião das Partidas e Demarcações, portuguesa e espanhola, e ultimamente pela questão entre o

governo da metrópole e a Companhia de Jesus, que fizeram o alto Amazonas a liça de sua renhida luta, a qual desfechou inesperada e assombrosamente o completo extermínio da última: socorrendo-nos pois de tudo isso ponderaremos a incapacidade, a insuficiência e a inconveniência dos indígenas para um procedimento tão anômalo, do que fácil é deduzir por todo corolário o seguinte dilema – ou o alto Amazonas era ainda tão selvagem, para indiferente a circunstâncias tão transcendentais não enxergar senão a conveniência de um estúpido capricho, dando inconcebível importância a insignificante questão dos amantes de Lamalonga, ou existia com efeito tramada uma revolução, para cuja exposição se serviram arteiros da suscetibilidades dos indígenas por aquela ocorrência, arrastando-os a comprometimentos, que lhes atraíssem o desforço das leis. (AMAZONAS, 2003, p. 17-18).

Identifica-se, a partir desta descrição feita por Amazonas, o desenvolvimento do olhar etnográfico que examina os vestígios do processo de formação do imaginário cultural amazônico. Em foco, são postas as nuances do embate entre as coroas portuguesa e espanhola, as quais visavam “colonizar” as fronteiras amazônicas, surgindo daí um grande fluxo de trocas culturais realizadas pelos nativos na cadeia narrativa de *Simá*. Essa questão fica mais clara, se prestarmos atenção ao momento em que o intelectual baiano assim se expressa:

Concordando porventura o leitor, em que tudo isso pode ser muito bom, muito bem pensado, e, mais impaciente pelo romance, talvez pergunte – e *Simá*? O romance? O que têm os jesuítas, a metrópole e seus cidadãos indígenas com *Simá*? Muito, amado leitor, muito. A parte romântica acha por tal forma entrelaçada com a histórica, que não pode ser de outra maneira. É uma completa fusão, se assim admitis. Atento ao que deixamos dito, não preciseis muita perspicácia com que tenhais reconhecido *Simá*, a Helena do rio Negro na amante de Domingos de Dari. Helena na comparação que tão-somente pode admitir, como a mulher, de que se fez pretexto para o incêndio das povoações do rio Negro; e em nada mais, pela diferença entre a esposa adúltera de Menelau, e a virgem inocente de Dari (AMAZONAS, 2003, p. 18).

Todo esse inventário, que observamos nas passagens que temos lido até aqui, volta-se ao processo de mapear o território amazônico, tendo como questão fundamental a construção de um projeto de história nacional capitaneada pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, instância administrativa a partir da qual Lourenço Amazonas está filiado como letrado, geógrafo e etnólogo que desenvolvia pesquisas de

cunho histórico sobre o imaginário cultural amazônico, principalmente no que se refere à temática indígena. É com este sentimento de narrar a formação das fronteiras dos trópicos amazônicos que o intelectual baiano se debruça sobre a cultura e sociedade da Amazônia colonial.

Conhecedores desse universo histórico encontrado em *Simá*, é fundamental, agora, pensarmos as estratégias narrativas articuladas por Lourenço Amazonas no intuito de apresentar as duas figuras emblemáticas de seu romance: Marcos/Severo e Régis. A inscrição dessas personagens da narrativa no universo da história cultural da Amazônia permite um exame das estampas do imaginário social criado/imaginado pela escrita de romancista baiano. Cabe ainda ter gravado à mente que esse imaginário transcultural encontra-se diluído na performance dos indígenas e europeus que se movimentam pelo palco narrativo do romance *Simá*.

Desse modo, o quadro narrativo em que se deslocam as personagens é delineado pelo deslizamento do olhar etnográfico de Lourenço Amazonas sobre as ações portuguesas diante da cosmogonia indígena. Podemos, assim, compreender melhor esse aspecto tomando como ponto de partida os dois núcleos de atuação histórica sobre os quais se formam em torno das personagens indígenas, visto que eles se encontram contextualizados no momento da reunião das Partidas e Demarcações, portuguesas e espanholas, e o embate instaurado entre a metrópole e a Companhia de Jesus no alto Amazonas. Inseridos nessa ambiência cultural, os agentes narrativos presentes em *Simá* vivenciam esse sistema de embates discursivos que ganham dinâmica social, conforme as personagens são envolvidas na linha transversal estendida sobre a história da colonização portuguesa e a presença dos missionários jesuítas e carmelitas instalados na região amazônica.

A trama histórica em que estão representadas as personagens é marcada pelo atravessamento de posições contraditórias dos índios que habitavam os rios Negro e Solimões. As discordâncias existentes entre os manau eram decorrentes dos dois grupos culturais que se instauram no vale amazônico e que tinham, portanto, visões distintas sobre a questão da liberdade indígena e a utilização de sua mão-de-obra para o trabalho na lavoura e serviço doméstico. Explicando melhor, no romance, essa questão é corporificada através da encenação de personagens como Marcos/Severo,

Domingos e Caboquena. Esses índios têm em comum o sentimento de devoção pelo mundo português, tanto que são exímios defensores dos preceitos da metrópole portuguesa na região amazônica. Inclusive, tais indígenas tinham inscritos em seus respectivos imaginários culturais os feitos realizados por seus antepassados em prol dos portugueses, fazendo-os atuar, dessa forma, na mesma lógica de favorecimento que os lusitanos lhes concediam.

Para esse grupo, a nação indígena dos manau¹⁴ gozava de liberdade e não era escravizada pelos portugueses, o que os levava a não concordar com a realização de uma guerra contra a nação lusitana. A atitude adotada por essa coligação vinha das séries de concessões feitas pelos portugueses aos principais de Lamalonga, Caboquena e Bararóá – espaços narrativos que foram extintos do mapa geopolítico do alto Amazonas. Noutras palavras, a prática adotada por Marcos e seus amigos explicita as estratégias de colonização realizadas pelo mundo português diante do imaginário indígena através da introdução de estruturas político-administrativas que tinham a finalidade de dividir a opinião dos autóctones quanto à atuação da empresa comercial portuguesa na Amazônia.

Com efeito, cada vez que avançamos na leitura das malhas discursivas do romance *Simá*, fica-nos mais latente qual Amazônia é descrita pela pena de Lourenço Amazonas. Esse procedimento de leitura continua a ser executado pela apresentação do segundo grupo de personagens indígenas como Mabbé, Bejari e Dedari – indivíduos cujas práticas ritualísticas recaem sobre as pretensões de independência dos trópicos amazônicos da nação portuguesa. Por sua vez, os movimentos de leitura sobre o imaginário amazônico estão diluídos também na postura adotada por esse segundo grupo social dos manau que apresentam como argumento realizar uma revolução contra os lusitanos para restituir a liberdade indígena no delta amazônico. Pertencentes aos manau, Mabbé e seus aliados acusavam os portugueses de terem introduzido uma civilização que escravizou os índios dentro de sua própria sociedade. Protestando contra as leis que diziam dar liberdade ao indígena, mas que não foram, devidamente,

¹⁴ Debruçaremos-nos com maior atenção sobre os índios manau no segundo capítulo deste trabalho, espaço onde desenvolvemos uma argumentação sobre os processos de resistência cultural oferecidos por estes índios que habitavam o alto Amazonas e que foram dizimados pelo mundo lusitano do mapa geopolítico das fronteiras amazônicas.

cumpridas, o líder dos manau defendia que elas tinham sido baixadas para assegurar o domínio lusitano na região, uma vez que, ficando livres, os índios não abandonariam o lugar em que sempre viveram. Enfim, esse grupo de indígenas apregoava a guerra para evitar o descrédito que seus descendentes teriam com os índios pela incapacidade de repelir o colonizador português.

Feito um rápido balanço das questões levantadas até aqui, essa é a situação inicial que serve de subsídio histórico para a urdidura narrativa de *Simá*; entretanto, existem outros eventos que se somam a essa sintaxe intercultural. O primeiro quadro das formas de atuação da metrópole portuguesa aparece representado como elemento desintegrador das práticas culturais dos índios manau, pois a presença de Régis no sítio do Tapera – primeiro espaço ficcional onde os agentes narrativos se movimentam e executam trocas simbólicas que estampam o imaginário cultural amazônico para os lusitanos – imprime outra dinâmica cultural no modo de viver dos indígenas Marcos/Delfina e Xomana - índios manau que vivem as relações de contato com o colonizador europeu.

Aos poucos, é possível notar que os sistemas culturais indígenas são alterados pela presença do europeu no vale amazônico. Para que possamos compreender essa afirmação, tomaremos para análise o segundo capítulo, intitulado *O Regatão*, da narrativa em investigação, visto que ele nos dará uma visão panorâmica dos primeiros deslocamentos pluriculturais realizados pelos agentes ficcionais indígenas diante do imaginário português. Leiamos a descrição feita por Lourenço Amazonas narrar ao leitor que:

A ceia estava servida. Um enorme candeeiro de bronze espargia suficientemente luz para toda a sala, cujas portas, como que hermeticamente fechadas: não fosse pela noite: pois pelos vidros do telhado percebia-se perfeitamente que o sol tocava apenas o horizonte: mas porque como é sabido, lugares há nas margens do Amazonas e Solimões, em que a necessidade de evitar de noite a praga do carapanã, prescreve a medida fecharem as casas à aproximação do sol ao seu acaso (AMAZONAS, 2003, p. 19).

Pela descrição feita acima, notamos uma preocupação da parte de Lourenço Amazonas em mapear, detalhadamente, o espaço em que transitarão as personagens. A estratégia adotada por aquele narra encaminha o olhar do leitor para Solimões, na

intenção de mostrar a estaticidade desse lugar cultural que guarda, simultaneamente, ares de paraíso e inferno. Por sua vez, a passagem denuncia também uma leitura minuciosa da bacia cultural da Amazônia, com seus relevos florestais ricos em insetos que perturbam a massa corpórea do ser humano. Essa postura fica clara, quando somos advertidos de que:

Em tais lugares pois é ocioso dizer que em certas conjunções se não gozam as delícias de uma noite de luar – mas em compensação são mais vivos e animados os entretenimentos familiares: e por isso as horas se escoam despercebidamente à roda da mesa da ceia, após a qual os velhos ouvem de suas redes apreciando e aplaudindo com extensas fumaradas de seus formidáveis cachimbos, capazes de fazer recuar o mais atrevido e aventureiro carapanã. É pois na casa a que nos referimos principiava a ceia, servida de iguarias apetitosas, a obrigar a quebrar o jejum um cenobita mesmo. Um tucunaré de satisfatório tamanho, assado inteiro ao forno fora de sobejo para os que assentavam a mesa: mas a dignidade da casa não dispensava confortáveis acessórios. (AMAZONAS, 2003, p. 19).

Evoca-se aí a construção de um imaginário cultural da Amazônia através do levantamento das práticas alimentares dos habitantes do sítio do Tapera, mostrando os códigos culturais presentes no mundo amazônico – lido por meio da caracterização do sítio do Tapera e localizado no rio Negro. Nesse sentido, podemos dizer que é preparado o terreno narrativo para a inserção das personagens que estão sentadas à mesa para degustar as iguarias encontradas na Amazônia, o que demonstra o mapeamento dos primeiros eventos narrativos que estruturam o mundo ficcional de *Simá*. Como optamos, aqui, por esclarecer os movimentos de desintegração dos sistemas culturais dos indígenas frente ao imaginário europeu, analisaremos, nesse momento, quais sejam as implicações sócio-culturais envolvidas na chegada do regatão português Régis ao sítio do Tapera, ou como argumentamos nesse trabalho, entender qual leitura da história cultural da Amazônia realiza-se nesse universo simbólico da espacialidade interétnica representada no Tapera.

De acordo com as passagens analisadas acima, havia certo acomodamento dos corpos nos lugares amazônicos. As pessoas que habitavam esse lugar eram Marcos, Delfina, Xomana e demais empregados. Porém, a entrada de Régis, o vilão do romance, na cena da ceia traz consigo uma mudança de ambiente, visto que trará

como artifício para enganar Marcos o álcool com que este último ficará embriagado e permitirá ao viajante ter livre trânsito sobre na casa do indígena e, assim, estuprar Delfina, simulando haver realizado uma transação comercial com Marcos, ao deixar algumas moedas e um anel sobre a mesa da ceia. Em linhas gerais, esse é o quadro que se desenvolve no universo ficcional do segundo capítulo de *Simá*.

Os rastros das ações executadas por Régis diante do mundo nativo explicitam um comportamento muito peculiar ao período da colonização portuguesa: o contato do indígena com o colonizador português. A história da Amazônia é, assim, visualizada/cartografada no perfil dos índios Marcos e Delfina, que têm um modo de vida no Tapera. Caracterizando esse espaço como um universo pertencente ao momento da chegada dos portugueses, o escritor baiano nos apresenta uma leitura de uma Amazônia colonial complexa e diversa que se espraia pelos enunciados proferidos por Régis e Marcos, na oportunidade em que este último se expressa da seguinte maneira:

Se é incapacidade da parte dos portugueses para comparar um campo coberto de plantações, animado com a presença das famílias, que deles tiram seu sustento, e se proporcionam gozos, que tornam a vida cara e agradável, com uma floresta espessa, úmida e insalubre, onde o meio da solidão e do silêncio se vão extrair esses produtos, que importam o atraso, em que há dois séculos se conserva no país, nada tão digno de lástima: mas se é pura malignidade para destarte desfrutando sem nada lhe aproveitar, conservá-lo tão deserto e selvagem, como na época de seu descobrimento; nada tão revoltante: indignação, que cresce de ponto, se para disfarçar tanta malignidade, se recorre à hipocrisia de atribuir benefício da Providência tão pérfido sistema (AMAZONAS, 2003, p. 34-35).

O discurso de Marcos sinaliza para a situação do mundo cultural amazônico vivido no período da colonização portuguesa. Destarte, os signos históricos do viver amazônica estão fundidos aos enunciados lingüísticos proferidos pelo indígena, a ponto de denunciar a condição de atraso em que se encontram os habitantes do sítio do Tapera, não somente desse lugar, mas também de todo o universo que compõe os trópicos amazônicos colonizados pelos portugueses. Evocando as imagens das drogas do sertão, produtos comercializados entre os regatões portugueses e os índios amazônicos, Marcos expõe a forma abusiva com que as especiarias eram retiradas do

Amazonas sem trazer nenhum benefício aos índios, ao contrário, tal prática favorecia às pretensões da metrópole lusitana. É nessa instância histórica que a Amazônia encontra-se figurativizada pelas malhas ficcionais das personagens indígenas e européias que atuam no enredo de *Simá* – um aparato cultural no qual são reafirmados estereótipos que depreciam os índios manau e o contato destes com o mundo lusitano.

Para entender mais essa questão, devemos analisar os discursos atravessados de Marcos e Régis, quando o regatão defende o imaginário português:

Pois se convindes em que toda população e riqueza estejam na razão da plantação, convireis também em que aquelas jamais haverão enquanto a esta preferir a extração de produções espontâneas. E o que terá ganho o país sob vosso domínio se não obstante o decurso dos séculos não apresentar outra vista que a mesma do dia do seu descobrimento.

(Marcos) – Alguma coisa, se convindes que seja o Pará uma das capitâneas de maior cifra em sua importação.

(Régis) – Mas comparai-o com outra de igual cifra, e cuja exportação seja de gêneros agricultados (AMAZONAS, 2003, p.35-36).

O quadro histórico pintado pelos discursos dos atores ficcionais revela as tessituras da política portuguesa em conseguir uma colônia fornecedora de especiarias para o mercado europeu. Com efeito, a construção da imagem do espaço amazônico passa, assim, pela relação existente entre as plantações das drogas do sertão e seus habitantes. Essa é a argumentação defendida por Régis. Além de encenar o discurso preconceituoso do colonizador português, a passagem acima coloca em tela o Estado Grão-Pará – uma instituição político-administrativa autônoma do Estado do Brasil criada em 1621. A cultura amazônica comparece à narrativa através dos agentes ficcionais que se entrecruzam pelo enredar de visões antagônicas do europeu e nativo, ficando bem clara a postura de escrita adotada por Lourenço Amazonas: a reafirmação do imaginário europeu como um modelo de civilização.

Conforme temos argumentado, a introdução de Régis na cena narrativa imprime uma dinâmica social nova para os habitantes do Tapera, pois colocará em xeque o modo de viver tribal dos índios Marcos e Delfina, tornando-os sujeitos atravessados pelo sentimento de vergonha diante dos de sua tribo manau. Com o crescente medo de perder o prestígio diante da sociedade branca, Marcos foge do Tapera – primeiro espaço em que a Amazônia é lida nas ações das personagens Régis e os indígenas

que habitavam essa localidade – na intenção de se instalar em outro espaço cultural que lhe restitua o *status* de um rico comerciante: o Remanso.

É fundamental entendermos a segunda espacialidade em que se movimentam as personagens indígenas e européias, porque ela nos dará uma noção das relações interétnicas vividas pelos habitantes desse lugar que Lourenço Amazonas assim sentencia:

Remanso se chama a parte do rio, em que ele, cessando de correr em um leito inclinado, o faz em um horizontal, e por isso com menos impetuosidade enseada, inferior a uma saliência, pela qual passa com suma velocidade, que perde logo, a até remonta encostado a terra até de novo encontrar a corrente na proximidade da ponta, por que já passará. Entre a freguesia de Santa Isabel e a primeira cachoeira – Maracabi depara-se no rio Negro, entre outros, com um famoso remanso, no qual parece empregara a natureza mais algum empenho, esmero, ou capricho: pois da mesma forma que a corrente do rio, se interrompe também em terra o encadeamento de montanhas do lado da Japurânia, que principiando das elevadas serras, que separam o Amazonas do Orenoco, vem ultimar espalhando-se nas águas do rio Negro em vistas colinas, dispostas em anfiteatro em frente ao remanso (AMAZONAS, 2003, p. 109).

A descrição do sítio do Remanso feita acima continua no ciclo de leitura da Amazônia colonial. Os procedimentos utilizados inserem, contudo, um quadro espacial que configura a produção de um imaginário composto por uma poética de fluxos descontínuos do rio em que se encontra localizado o Remanso. Há toda uma dinamicidade nova pela qual se construirão figuras emblemáticas que encenam o trânsito de ir e vir das águas que escorrem pelo rio Amazonas e Orenoco. É muito marcada ainda a questão de o Remanso ficar localizado entre outros espaços (Santa Isabel e Rio Negro), cujas práticas culturais demonstram um código histórico-político também alicerçado na cosmogonia indígena. Essa lateralidade de lugares serve de ponto de partida para pensarmos quais sejam os sistemas de trocas culturais existentes nesse contexto de imagens que se entrecruzam no agenciamento da experiência social de Lourenço Amazonas sobre a caracterização da região amazônica no período da colonização portuguesa.

Levada mais adiante, essa discussão sobre a espacialidade nos permite pensar quais tempos e sujeitos históricos transitam por este mundo ficcional tecido de

atravessamentos interculturais com que se caracteriza o sítio do Remanso. São nestes interstícios espaciais que a Amazônia aparece descrita nas análises de Lourenço Amazonas:

Era meado do século dezoito, isto é, a época do fato, que referimos: mas a conversa vem mais de longe, do fim do dezessete, ou mesmo do dezesseis, não importa. Todo mundo sabe, que por ocasião da descoberta deste Novo Mundo, e da comunicação do antigo pelo oceano, o santíssimo padre Alexandre VI teve a generosidade de repartir todo o restante do mundo, assim então descoberto e por descobrir, entre as coroas de Portugal e Espanha, traçando para divisória uma meridiana em sua superfície (1493) (AMAZONAS, 2003, p. 71).

O imaginário amazônico encontra-se aí entrelaçado pelo universo cultural da divisão do mundo entre as coroas portuguesa e espanhola. Efetivamente, os eventos experimentados pelas personagens mostram uma leitura do processo de colonização portuguesa na região amazônica por meio da discussão sobre a preocupação de espanhóis e portugueses em ocupar e conquistar o delta amazônico. Essa tensão aparece no discurso de Lourenço Amazonas, quando enfatiza que:

Enquanto os portugueses estendiam sua ocupação do Oiapoque ao Prata, disputando terreno palmo a palmo a nações valentes e ciosas de liberdade (pois não foram tão felizes, que tivessem de haver-se com quem em vez de bater-se, entendesse dever resgatar-se a peso de ouro, nem viesse lhes trazer ração de prata para cavalos), os espanhóis dirigidos pelos jesuítas, explorando toda a encosta oriental dos Andes, apercebiam-se da natureza e propriedade do terreno compreendido entre aquela cordilheira e as cachoeiras, que dividem o país elevado, enxuto, produtivo e aurífero, daquele baixo, fangoso e alagado na proximidade do oceano (AMAZONAS, 2003, p. 72).

Mapeando, portanto, os episódios que integram a história da Amazônia, o agente narrativo põe em tela os movimentos históricos que conduziram a ação dos lusitanos e espanhóis para tornarem-se senhores do imaginário amazônico. É como se fôssemos arrastados para a teia narrativa de um texto que se constrói pelo desdobramento de figuras históricas que desvelam a dinâmica da entrada das nações européias dentro da cosmogonia cultural amazônica. Essa questão será mais bem explorada no tópico a seguir, espaço onde nos debruçaremos sobre o perfil da personagem Simá como uma metáfora do processo de formação da Amazônia.

1.4. O LUGAR DA PERSONAGEM SIMÁ – A METÁFORA DA AMAZÔNIA NA LETRA

Para desenvolver as reflexões sobre o lugar da personagem Simá dentro do ciclo cultural do romance de Lourenço Amazonas, partiremos das palavras de Giancarlo Stefani¹⁵, quando este faz a seguinte analogia entre *Simá* e *Iracema*:

Simá, o primeiro romance amazônico, foi publicado oito anos antes da edição de *Iracema*, de José de Alencar. Mesmo motivo inspirador: procurar no componente indígena traços da identidade brasileira. Leituras diferentes: em *Iracema* a imagem de uma ‘virgem de lábios de mel... da tribo guerreira da grande nação tabajara’; em *Simá* a imagem de uma mameluca bonita, fruto de um estupro consumado por Régis, um regatão português, e Delfhina, a filha de Marcos, um índio bem sucedido.

Se em *Iracema* a ética e a moral dos corpos nativos são idealizados por Alencar, à maneira da ética e da moral pregados pelo mundo ocidental, no sentido de forjar o mito de fundação da nacionalidade brasileira, em *Simá* as virtudes são engendradas ideologicamente pelas redes de poder que disciplinam os corpos no novo ordenamento social proposto pelas missões católicas na Amazônia, revelados pelo discurso em todo o seu processo dialético, como se fossem colocados aos sentidos do leitor a representação de uma “verdade nua e crua”, contraditória em sua essência.

É nesse movimento de tensão cultural entre as redes de poder no imaginário amazônico que surge a personagem Simá - representação do processo de colonização portuguesa no território amazônica. Na intenção de compreender os caminhos de interpretação da trajetória de vida da índia Simá, vejamos as descrições feitas por Lourenço Amazonas na caracterização desta personagem na seguinte passagem:

Sr. Severo entrara no rio Negro, descendo pelo Uaupés, ao qual passara do Japurá, no qual superiormente às cachoeiras habilitara algum tempo em uma maloca de Xomanas. Ali foi que nasceu a menina que apresentara em Santa Isabel – Simá -, cujo nome lhe foi imposto por uma aia de sua mãe, da nação cujo nome por alarde conservava (AMAZONAS, 2003, p.116).

¹⁵ STEFANI, Giancarlo. Apresentação de *Simá – Romance Histórico do Alto Amazonas*, de Lourenço da Silva Araújo Amazonas. 2ª edição revista – Manaus: Editora Valer/Governo do Estado do Amazonas, 2004.

Em foco, a estrutura de sentimento na qual a personagem Simá dá seus primeiros passos entre os índios manau. Há uma preocupação latente de elucidar os movimentos culturais que caracterizam o nascimento desta índia, pois ela representa todo o processo de colonização portuguesa nas fronteiras amazônicas. Nascida entre os Xomana, tribo onde Marcos/Severo se exila para não ser criticado pelos brancos, tampouco pelos índios manau, Simá constitui uma personagem que traz marcada em seus gestos e atitudes as relações inter-étnicas, porque era fruto do estupro realizado pelo regatão português Régis, com a índia manau Delfina. Em outras palavras, estamos diante de um agente narrativo que, de um lado, transita pelo imaginário nativo com certa desconfiança da sua condição de mameluca que vive entre os índios do rio Negro e Solimões; e, de outro lado, Simá busca ser aceita pelo mundo do homem branco, porque corria por entre suas veias o sangue português de seu pai Régis.

Instaura-se, nesse momento, o sentimento de tensão nas fronteiras do romance de Lourenço Amazonas. Tensão essa que surge desde o momento da fecundação da personagem Simá, visto que ela é resultado da violação do corpo da índia Delfina e o desejo incontrolável do regatão Régis. É por meio do estupro que Simá vem ao mundo como uma simbologia do contato entre o europeu (Régis) e o índio (Delfina). Desse modo, concebemos, aqui, a personagem Simá como nome/corpo que vive e representa as tensas redes de poder articuladas pelo olhar etnocêntrico de Lourenço Amazonas na leitura que faz da colonização portuguesa nos territórios amazônicos.

Com isto, a trajetória de Simá encontra-se mergulhada na experiência de (v) idas da cosmogonia nativa, como podemos ler na tradução que realiza o escritor baiano, ao narrar que:

Xomana em suas pretensões à segunda vista, ou em bom português - feiticeira – entendera dever tirar horóscopo da menina por acaso de seu nascimento: em cujo empenho, naturalmente em razão de seu estado pobre de seu cérebro, foi impressionada da idéia de – fogo -. Seu afetuoso interesse pela inocente ditou-lhe interpretar aquela idéia, não por incêndios, vulcões, mas sim pelo sol, foco de luz e de calor, em virtude do que, e em ainda alusão a seus belos olhos, e formosura, impôs-lhe aquele nome, que na gíria de sua nação, quer dizer – sol (AMAZONAS, 2003, p.116) .

Em destaque, temos a construção do perfil da personagem Simá atrelado a um imaginário cultural dos índios manau, com a caracterização das impressões de Xomana

sobre as sensibilidades e ritos dos manau nas fronteiras da Amazônia colonial. Apesar de depreciar a forma com que a feiticeira vive as práticas culturais dos nativos, Lourenço Amazonas mapeia os lugares de cultura a partir dos quais brotam as marcas da experiência da índia Simá. É mesmo a feiticeira Xomana a grande responsável por dar o nome à mameluca que era resultado já de uma prática violenta do homem branco: o estupro. Ao dar o nome à mameluca do sítio do Remanso, Xomana atua como uma primeira mãe para Simá, ensinando-lhes os ritos de passagem que dirigem a vida dos manau.

Somos, assim, inseridos num universo do desejo de construir as redes de filiação de Simá, não é sem propósito que o próximo passo dado por Amazonas é afirmar que:

A mãe de Simá em pressa de uma fatal melancolia, faltou-se, quando seus primeiros passos principiavam apenas a firmar-se como dando por satisfeita sua missão com ultimar sua amamentação: o que determinou Severo a deixar um país selvagem, que nenhuma proporção podia oferecer para a educação, que entendia devida à sua filha, e assim que foi que o vimos chegar ao rio Negro, e tão intimamente relacionar-se com o missionário carmelita – fr. Raimundo de Santo Eliseu – que então exercia o seu apostólico ministério das imediações das cachoeiras daquele rio (AMAZONAS, 2003, p. 117).

Fica evidente, por esta passagem, que Simá perdeu muito cedo a figura materna, sendo educada, inicialmente, pela índia Xomana cuja intenção principal é ensinar à jovem mameluca os ritos dos índios manau. Esta ausência da mãe constitui um traço marcante, pois serve de indício temático para entendermos a preocupação de Marcos/Severo ausentar-se da tribo dos Xomana e fundar um novo sítio (Remanso) para dar uma melhor educação para sua filha/neta, desse modo:

Torna-se Severo o plantador mais considerável do país. Semelhante conceito não perdia de sua importância pela consideração de sua raça indígena: porque assistiam-lhe tal ou qual instrução, e polidez, que o recomendavam. Fosse embora o que tivesse sido algum tempo, o certo é que a par do abastado plantador, força era considerar o homem honesto, leal, e sobretudo benfazejo... Era precisamente o que desempenhava o nosso homem, criando um paraíso no Remanso, onde o encanto das graças infantis, e inocentes folgares de um anjo em seu desenvolvimento, importavam a restauração, que entendia precisa, para continuação da jornada, que lhes restava sobre a terra (AMAZONAS, 2003, p.118).

Toda essa situação por que passa Marcos/Severo se justifica na prerrogativa de dar uma vida melhor para Simá. É em torno dela que os gestos e ações de seu pai/avô irão estar direcionados à abertura do sítio do Remanso, como aparece descrito nas palavras de Lourenço Amazonas:

A maior parte só de si mesmos impressionados, ressentidos das injustiças, a que foram vitimados, fazem-no com um azedume tal, que a misantropia é a mais natural consequência: e então – ai dos meus homens!!! - o passado é um cemitério, onde quando se tente explorar, não se pode deparar com mais do que miséria e horror, que nenhum outro estudo proporcionaram além do desengano da insensatez de nossas vaidades (AMAZONAS, 2003, p. 119).

Identificamos, nesta longa observação, certo direcionamento para a mudança de postura de Marcos, uma vez que sepulta sua condição de índio manau para ser bem visto pelos portugueses instalados no mundo amazônico, tornando-se um dos mais ricos plantadores do rio Negro. Como temos argumentado até aqui, isso se deve à tarefa de que se reveste todo o caminho deste índio destribalizado: fazer com que a neta/filha Simá faça parte da sociedade do alto Amazonas. Nesse sentido, podemos entender que Marcos, agora atendendo pelo nome de Severo, exerce, de acordo com Lourenço Amazonas:

Sua paternal solicitude ditou-lhe fundar um sítio com proporções a importar um estabelecimento, garantia de seu futuro: em cujo resultado muito consideravelmente contribuíram o empenho e recomendações da corte aos capitães-gerais do Pará para a cultura do anil, a qual se agregava por sua excelência o café, que tanta importância deram as povoações de Caboquena até as cachoeiras (AMAZONAS, 2003, p. 117).

Importa fitar com atenção e minúcia que essa passagem nos conduz a refletir sobre dois aspectos. O primeiro deles diz respeito à motivação que teve Marcos/Severo para fundar o Remanso. Ela fazia parte da meta de dar uma melhor educação para Simá, já que esta não tinha mais a mãe para cuidar de seus projetos de vida. Era a índia Xomana, feiticeira, que cuidava da educação de Simá. Severo via a necessidade de, aos poucos, tirar sua filha do convívio com Xomana, sendo fundamental colocá-la para estudar sob a tutela de Frei Raimundo de Santo Eliseu.

Quanto ao segundo aspecto, notamos um forte apego de Marcos/Severo com os grupos sociais que exerciam o poder no Pará. Na condição de índio destribalizado, e já

detentor de uma “civilidade”, “homem honesto”, “delicado, “leal”, para usar as palavras de Lourenço Amazonas, Marcos/Severo vive numa rede poder que o faz vergar-se diante da empresa colonizadora do mundo português, tanto que este índio já traz marcado dentro de seu imaginário o sentimento de individualidade. Noutras palavras, deseja fazer com a filha seja uma das mais importantes mamelucas do alto Amazonas. Estamos diante, portanto, de uma complexa teia de relações culturais em que se verificam fugas, trocas de imaginários sociais que se instalam na memória da índia Simá e seu sentimento de devoção ao mundo português, representado pelo regatão Régis (estuprador e pai desta mesma índia).

Mas voltando à trajetória da personagem Simá, cumpre lermos o trecho em comparece uma espécie de resumo dos objetivos articulados por Marcos/Severo para inserir a filha nas malhas da cultura do homem branco. Eis, então, esta apresentação:

Como pois Sr. Severo, chegando ao rio Negro, trouxera uma menina, que fizera batizar na Missão de Santa Isabel, a mesma, que já vimos levar a missão para fazer a sua primeira comunhão, é bem natural que com o tempo então decorrido (nove anos), a tal menina tenha se tornado uma moça (AMAZONAS, 2003, p. 123).

Entra em cena aí o processo de batismo da índia Simá. Ela passou de sua condição de nativa para integrar o imaginário católico, pois sendo educada por Frei Raimundo Santo Eliseu, aprendeu toda a cadeia do mistério da catequese, atuando ainda como uma pessoa responsável pela ensino de outras índias que moravam na Casa das Educandas – lugar onde se realizava o ensinamento da língua e aprendizagem dos ritos da religião católica. Todo esse esclarecimento serve para nos mostrar que:

A moça, pois, a virgem essa criatura puramente humana, mas sempre envolta numa atmosfera de prestígio e fascinação, inacessível sempre ao alcance da imaginação, ainda no maior arroubo de sua exaltação; essa poesia da humanidade, esse equívoco entre ela e a divindade, como ela determinando a espontânea adoração, o ente a cujo lado a vida se torna uma bem-aventurança... uma moça pois não faltava no Remanso: e esta àquelas graças, de que o criador ornou a virgem para desempenho de sua missão de anjo sobre a terra, unia virtudes, que o leitor pode bem ter observado em botão prestes a desabrochar, lembrando de Simá no meio de seu cortejo de meninas na Missão de Santa Isabel (AMAZONAS, 2003, p. 124).

É nesse momento que Simá passa a ter contato com Frei Eliseu – o missionário de Santa Isabel, que era responsável pela educação dos indígenas residentes na Casa das Educandas. A trajetória educacional de Simá confunde-se com a personagem Domingos de Dari. São sujeitos que têm suas vidas entrelaçadas, ou por que não dizer, fundidas desde a infância e adolescência. Essa ligação fica mais patente à proporção que Simá e Domingos passam a viver sob a tutela de Frei Eliseu, sendo que:

Estes dois jovens, criados completamente segundo a natureza, e os nossos, posto que em um país perto dela, contudo afeiçoados para uma civilização tal qual ensaiavam os no alto Amazonas os missionários carmelitas. Tal educação pois não se entenda também compreender o complexo dos estudos preparatórios para superiores aplicações. O missionário a havia bem calculado, não só com referência à capacidade de seus educandos, como a utilidade de que lhes poderia servir (AMAZONAS, 2003, p. 164-165).

No imaginário cultural destes dois índios (Simá e Domingos), instala-se uma prática educacional que está dirigida à compreensão dos preceitos religiosos que eram apreçados pelo missionário de Santa Isabel: a catequese dos índios que moravam às margens do rio Negro. De fato, as trajetórias de vida de Domingos e Simá se misturam a ponto de:

A doutrina cristã, a leitura e a escrita, a história sagrada cresciam apenas algumas noções de geografia, em que principalmente se compreendia a topografia do país (que em pouco ou mais que nada hoje importa) e ligeiros esboços em arremedo das paisagens, que a seus olhos apresentava a natureza, e dos mimosos seres, que fazem a sua animação e realce, como pássaros, insetos, e flores, no que se desempenhavam perfeitamente dos ingênuos educandos (AMAZONAS, 2003, p. 165).

Como é possível entender, na leitura do trecho acima, o percurso de vida de Simá está mergulhado na prática da catequese de outros índios do rio Negro. A educação desta índia, que deseja pertencer ao mundo da coroa portuguesa, e do amigo Domingos foi extremamente pensada pelo missionário Eliseu, de modo que:

Eles assistiam a todas as funções do ministério do missionário. Eram encarregados da leitura da doutrina aos jovens neófitos, cada qual aos do seu sexo, e eram a seu turno lecionados pelo missionário, e no exercício dos socorros e cuidados aos necessitados enfermos, desempenhavam-se com dedicação zelo e esmero, a importarem uma perfeita personificação dos saudáveis preceitos do cristianismo. Dir-se-ia que impossibilitado o missionário

pela idade, e padecimento que acompanhavam enviar-lhe o céu dois anjos em sua ajuda (AMAZONAS, 165, p. 165).

Com este convívio constante entre Simá e Domingos, cresce o sentimento de amor neste último. Ou como podemos ler na passagem:

E as coisas iam com relação à intimidade, ou antes identidade, que uma tal educação não podia menos de induzir. Mas se Simá teve de aperceber-se, que por motivos, que a si mesma não sabia explicar, chegara o constranger-se em presença de Domingos, que independente de sua vontade era obrigada a baixar os olhos... O missionário de sua parte (não fora ele frade) foi pronto em perceber a circunspeção de Simá; da qual fez ciente seus parentes, ponderando-lhes a natural conseqüência. Era Severo a quem mais seriamente afetava esta questão, porquanto é de presumir a conveniência, que ocorreria, de no empenho de dispor brilhante posição a uma rapariga, tão regularmente educada, pretender casá-la com um homem branco. Mas sua resposta foi surpreendedora, como satisfatória ao missionário, e os parentes de Domingos, consistindo em que – a dar-se à inclinação de Simá, o seu consórcio nada teria de inconveniente com um homem de sua raça, e mormente da família de Dari e – Domingos, apercebido da reserva de Simá, não entendeu dever ressentir-se; mas antes de respeitá-la, supondo de sobejo justificável qualquer que fosse a causa que a ditava (AMAZONAS, 2003, p. 166 – 167).

Esta condição de vida mostra o cenário de procura e busca da parte de Domingos no que se refere à aceitação de Simá para ser sua esposa. Apesar dessa intenção do pupilo de Frei Eliseu, é latente que sua outra pupila não estava convencida de que lhe convinha casar-se com o amigo, pois, no fundo, pretendia unir-se ao homem branco. Com permissão de Marcos/Severo para Simá unir-se a Domingos Dari:

O velho preceptor sentiu a separação de sua educanda com veemência superior à capacidade de uma pena para exprimi-la. Com efeito, ao vê-lo desprender-se de seus braços, se diria, debaixo ainda em provança sobre a terra pelo anjo incumbido de recolher os justos à mansão da glória. Simá retirou-se entre lágrimas e bênçãos da humilde povoação de Santa Isabel, de desolada pela perda que sofria com a retirada do anjo; que por tanto tempo fizera a sua consolação e contentamento (AMAZONAS, 2003, p. 172- 173).

Temos assim a introdução de uma nova sensibilidade de vida para Simá. Ela não mais estará sob a tutela de seu pai espiritual, passando a viver sob outro ambiente cultural no qual atuará diante da sociedade do alto Amazonas: o sítio do Remanso.

Durante a convivência com frei Eliseu, esta índia:

Havia com a idade assumido toda a graça inerente às mamelucas: sua formosura e elegância a par da sua polidez e amabilidade constituindo se proverbiais, faziam-na importar originalidade naquela parte, ainda tão pouca apreciada do Grão-Pará. O que induzia a ser o Remanso incessantemente visitado por amadores, que a pretexto de observar as plantações e mais benfeitorias daquele sítio norma, iam cevar a curiosidade pela bela mameluca. Os brancos principalmente, afeitos a considerar uma bela indígena, ou mameluca, como um direito feudal, ressentiam-se da impossibilidade, que lhes importava a solicitude e prevenção de Severo a par da habilitação de sua filha para compreender a sua dignidade: e este ressentimento crescia de ponto a idéia de que era destinada para o tálamo de indígena (AMAZONAS, 2003, p. 173 – 174).

Desde os nove anos, quando chegou à missão de Santa Isabel, Simá vai, aos poucos, adquirindo uma maturidade na esfera espiritual e também no desenvolvimento de práticas culturais muito próximas ao universo cultural lusitano. Ela havia conseguido transitar pela sociedade eclesiástica do alto Amazonas, com tamanha desenvoltura tornando-se apreciada pelos homens brancos, bem como do amigo Domingos.

Já vivendo no sítio do Remanso, Simá começa a ter sonhos que trazem sempre a imagem de destruição do território amazônico. Quanto a esse aspecto, vale a pena trazer à tona descrição deste sonho:

Saiu com efeito a bela: mas não com aquela graça e radiante alegria, que a faziam supor o feliz anúncio do dia. Vinha envolta em um longo xale, com passos apressados, mas incertos, e maquinalmente dirigidos para o costumado posto. Sentada em seu banco, debruça-se sobre o encosto, e ao alvoroço dos pássaros cobriu ainda a cabeça por parte de seu xale. Um velho indígena de aspecto nobre e sereno, vestido simples, e asseadamente, não tardou também em sair. Ele dirigiu-se para a moça: mas em presença de seu estranho recolhimento parou, e depois de por algum tempo observá-la silencioso, retirou-se com cautela de não a perder de vista, e dando algumas voltas pelo jardim no intuito de espaçar o tempo (AMAZONAS, 2003, p.125-126).

É em meio a esse cenário que estarão pautadas as imagens dos sonhos de Simá. Elas denunciam um sentimento de destruição do sítio do Remanso. Instala-se no imaginário da índia a desgraça, o castigo por ela objetivar pertencer ao mundo branco. Mesmo com esta crescente imagem de mortes, devastações identificadas nos sonhos

de Simá, Marcos/Severo não dá crédito às palavras de sua filha, pois, sendo um índio destribalizado, deslocado de suas práticas culturais tão prementes no mundo indígena, ele não vê mais razão para tê-las como guia de vida no Remanso, já havendo passado pelo processo de cristianização.

Desse modo, o diálogo entre Severo e Simá serve justamente para evidenciar como esses jogos/rede de poder tomam conta do imaginário social de Severo a ponto de ele pôr em descrédito os ritos dos índios manau - grupo do qual fazia parte antes de migrar para o universo lusitano, sem ser totalmente aceito pelos portugueses que viviam no alto Amazonas. É nessa contradição que se desenvolve a conversa entre pai e filha, quando Severo afirma ser:

Mera impressão de um sonho, que como ele é natural que breve se desvaneça.

(Simá) – E então?

(Simá) – Mas que todavia se conserva tão viva, a me fazer temer!

(Severo) – Mas que sonho maldito foi este?

(Simá) – Como descrever um sonho? Sonhei com coisas horrorosas, mas tão confusas, como ordinariamente sói ser em um sonho: incêndios, devastações, mortes...

(Severo) – Incêndio!!!

E sua resistência aproveitou-lhe para aperceber de uma indiscrição. Haviam-lhe ocorrido as impressões de Xomana.

(Severo) – Mero sonho (continuou), completa improbabilidade.

E no intuito de distraí-la, disse-lhe apontando-lhe os passarinhos:

- Esqueceste o teu povo, sobre os quais efetivamente recaiu todo o prejuízo de teu sonho! (AMAZONAS, 2003, p.127).

Encontramos neste diálogo um campo de tensão cultural que se instala na voz das personagens Simá e Severo, ambas indígenas, mas que têm visões distintas sobre as interpretações dos sonhos da mameluca. Para Severo, não havia razão por que se preocupar com as alucinações de fogo sobre o Remanso, o índio destribalizado argumentava que:

Apenas na tresloucada cabeça de Xomana, onde, a se lhe dar crédito, há muito estaríamos assados, senão torrados! Nem mais palavra, pois a respeito de semelhantes disparates. Temos mais de que nos ocupar. Entretida com esses xerimbabos, não te apercebes de que o dia se adianta, e que não tardarão a chegar as visitas (AMAZONAS, 2003, p. 128).

Como fosse já um índio destribalizado, Severo não economiza nas palavras quando se refere à personagem Xomana. Depreciando-a com predicativos como “tresloucada”, o pai/avó de Simá chama atenção desta última para sair da situação de exaltação dos de sua tribo manau, ordenando que a mameluca estivesse atenta à festa que iriam oferecer aos moradores do Remanso. Como era uma personagem melancólica por natureza, o índio manau vê a necessidade de fazê-la amiga de laiá, uma massa corpórea:

Branca, como já dissemos: mas se conscienciosamente se pode chamar filha a filha de um português, mas com uma mameluca, porque isso deve olhar muito de perto da sua raça indígena... E pois sobre ela ser branca, era rosada, e tinha os olhos quase azuis; e os cabelos, perdendo a cor preta, tiveram alguma coisa louros: pela razão de que seu pai, o Sr. Calixto, não obstante ser português, era um completo louro (AMAZONAS, 2003, p. 132).

Nesse ponto, é conveniente lembrar que estamos trazendo todo esse contexto das personagens do romance em estudo na intenção de compreender o universo cultural no qual se insere Simá, personagem-título a que se filiam os demais agentes narrativos. Na passagem acima, observamos a caracterização de laiá, outra personagem em que corre nas veias o sangue português. Todavia, ela se diferencia de Simá, uma vez que esta última é chamada de mameluca, e laiá é nomeada de branca. Na verdade,

Seu nome era Clara: mas quase ninguém naquelas 20 léguas mais próximas o teria respondido a se lhe ter perguntado... E por isso, e pela cor rosada de Clara, não obstante o epidêmico país, eles a haviam chamado de Aiaiá, e por abreviatura ainda – laiá. – Este nome é em língua geral o da colhereira, linda ave ribeirinha, de uma cor equívoca entre branca e rosa, a qual se torna mais ou menos densa, segundo a idade, estação e lugar, sendo esta brava é quase encarnada, e domesticada quase branca. E és esta toda analogia que lhe achavam os indígenas para um tal pedido, e não porque, como porventura ocorra a algum engraçado, ela tivesse tão grandes beições, a assemelharem-se as espátulas, que ornam a boca da colhereira, e do que lhe provem o nome (AMAZONAS, 2003, p.132-133).

O percurso de Simá está, desse modo, ligado ao mundo cultural no qual laiá também vive e age sobre os rios Negro e Solimões. É uma espécie de contraste que encontramos entre Simá e laiá, mas são personagens que também se completam,

ajudam-se, principalmente no caso de Simá, pois essa tinha como principal característica a melancolia. Ao lado de laiá, esse sentimento é abrandado. Outro ponto de contato entre essas duas personagens é a questão materna, pois elas ficaram sem mãe ainda muito pequenas, sendo criadas pelos pais, respectivamente Marcos/Severo e o Sr. Calixto. Para ficarmos mais esclarecidos sobre o pai de laiá, é bom saber que ele:

Tivera uma medíocre fortuna: mas em compensação fora um homem sério, leal e probo: qualidades estas que, mais das vezes, explicam o motivo por que neste país, e com tal profissão, não é rico. Fora negociante, mas nunca mandara um cabo aos sítios, lagos, e praias comprar os produtos de encomenda alheia, nem para isso anoitecera e nem amanhecera no porto. Português em um país atrasado, não especulou em testamentos e tutelas... (AMAZONAS, 2003, p. 133).

Essa figura paterna é contrastada com a ausência do elemento materno, pois:

Criada sem a mãe desde a mais tenra idade, e afagada por um pai carinhoso, (laiá) pudera ter sido uma caprichosa insuportável, isto é, uma terrível malcriada: e todavia por exceção de negra era meiga, obediente, e modesta. Acostumada inapercebidamente ao tráfico doméstico, assumira com muita antecipação o governo da casa de seu pai, e com ele a bondade e doçura, tornando suave o serviço aos fâmulos e escravos, fazia com que eles de boamente se prestassem, pela satisfação de viver sob tão amável mando (AMAZONAS, 2003, p.135).

Se a mameluca Simá vivia sob o signo da melancolia, o contato com Clara lhes permitirá estar mais perto das práticas culturais dos portugueses, fazendo com que o sentimento de pertencer ao mundo luso se instalasse cada vez mais em seu imaginário social de uma índia manau. Toda essa questão encontra-se resumida, na seguinte passagem, onde podemos observar:

O encontro, conhecimento e amizade com Simá: amizade, que não tardou em tomar um caráter eminente pela harmonia que resultou do contraste dos caracteres, jovial de uma, e sentimental de outra. Como que criadas, e em procura uma da outra, um acaso providencial, as fizera enfim encontrar-se. Mas os velhos patrícios parece que haviam ajustado na última entrevista para reunirem-se na eternidade. Fiel e pontual, Sr. Custódio não tardou em partir também para a grande viagem: o que deu que a laiá preferisse abrigar-se à tutela de Severo, que tanto mais gostoso acolheu, quando com tão interessante

pupila proporcionava a mais conveniente amiga a sua filha: no que não se enganou: porque aquelas almas, como que se fundiram, para uma só contentar-se naqueles dois belos invólucros. Simá pensavam refletia com impressão, e comunicava a laiá, que discutia jovialmente, e acabavam por convir. A vida assumiu então para Simá toda sua importância e encanto: patenteou-se-lhe bela, lisonjeira, fascinadora; e ela sorriu-lhe (AMAZONAS, 2003, p.158).

Esclarecidos dessa situação de convívio entre Simá e laiá, e como a trajetória de vida da mameluca está atrelada ao imaginário lusitano, é bom nos debruçarmos sobre um dos principais capítulos do romance *Simá*, intitulado *Apresentação*. Nesta parte do texto, percebemos uma grande preocupação de Lourenço Amazonas em descrever, detalhadamente, todos os processos de trocas e negociações culturais efetuados no sítio do Remanso, quando Simá é apresentada à sociedade do alto Amazonas e o pedido de Domingos de Dari para casar-se com a filha de Severo.

É ponto de partida para o desenvolvimento dessa questão, a seguinte descrição:

Foi costume antigo no rio Negro, herdado dos indígenas, apresentarem os pais com solene formalidade, aos parentes, amigos e conhecidos a filha que chegava ao estado núbil: oportunidade em que, como que davam conta dos esmeros em sua educação, do bom natural e qualidades desenvolvidas em sua cultura, e ultimamente das prendas provenientes de sua aplicação e esmero... e Severo era indígena, e tão arraigado, quanto fanático por tudo quanto relativo à sua raça, para não obstante sua civilização, prescindir de semelhante formalidade; mormente quando outro, como ele tão genuíno, era o pretendente de sua filha. Se vê bem que tudo isto pouco acomodaria Régis, que bom ou mau grado tinha de presenciar o solene prometimento de Simá a Domingos: mas o velusco pelintra era bravo. Sofria sem desanimar, sostido por sua lastimosa fatuidade (AMAZONAS, 2003, p. 191-192).

Preocupado em fazer um inventário das práticas culturais dos habitantes do Remanso, Lourenço Amazonas narra a trajetória de Simá, enfocando os processos de contato entre ela e a sociedade do alto Amazonas. Como bem lemos acima, o escritor baiano descreve as atitudes mais peculiares do imaginário amazônico: a apresentação da filha de um grande plantador das drogas do sertão, mais conhecido como Severo. Mostrando a estrutura das trocas culturais dos índios manau, Amazonas é categórico em afirmar que:

Severo, mediante os recursos do mais abastado plantador do rio negro, isto é, com esmero e amanho, que lhe eram habituais, embora se não pudesse saber

onde e quando se havia tão bem habilitado. Tal era o objeto do geral entre sentimento, em que a crítica não podia deixar de aventurar-se, ditava em grande parte pela inveja. Assim sói sempre acontecer em situações e sociedades ainda mais polidas, onde a não ser ela, ou antes a maledicência na falta da espiuosidade, só ao silêncio incumbira a tarefa de preencher o tempo de uma espera (AMAZONAS, 2003, p. 192).

A cada linha escrita por Lourenço Amazonas no capítulo XIV, entramos nas grades de leitura sobre o universo cultural amazônico, caracterizando os sujeitos culturais inseridos no sítio do Remanso. Conforme aparece mencionado no trecho lido acima, o primeiro desses indivíduos é Severo – corpo narrativo a partir do qual emana toda vontade de pertencer ao sistema de vida da coroa portuguesa. Dona de uma ironia que deprecia o índio manau Marcos/Severo, a escrita do intelectual baiano tece uma séria crítica a forma de viver dos índios amazônicos. Esse discurso preconceituoso ganha mais força, ao sermos advertidos de que:

Não faltará, dizíamos, que salte nas pontinhas dos pés, de narizinho bem arrebitado, quase a tocar a testa, com a respiração sufocada, a dizer – que impotência! Que grosseria! Que brutalidade, a de permitirem-se escrever semelhantes imposturas! Isto é que se chama querer-se confundir uma senhora da cidade com uma selvagem do rio Negro ou Solimões (AMAZONAS, 2003, p.193 – 194).

Verifica-se mais uma vez, aqui, a avaliação do escritor baiano. Ele não economiza na ironia com que trata Simá, demonstrando um grande preconceito quanto às práticas ritualísticas dos índios manau. Ao relacionar a mameluca com as mulheres da sociedade de Grão-Pará, Lourenço Amazonas segue a mesma trilha de depreciação da cosmogonia dos nativos amazônicos. Tal forma de ver a vida dos habitantes do Remanso ganha mais dinâmica, no instante que:

Severo, tendo sua filha pela mão, apresentou-a aos circunstantes, dizendo: - Meus amigos, em falta de parentes que já não tenho, pois sois os únicos a quem me incumbe honra de apresentar minha filha, que me lisonjeio considerar habilitada a mais profícuo estado. As atenções, de que sempre a tendes honrado, dão-me a pensar dispensado menor encarecimento assim de meu esmero em sua educação, como de seu aproveitamento (AMAZONAS, 2003, p. 197).

As palavras de Severo traduzem o sentimento de admiração que ele tinha em

apresentar sua filha/neta à sociedade do alto Amazonas, atuando ainda como uma tática de sublinhar toda a tentativa de pertencer ao imaginário cultural dos lusitanos que moram nas imediações do sítio do Remanso. Em contraposição, temos a pena de Lourenço Amazonas que dirige todo o cenário de atuação das personagens indígenas e o contato destas com os brancos na festa de apresentação de Simá. É interessante, sob essa ótica, ler a descrição em que:

Era ocasião precisamente de se apresentar algum pedido à mão de Simá. Reinava silêncio, e com ele a ansiedade de ver apresentar-se o venturoso pretendente. O ato era imponente, o que importava a Domingos constranger-se a não serem os olhos de Severo, bem arregalados sobre ele como um incentivo à sua determinação. (AMAZONAS, 2003, p. 197).

À proporção que Lourenço Amazonas narra a história de vida da índia Simá, ele não perde a oportunidade de tecer comentários depreciativos sobre os demais índios que estão na festa de apresentação de Simá. Seu objeto de análise cultural, na passagem que acabamos de ler, é o índio Domingos que, segundo ao autor baiano:

Outro teria de antemão estudado um bem lisonjeiro e elegante discurso, ao som de cuja tirada disfarçasse o constrangimento: mas indígena, entendeu dever exprimir-se da maneira mais natural: e assim disse: - Simá nós nos apercebemos da vida amando-nos. Éramos crianças, e por isso o fazíamos, como irmãos. Hoje que se permite amar como esposa, ofereço-te a minha mão -. Tão ocioso, como cediço fora em encarecimento do enleio de Simá nesta situação solene, que uma só vez ocorre na vida da mulher, e na qual importarão todos os sonhos, e em que como a uma convergirão todos às criações da fantasia da donzela. Ela por toda resposta levantou os olhos para seu pai, que tomando a mão de Domingos uniu à sua, e cedendo-lhe o lugar, que até então ocupara a seu lado, disse para os circunstantes: - Meus amigos, o pedido que presenciastes de Domingos de Dari realiza os meus sonhos pela felicidade de minha filha. Eu vos rogo considerá-lo seu futuro esposo.

- Parabéns, parabéns – exclamaram todos (AMAZONAS, 2003, p. 197 - 198).

Descrito o pedido de Domingos de Dari a Severo para ter Simá como esposa, Lourenço Amazonas passará a descrever, com maior desenvoltura, as situações que envolvem as práticas culturais realizadas pelos índios manau no sítio do Remanso. Será um olhar mais detalhista sobre a vida dos índios amazônicos, porém não menos desprovido da reafirmação de estereótipos como “selvagens”, “tapuios” e “caboclos”. É

nesse tom de voz que aparece a afirmação:

Sente bem o leitor que alguma coisa roda também haveria constar de brancos tão-somente e estes os mais fátuos e pretensiosos; e que o assunto não seria outro, senão encarecimento de Simá, a crítica de Domingos, e a lástima da relaxação dos antigos costumes, da qual resultava o escândalo casar-se um indígena com uma mameluca linda, bela e por isso a mais apta para o desfruto dos brancos, brilhanturas estas que tiveram de ser interrompidas ao som repentino de um maracá, que captou todas as atenções (AMAZONAS, 2003, p. 200).

Os índios agora são vistos sob o ângulo dos brancos que faziam presente na festa de Simá. Com a crítica aos costumes do índio Domingos, Lourenço Amazonas abre um ciclo de informações que apresentam uma leitura sobre os ritos do imaginário cultural amazônico, narrando que:

Imediatamente foi a sala invadida por uma multidão de indígenas, no meio dos quais se recomendava a figura veneranda do pajé de Anori. Ele trajava penas com a riqueza costumada em suas maiores solenidades. Era de regular estatura e agradável aspecto, que suas cãs tornavam imponente e respeitável. Os indígenas, empenhados em obsequiar Severo por ocasião do prometimento de sua filha, haviam se proporcionado a concorrência do seu mais famoso pajé, para predizer-lhe a futura dita no estado, a que naquele dia se comprometia. Severo era bastante civilizado e suficientemente instruído para dar o menor apreço a semelhante impostura, mas condescendente com os de sua raça, ele compreendia a conveniência de tolerar, de respeitar mesmo suas apreensões, ou antes prejuízos, e semelhante condescendência não era o menor motivo da importância e prestígio (AMAZONAS, 2003, p. 201).

Simulando concordar com o imaginário cultural vivido pelos índios amazônicos, o intelectual baiano mergulha na descrição de corpos nativos como o pajé Anori. É um mapeamento das práticas culturais que compõem os ritos da vida indígena no Remanso. Em curso desta situação, há o cuidado, da parte do autor do romance em estudo, em colocar Severo como um homem civilizado e detentor de uma instrução a tal ponto de “tolerar” os processos de reflexão sobre os hábitos ritualísticos dos índios manau. Estamos, portanto, diante de um nativo que, mesmo sendo defensor do projeto português para escravizar os índios do alto Amazonas, como ainda guardasse o sentimento de pertencer ao mundo cultural dos índios manau, permite que o pajé Anori realize os rituais característicos dos manau.

Em face desse consentimento:

Todos se haviam colocado de maneira a formarem um semicírculo ante o cortejo de Simá. O pajé tomava posição no centro, e seguro do espaço que tinha para nele funcionar, tangeu seu maracá, andou em diferentes direções, descrevendo curvas, círculos e aspirais, no turno do que principiou a dançar, gesticulando cabalisticamente ao compasso do instrumento sagrado. Seu semblante principiou a animar-se com entusiástica expressão, seus olhos a cintilar de um brilho elétrico, todo o seu corpo tremer, como que convulsamente. Nesta estranha situação, ele parou voltado para Simá, após o que avançou em sua direção com olhos serenamente nela cravados... mas súbito tornou a parar, e após quase imperceptível movimento de surpresa, senão de horror, levou a mão à testa, indicando sofrer, pretextou incômodo, e pediu retirar-se (AMAZONAS, 2003, p. 201).

Partindo da descrição dos movimentos do corpo de Anori, Lourenço Amazonas traça, articula um fio de leitura preconceituosa sobre os rituais nativos. Apesar de trazer traços da vida dos índios manau, o intelectual baiano lança um olhar que busca descaracterizar todo o sistema cultural destes indígenas. Desse modo, os costumes dessa tribo amazônica são postos em xeque pelo desprestígio com que aparece narrado no romance *Simá*, conforme se verifica no trecho abaixo:

Pouca espécie pode isto importar a todos, atento que gesticulando de maneira tão descomunal, nada tão natural, quanto Xomana, que de princípio prevalecendo-se da atenção que todos davam o pajé, e por isso de todos despercebida, subira a uma cadeira, de onde atenta até ao menor movimento do pajé, não lhe escapou aquele de surpresa ao fitar Simá, o que levou a menear a cabeça desanimada e consternadamente. E se alguém, como ela, tão prevenido houvera seguido a pista do pajé, o teria visto no extremo de uma alameda subir a um pedregulho artificial, adrede para despenhar-se o jorro de uma cascata, e em seu cimo fitos os olhos nas estrelas, entoar sentidos, lamentosos cantos, acompanhados de seus maracás (AMAZONAS, 2003, p. 201 - 202).

Uma angulação que facilita apreender a dinâmica do conjunto do romance *Simá*, tal como se apresenta aos olhos do autor, é dada pela visão que Lourenço Amazonas tem sobre os corpos dos nativos que estão na festa realizada na casa de Severo. Quando identificamos a presença do adjetivo “*lamentosos*”, conseguimos interpretar a forma com que o autor baiano se debruça sobre os ritos e práticas dos manau: um olhar

etnocêntrico que se preocupa em rechaçar quaisquer atos empreendidos por personagens indígenas como o pajé Anori, Domingos, Xomana, Simá e Severo.

É possível dizer que toda essa trajetória de Simá dentro do XIV capítulo pode ser resumida na fala de Loiola, quando ele assim se pronuncia:

Ora, a vista do que aqui acaba de passar-se, isto é, da ridícula farsa do pajé, convirá o Sr. que fácil me será impingir ao crédulo missionário que Severo, que ele conhece aferrado aos costumes da gente de sua raça, teve a ocorrência de fazer casar sua filha com todas as formalidades do antigo gentilismo, e conseqüentemente convirá na facilidade de induzi-lo a mandar recolher Simá à casa de Oração, para submetê-la a exercício penitenciais, instrução de doutrina e ultimamente casá-la na conformidade dos cânones (AMAZONAS, 2003,p. 216).

Os pronunciamentos de Loiola são direcionados pela postura etnocêntrica de Lourenço Amazonas. No fundo desta atitude, é visível a intenção de depreciar todos os rituais dos índios manau que estavam na festa de apresentação de Simá no sítio do Remanso. A trágica trajetória dos índios manau, a partir do XX capítulo, é conduzida para a morte dos índios que objetivavam migrar para o imaginário lusitano. Tal procedimento começa a ser visto na seguinte descrição:

Régis acompanhou Loiola a seu domicílio, de onde segundo haviam concertado no Remanso, principiaram a propalar que Domingos chegara conduzindo a mulher, com a qual se havia casado no nas mãos do pajé de Anori com todas as cerimônias do culto gentílico: o que casou tanta surpresa na povoação, que se teriam apercebido aqueles a quem afetava semelhante aleivosa, a não terem passado quase todo dia recolhidos, e entregues ao sono em restauração da noite que perderam na viagem. A cada canto das ruas estava-se seguro de encontrar turmas de brancos, quer portugueses, quer crioulos, discutindo, ou antes murmurando da maneira mais animada e ressentida. Tais haviam, que se levavam a lamentar a mudança dos tempos, a relaxação dos costumes, em vista de já permitir-se um tapuio casar-se com uma tapuia, ou mameluca, que por sua beleza devia ser reservada para desfruto dos brancos! E o mais curioso era, que tais brilhanturas se permitiam muitos mesmos, dos que haviam assistido à festa do Remanso! Assim se estendia naquele tempo a respeito dos indígenas! E hoje! Não obstante o lapso de um século! (AMAZONAS, 2003, p. 307).

Com este olhar que deprecia os costumes, os ritos de vida de Domingos e o

pajé, Lourenço Amazonas centra-se em encaminhar os últimos passos de *Simá* diante do imaginário amazônico. Estarão em voga as táticas de narrar os tensos meandros da Revolução de Lamalonga que se trava entre os índios e os europeus que habitavam as terras amazônicas. Desse modo, o procedimento de escrita adotado por Amazonas se inscreve na mesma direção do genocídio dos nativos, pois aqueles que atuam dentro do romance *Simá* serão todos castigados por quererem pertencer ao mundo dos brancos. Especialmente, a mameluca Simá.

O presente capítulo ***Fronteiras do Literário: cartografias culturais da Amazônia em Simá (1857)*** caminhou no sentido de conhecer a poética do intelectual Lourenço da Silva Araújo Amazonas, analisando na estrutura romanesca de *Simá* o olhar etnocêntrico lançado por este escritor sobre os índios manau do alto Amazonas. Foi possível, outrossim, fazer um mapeamento do enredo deste primeiro romance amazônico produzido por um intelectual brasileiro, oportunidade em que identificamos as relações de contato interétnico entre os índios manau (Marcos/Severo, Simá e Domingos) e europeus como Régis, Loiola e Frei Raimundo de Santo Eliseu.

A partir de seu deslocamento físico pelos rios Negro e Solimões, Lourenço Amazonas cartografa, por meio das malhas da narrativa literária, as estruturas de sentimento vivenciadas pelos índios manau no processo de contato com os portugueses instalados no território do alto Amazonas. Tais sentimentos são trazidos pelo olhar etnocêntrico que se dissemina pelas páginas do romance histórico *Simá*.

Quando mapeia as (v) idas dos índios manau e descaracteriza os movimentos de resistência cultural oferecidos por estes índios contra os lusitanos, Lourenço Amazonas elege o romance enquanto forma cultural que lhes permite narrar as relações interétnicas e lingüísticas da Amazônia colonial na mesma lógica do olhar etnocêntrico que constrói a imagem do índio como *outro* cujos corpos necessitavam ser disciplinados pelo imaginário cultural europeu. É com esta atitude etnocêntrica que o escritor baiano narra as alteridades dos índios amazônicos, partindo das grades de leitura do IHGB, lugar de onde lê e representa a Amazônia brasileira, como bem poderemos analisar no próximo capítulo que integra esta dissertação, cujos fixos argumentativos se ligam a partir da discussão sobre a literatura, fronteiras e lingua (gens) do alto Amazonas dentro da estrutura romanesca de *Simá*.

LOURENÇO AMAZONAS: DAS JANELAS DO INSTITUTO HISTÓRICO GEOGRÁFICO BRASILEIRO ÀS LETRAS DO ROMANCE *SIMÁ*

2.1 CARTOGRAFIAS NARRATIVAS DA AMAZÔNIA

É o movimento de desejo que se pode ler nas entrelinhas de *Simá – romance histórico do Alto Amazonas*, publicado por Lourenço Araújo em 1857, como uma espécie de resumo explicativo, de caráter histórico, geográfico e literário, de suas teorias culturais sobre a Amazônia.

Esse intelectual baiano, que lança mão da narrativa como um aparato cultural para escrever a história nacional, debruça-se sobre o passado para, pela constituição do processo de fusão racial e cultural entre índios e portugueses, reafirmar/endossar o projeto europeu no imaginário da Amazônia e dos amazônidas que aparecem estigmatizados na cadeia identitária da ficção brasileira.

Trata-se, portanto, de um escritor/tradutor que se quer participante do imaginário amazônico, que endossa a visão etnocêntrica, que aspira a “ajudar” a Amazônia encontrar a si mesma. Ou, para dizer de outro modo, estamos diante de um gesto, por parte de seu autor, de intervenção no debate intelectual que se trava desde sempre, na Amazônia, sobre quem somos, questão essa inaugurada ainda no século XVI, por Gaspar de Carvajal, entre outros, em seus escritos sobre a região amazônica e seus habitantes.

Os desdobramentos dessa escrita seriam visíveis no grande número de produções que surgem sobre a interpretação do espaço amazônico, enfocando as questões culturais que trazem a projeção de um olhar preconceituoso sobre os sistemas de vida dos índios que navegam pelos rios da Amazônia Sul/Ocidental. Nesse sentido, a obra de Lourenço Amazonas filia-se às grandes teorias interpretativas do Brasil. Por isso:

Os passos que levaram à fundação do IHGB em 1838, interessa-nos recolocá-lo na tessitura social que permite entender a criação de uma instituição cultural nos moldes de uma academia, como aquelas próprias do iluminismo, tendo contudo como projeto traçar a gênese da nacionalidade brasileira – preocupação particular à historiografia do século XIX... Herdeiro de uma tradição marcadamente iluminista e vincado como tal por seus membros, o instituto propõe-se a levar a cabo um projeto dos novos tempos, cuja marca é a soberania do princípio nacional, enquanto critério fundamental definidor de uma identidade social. Mas como conciliar o ideal iluminista supranacional da república das letras com a necessidade de fundamentar historicamente o projeto nacional, construindo seus mitos e representações, porém dando-lhes um estatuto de objetividade e evidência fundados na própria história?¹⁶

As idéias trazidas por esta passagem servem para pensarmos o papel exercido pelas instituições administrativas na escrita da história nacional, incentivando uma ampla produção de textos de toda índole. No centro das pretensões dessa atitude, encontra-se o desejo de acentuar uma concepção da história do Brasil pelas grades de leitura do poder oficial. É produzido um olhar que busca apagar, aos poucos, a diversidade de culturas indígenas existentes nas extensas faixas de terra do território

¹⁶ GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. *Nação e Civilização nos Trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico e o Projeto de uma História Nacional*. Disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/26.pdf>. Acessado em 15 de fevereiro de 2009.

brasileiro, colocando numa mesma linha de interpretação ritos e sensibilidades culturais que são, marcadamente, distintos. Essa tática insere-se dentro do projeto etnocêntrico que grafa nas malhas das manifestações literário-culturais da época colonial termos como tapuia, caboclo como se eles fossem capazes de dar conta da grande diversidade de índios que vivem nas regiões culturais do Brasil.

Simula-se um abrir de portas à multiplicidade, quando, na verdade, materializa-se, na escrita, o processo de apagamento das alteridades dos índios tanto nas fronteiras do território brasileiro quanto nas malhas da narrativa literária. Para pensar nos moldes propostos por Michel de Certeau, estamos diante de uma operação historiográfica¹⁷, que irá nominar os sistemas de vida daqueles que habitam as zonas culturais dos trópicos amazônicos. Será uma qualificação tecida na letra da narrativa, das crônicas, dos relatos de viajantes e/ou naturalistas, estrangeiros, portugueses e brasileiros que entram nos rios e becos da floresta amazônica para construir/endossar uma imagem sobre os “exóticos” e “selvagens” índios, desprovidos de civilização e religião, como bem se preocupam em caracterizá-los no controle do imaginário do romance, por exemplo. É, portanto, com essa postura de escrita que Lourenço Amazonas olha para os índios manau representados nas fronteiras da letra de *Simá*.

Sabedores dessa questão, a proposta de reflexão para este capítulo é apresentar uma leitura aberta sobre os procedimentos de escrita usados por Lourenço Amazonas para imaginar as fronteiras do Amazônia no romance *Simá*.

2.2 IHGB – A JANELA DA HISTÓRIA NA LETRA DE LOURENÇO AMAZONAS

O lugar de que Lourenço Amazonas produz seus trabalhos sobre a Amazônia brasileira é muito bem marcado: sua experiência de letrado que escreve sob a rubrica do IHGB. Essa afirmação constitui um caminho para entrarmos nas fronteiras da Amazônia representada no romance *Simá* - uma forma cultural que atua na lógica na

¹⁷ CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2006.

formação de atitudes, referências e experiências imperiais¹⁸ no Brasil. É possível ler, com esta chave interpretativa, boa parte da concepção de história nacional que:

Vem apontar na direção à materialização deste empreendimento, que mantém profundas relações com a proposta ideológica em curso. Uma vez implantado o Estado nacional, impunha-se como tarefa o delineamento de um perfil para a “Nação brasileira”, capaz de garantir uma identidade própria no conjunto amplo das Nações, de acordo com os novos princípios organizadores da vida social do século XIX... É, portanto, a tarefa de pensar o Brasil segundo os postulados próprios de uma história comprometida com o desvendamento de gênese da Nação que se entregam os letrados reunidos em torno do IHGB. A fisionomia esboçada para a Nação brasileira e que a historiografia do IHGB cuidará de reforçar visa a produzir uma homogeneização da visão de Brasil no interior das elites¹⁹.

A proposta ideológica a que a passagem acima faz menção são as estratégias usadas pelo IHGB para construir um conjunto de imagens poderosas sobre a pátria brasileira. É desse modo que os espaços vão sendo alterados, por que não dizer, produzidos geográfica e culturalmente no modo com que o aparato narrativo articula-se com as redes/relações de poder envolvidas na produção das teorias de interpretação sobre o Brasil. Com o objetivo de explorar melhor essa discussão sobre o controle do imaginário a partir da narrativa, é importante levar em consideração os apontamentos teórico-metodológicos apresentados por Edward Said, para quem, é necessário compreender a retórica que está por traz das:

Idéias de levar a civilização a povos bárbaros ou primitivos, a noção incomodamente familiar de que se fazia necessário o açoitamento, a morte ou um longo castigo quando “eles” se comportavam mal ou se rebelavam, porque em geral o que “eles” melhor entendiam era a força ou a violência; “eles” não eram como “nós”, e por isso deviam ser dominados (SAID, 1995, p. 11-12).

Entrar nessa trama cultural significa deixar de lado nossas concepções binárias de encarar o objeto de pesquisa de modo a nos desprendermos de velhas amarras como as estruturas compactas com que trabalhamos no meio acadêmico. Talvez assim

¹⁸ SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. Tradução Denise Bottman. Companhia das Letras, São Paulo, 1995.

¹⁹ GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. Nação e Civilização nos Trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico e o Projeto de uma História Nacional. Disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/26.pdf>. Acessado em 15 de fevereiro de 2009.

conseguimos entender, não por completo, mas identificar as marcas sutis do discurso etnocêntrico dentro do romance amazônico e problematizá-las com a finalidade de verificar seus reflexos na fabricação de espaços e tempos da Amazônia brasileira.

Ora, a representação deste olhar dentro do contexto colonial dos trópicos amazônicos implica, de fato, a criação de um *novo sentido no tempo, como um lugar do espaço*²⁰. É nesse momento que Lourenço Araújo assume a pena para narrar sua experiência do contato imperial entre os portugueses e índios amazônicos, pondo-se o escritor baiano sob a curva da letra lusitana para grafar nas páginas do romance *Simá* a mesma lógica etnocêntrica que deprecia o *outro*. Este outro, no caso, são os índios manau.

Em *Roteiro da Viagem da Cidade do Pará até as últimas colônias do Sertão da Província (1768)*, obra produzida por José Monteiro de Noronha, Antonio Porro tece alguns esclarecimentos sobre os índios manau, de forma que é importantíssimo observar a teia histórica envolvida no processo de formação e desaparecimento desses índios do imaginário cultural amazônico. Leiamos, então, as palavras do pesquisador, quando nos adverte que:

Na margem austral do Rio Negro continuada de Moreira até Tamar faz barra, superior a Moreira quatro léguas, o rio Ararirá, no qual habitaram antigamente os índios da nação Manau, cujas populosas aldeias, principiando deste rio, ocupavam uma e outra margem do Negro e dos rios que lhes são colaterais até a ponta inferior da ilha Timoni. Os Manaos foram poderosos e igualmente valiosos e mui inclinados ao vício da antropofagia. No estado de sua infidelidade (paganismo) acreditavam, como uma espécie de maniqueísmo, que havia dois deuses: um chamado Mauari, autor de todo o bem, e outro, por nome Saraua, autor de todo o mal. Depois de reduzidos à fé católica romana e estabelecidos nas povoações, que hoje são Vilas e Lugares, a sua língua sempre foi e é, nelas, a mais comum, e não a da nação Chapuena²¹.

Com a passagem acima, Porro abre um campo de informações acerca da formação de um olhar sobre os índios manau como sujeitos culturais marcados pelo sentimento de resistência diante do projeto português de dominar os territórios

²⁰ Faço uso desses termos tendo por base os apontamentos de Sandra Jatahy Pesavento, quando ela discute a obra de Sérgio Buarque de Holanda na construção do Brasil. No caso deste trabalho, essas expressões estarão voltadas à compreensão do espaço e tempo amazônicos como uma invenção do discurso produzido pelo IHGB sobre as populações dos trópicos.

²¹ <http://books.google.com.br/books>. Acessado em 20 de março de 2009.

amazônicos. O emprego do verbo (foram) no passado indica a construção de uma trama histórica sobre os índios manau, quando estes aparecem representados nas produções artísticas que tematizam o universo amazônico. Lêem-se, ainda, indicações pontuais quanto aos aspectos religiosos e lingüísticos dos manau, índios que vivem experiências de embates e trocas culturais com o mundo europeu. Outro pesquisador que faz alusão aos índios manau é José Ribamar Bessa Freire, para quem:

As notícias mais seguras sobre os Manaó são do século XVII. Eles são chamados no relato de Acuña de Managús e Amanagús e trocavam com os Ybanomas e Yurinaguas adornos de ouro, obtidos em outras regiões, por ralos de mandioca e de redes. Mais tarde (1686), outro jesuíta, o padre Samuel Fritz, confirma informações e fornece mais detalhes. Os Manaó constituíam um grupo étnico mais importante da área das duas margens do baixo rio Negro, desde a foz do rio Branco até a ilha Timoni. No momento da invasão colonial pareciam estar em pleno processo de expansão territorial em direção ao Oeste, espalhando-se pela região do rio Japurá. Sua população foi estimada, já decrescida após os violentos choques armados com os portugueses no século XVIII, em mais de 10 mil almas²².

Considerando esta especial atenção de Bessa Freire ao imaginário cultural dos manau, não só pelo cuidado com que trata a questão dos documentos confeccionados sobre esse grupo étnico, é possível pensar os fluxos de obras produzidas sobre os manau na intenção de torná-los um grupo cultural desprestigiado, ou mesmo como se eles não tivessem oferecido resistência alguma aos portugueses instalados na região amazônica.

Em *Simá*, esses índios são colocados no jogo/rede de poder que os nomeiam de “infelizes”, “incultos”, “bárbaros” por não “aceitarem”, passivamente, a imposição do sistema de vida etnocêntrico que se instala nos discursos de intelectuais como Lourenço Amazonas. Quando nos referimos às redes de poder numa das linhas acima, estamos pensando o texto enquanto um lugar onde se tornam presentes os processos de imposição do olhar sobre o corpo do índio, bem como o descrédito de suas práticas ritualísticas e seus processos de trocas lingüísticas realizadas nas mais diferentes instâncias de produção do saber sobre a sociedade amazônica.

²² FREIRE, José Ribamar Bessa. *Bares, Manaós e Tarumãs*. IN: *Amazônia em cadernos, História em Novos Cenários*, n 23, v.2, Manaus, Universidade do Amazonas, Museu Amazônico, 1993/1994. p.159.

Vamos, agora, aprofundar a leitura da obra de Lourenço Amazonas, sintetizando, através da evidência de alguns trechos fundamentais, qual é a imagem e o lugar de que parte o intelectual baiano para depreciar/desmantelar os processos de resistência oferecidos pelos índios manau aos lusitanos. Ao mesmo tempo, procuramos evidenciar a trama complexa e heterogênea das relações culturais experimentadas pelos sujeitos do discurso narrativo - prenes de sentido para compreendermos as representações de um olhar etnocêntrico lançado sobre o romance como um espaço onde se domina e se faz obedecer ao controle do imaginário amazônico. Ou, como bem enfatiza Silvina Carrizo:

São estas razões que nos levam a entabular conexões entre uma idéia de nação com uma forma narrativa que a propaga; são paralelamente, estas mesmas questões que nos fazem refletir sobre a possível não-homogeneidade de cada escritor romântico. Assim, a missão patriótica os reúne, a vocação literária os fomenta. Contudo, os mundos textuais podem efetuar graus diferenciais de apreender a nação, sem que isto implique rupturas; estas, desde princípio, não podem ser acentuadas dada a força da missão que os escritores devem levar a cabo (CARRIZO, 2001, p. 30).

Na leitura complexa do romance *Simá*, emerge uma Amazônia organizada discursivamente em dualidades: a primeira, mais geral, mas não menos definida desde o aspecto político-social, é aquela que contrapõe o bárbaro ao civilizado, retomando a divisão clássica inaugurada pelo olhar etnocêntrico, e a segunda é a entrada do mundo amazônico no palco da modernidade do século XIX, com o levantamento dos vestígios das práticas culturais dos índios manau como uma tática narrativa alicerçada no projeto de escrita da história nacional que apaga do imaginário brasileiro línguas, costumes e rituais que caracterizam o universo étnico dos índios amazônicos.

O discurso da narrativa de Lourenço Amazonas caminha por uma vereda que rotula, apaga susceptibilidades históricas, de forma a não suavizar o olhar preconceituoso sobre quem é o outro. Esse outro são os índios que, de acordo com o escritor baiano, precisam ser cristianizados, além da necessidade de eles falarem outra língua para que fossem considerados homens de “bem”. Essa migração para outro sistema lingüístico (a língua portuguesa) os habilitaria a se deslocar na cadeia administrativa do comércio nas margens dos rios Negro e Solimões – espaços onde a narrativa se desenvolve, com a apresentação de um complexo e rico sistema de

representação cultural que atua, dentro das fronteiras do romance, como tática para imaginar um território: a Amazônia brasileira.

A afirmação feita acima abre um ciclo de leitura para entendermos, com maior profundidade, quais são as funções cotidianas dos rios amazônicos sobre o imaginário cultural dos habitantes das fronteiras do romance do intelectual baiano que ora estudamos. Para desenvolver uma argumentação nesse sentido, é bom analisar a representatividade com que os rios Negro e Solimões atuam nos processos de (v) idas e vindas das personagens que transpõem as fronteiras da comarca cultural do Tapera, quando:

Cessara o canto, e o eco ainda repercutira nos fundos dos vizinhos bosques, sem que nossos homens tivessem tornado de seu pasmo. Porquanto atentos à prática, não viram desde muito uma pequena igarité, que buscando os remansos para evitar a corrente, subia rapidamente o rio, deslizando-se por cima da água, como uma flecha, que deparada nos ares, se inclina para um, já para outro lado, segundo as refegas do vento, que a açoita. Dita igarité era pequena, airosa, sem tijupá, envernizada, da cor da própria madeira, equipada a quatro remos por banda, e governada a jacumã, dirigido por um indígena ancião, na expressão de cuja fisionomia se poderia ter atento ler desdém, astúcia, e malignidade (AMAZONAS, 2003, p. 91).

Esta descrição faz parte do primeiro contato de Régis com o índio Domingos, que, movido por um sentimento lírico, compõe um poema-canção para sua amada Simá. Em meio a essa situação de adoração à imagem de Simá, desenvolve-se uma meticulosa catalogação dos espaços e das práticas cotidianas do homem amazônico. Essa atitude constitui, pois, um dos fundamentos para a construção de um ciclo de leitura sobre o papel que os rios exercem perante o imaginário cultural dos ribeirinhos que navegam pelas águas do rio Negro.

O que também caracteriza a escrita de Lourenço Amazonas é a ênfase na figura do barco – principal meio de transporte usado pelos índios manau em seus deslocamentos entre os sítios do Tapera e Remanso. O barco é, assim, um lugar a partir do qual o imaginário cultural amazônico se encontra cartografado no romance *Simá*, como podemos ler na passagem seguinte:

Assentado no paneiro ia um jovem indígena, vestido asseadamente. Sua expressão era serena, reflexiva e simpática. Podia-se-lhe notar algum enfado

(naturalmente da demora a chegar). Ele buscava entreter-se, já fumando em um rico e longo cachimbo, já cantando alguma coisa de seu improviso. A igarité, para poupar a dificuldade de romper a corrente, havia buscado o remanso abaixo da saliência sobre a qual se achavam os nossos interlocutores, passada a qual, chegada ela a correnteza, largara o indígena o cachimbo, cheirara uma flor, que prontamente atirara à corrente, cantando o verso (AMAZONAS, 2003. p. 92-93).

O texto mostra o palco de enfrentamento onde se lançam as bases das práticas cotidianas humanas nos rios amazônicos: a igarité. Embora seja feita uma descrição das atitudes do indígena (sereno, reflexivo), é possível compreender que o foco da cena narrativa recai sobre as dinâmicas culturais que envolvem a figura do rio como meio de comunicação entre os ribeirinhos da Amazônia. A cada movimento da igarité sobre o rio, abrem-se possibilidades de conhecer a densa floresta amazônica, que aparece descrita na cadeia narrativa:

A igarité, repelida pela corrente, afastou-se para ao meio do rio em demanda de outros remansos, e seguiu danosa rio acima como se debalde que fora a natureza o fizera tão impetuoso. Os indígenas puxavam os remos com hercúleo esforço, determinados, não só pelo empenho de chegar quanto antes ao destino como porque se aproximava às 8 da manhã, até quando tinham de alcançar certo ponto para atracar a terra, e tratar de almoço (AMAZONAS, 2003, p. 92).

As margens desses rios servem de lugar social para discutir a geografia, a história dos manau, representados em *Simá* pela trajetória de vida do índio Marcos. É sobre essa personagem que o olhar etnocêntrico de Lourenço Amazonas vai se movimentar no desejo torná-la civilizada, com a mudança de nome para Severo como metáfora do processo de cristianização dos índios manau, bem como a dizimação deles do mapa geográfico da Amazônia colonial.

Essa Amazônia, que se define territorialmente nas andanças de Marcos/Severo pelas fronteiras do romance *Simá*, está a miúdo colocada no “castigo” dado pelos portugueses aos índios manau que lutavam, resistiam à presença lusa no mundo amazônico. Eles, o lutador povo manau, que historicamente construíram estratégias de resistência à invasão portuguesa de suas terras, são representados pelas personagens Mabbé, Bejari e Dedari – três índios que se colocam de forma veemente contra Régis e Loiola – representantes do poder político português que atuavam enquanto líderes dos

índios de Lamalonga e Caboquena, respectivamente. Estes lugares constituem um emblema sobre o qual se identifica o registro cultural das lutas realizadas pelos manau na formação do imaginário amazônico, tanto que a inserção de um olhar sobre esses espaços não é, de modo algum, inocente, pois esta localização faz parte dos procedimentos de controle do discurso sobre os índios mais resistentes à empresa colonizadora portuguesa.

Como fossem inimigos ferrenhos dos portugueses, os três índios atuam no pólo da resistência à escravidão dos manau, não medindo esforços para realizar uma revolução que os retirasse sob o jugo do colonizador. Esses índios têm consciência de, em seus imaginários sociais, toda carga depreciativa posta em circulação pelo homem branco, na intenção de fazê-los escravos dentro de sua própria terra. Tal condição humana permite-lhes articular um sentimento de recusa aos conceitos advindos da esfera portuguesa, sem, contudo, impedir que suas trajetórias narrativas estivessem ainda mergulhadas na lógica de ratificação do ideário luso. São, portanto, personagens tecidas no movimento de tensão²³ cultural, tensão essa vivenciada dentro da própria estrutura social dos índios que vivem nas margens dos rios amazônicos.

Para que o leitor deste trabalho tenha noção dos pólos de resistência cultural instalados na narrativa *Simá*, transcrevemos algumas passagens que trazem as falas das personagens nativas, pois esses pronunciamentos são de suma importância para identificar o olhar etnocêntrico que se faz presente também na voz dos índios que têm a proteção do mundo lusitano, e aqueles sobre cuja atitude recai o projeto de resistência ao imaginário português. Desse modo, o capítulo VI, intitulado *A Conjuração*, será o ponto de partida para entendermos os costumes que dirigem a vida do índio manau Mabbé – um dos principais que eram contra a presença portuguesa no mundo amazônico, nas suas idas e vindas pelos rios Negro e Solimões. É neste cenário que aparece a seguinte descrição:

Duas vezes no dia, é costume atracarem as embarcações a terra para dar ordem à reflexão, quando se viaja no alto Amazonas: uma às oito da manhã

²³ Entendemos a palavra tensão no sentido de que as relações sociais estabelecidas entre os índios manau e os portugueses estão em constante estado de fugas e retornos, demonstrando o sentimento de trocas culturais experimentadas pelos sujeitos da linguagem amazônica com o imaginário cultural europeu encontram-se espalhados pelos os territórios amazônicos às margens dos rios Negro e Solimões, espaços representados na cadeia narrativa de *Simá*.

para o almoço, outra à uma da tarde para o jantar: e uma vez varada a embarcação na praia, começa um afã, que não importaria menos de um trabalho, mas que os indígenas convertem em plausível diversão. Então dividido em turmas, dão-se à caça, outros à pesca, outros fazem fogo, armam moquéns, e entretanto o que se há de almoçar, ou jantar, passeia ainda muito a seu incômodo, na densidade do bosque, e no fundo do rio: mas não há cuidado; porque antes que nas panelas a água tenha fervido, o que nelas se deve cozer já está ao lado (AMAZONAS, 2003, p.93).

Identifica-se, na passagem acima, um olhar que procura analisar as práticas culturais do lugar onde se desenvolvem as formas de trabalho dos nativos amazônicos. Notamos, ainda, que o sujeito enunciativo busca, através do imaginário social, rastrear os caminhos das experiências de vida identificadas na sociedade do alto Amazonas. Ele traça, portanto, uma linha temporal que visa a investigar, ou melhor, fazer um inventário completo sobre os ritos e práticas realizadas pelos índios manau. Nesse mapeamento, percebe-se um olhar que examina o sistema de trabalho executado por estes nativos como uma estratégia de dominá-los a ponto de transformar as dinâmicas culturais de que os manau se revestem na realização das táticas de sobrevivência no mundo amazônico. Sem dúvida, o olhar etnográfico toma mais corpo e ganha em dinâmica:

A igarité seguiu por cima da floração, determinada por submersos cachopos, voltou por entre penedos que em distância, pareciam unidos, a não formarem mais do que uma muralha de pedra, e surgiu em um lagamar espaçoso, terminado em uma linda praia de branca areia, onde varou. A gente saltando em terra, distribuiu-se pelos diferentes afazeres, que demanda o afã do almoço. Qual acende o fogo e arma moquéns, qual do próximo regato conduz uma água límpida e refrigerante, qual em contribuição põe o mato, qual o rio, onde a frecha certa vai alcançar tanta a paca e o nambu, como surubim, o tambaqui, e o delicioso tucunaré (AMAZONAS, 2003, p. 94).

Há um olhar que se debruça sobre o cenário onde navega esse barco que leva sujeitos culturais ainda não nomeados, mas que os identificamos na passagem seguinte:

O Velho Jacumá se fizera cargo do rancho de seu jovem passageiro, o qual assentado em um banco de musgosa pedra, se não com rigorosa configuração, ao menos com toda comodidade de um sofá, distraído de quanto em redor de si se passava, pois não atentava ao alvoroço, com que os indígenas alardeavam a

caça e pescaria, que apresentavam, nem a festa, com que aplaudiam as contorções de um enorme tatu, que se assava a um moquém, parecia de si mesmo esquecido. O Jacumá, tomando um tição, pegou no cachimbo, que ele tinha na mão pelo extremo do taquiri: do que apercebido, dispõe-se a fumar: mas o velho em lugar de lhe aplicar fogo, fitava-o com expressão equívoca entre a lástima, e a mofa, do que contudo não percebido, fez um movimento com o cachimbo para facilitar a aplicação do fogo (AMAZONAS, 2003, p.94).

Lendo essa passagem, podemos identificar que a intenção de Lourenço Amazonas é apresentar uma leitura sobre a vida de nativos que vivem no imaginário cultural amazônico. Um exercício de olhar que se espraia pelas formas de representar os índios manau de forma pejorativa, colocando-os como agentes sociais arredios. A teia cultural estendida sobre o universo dos manau assume uma configuração mais incisiva e direta, à medida que Mabbé e Domingos começam a discutir os rumos de atuação do mundo português nas margens dos rios amazônicos, com a introdução do sentimento de individualidade sobre os índios que habitavam o alto Amazonas. De outro lado, as falas desses dois índios figuram na esfera do olhar etnocêntrico que dirige todo o trajeto cultural do escritor baiano. Eis os discursos onde encontramos a disseminação desse olhar:

(Mabbé) Nem de tal te ocupes. Por ora senão o Jacumá de que te quiseste servir para ir ao Remanso: e em todo tempo e qualquer parte Domingos de Dari não se descobrirá diante de um principal, se não por efeito dessas atenções e civilidades que o tornam tão recomendável entre os Manaus. Senta-te, pois, almoça e honra o teu Jacumá, admitindo-o a tua mesa.

E o velho pôs-se a servir almoço, durante o qual trocaram alguns propósitos acerca de uma revolução, que dizia Domingos, não podia ter lugar por inconveniente e extemperança; e o velho que sim: porque inconveniências, extemporaneidades, injustiças, e absurdos, tudo se esvaecia em presença de uma consideração superior a outra qualquer, qual - a primitiva independência dos indígenas (AMAZOMAS, 2003, p. 96).

Num primeiro ângulo desta passagem, é visível um sujeito que tem consciência da condição em que vive: um índio desprestigiado diante da sociedade do alto Amazonas. O que chama atenção é que esse desprestígio surge dentro mesmo do mundo indígena, pois tanto Mabbé quanto Domingos pertenciam ao imaginário cultural dos índios manau. Entretanto, eles se diferenciam pela forma com que articulam suas

práticas de sobrevivência com os lusitanos que habitavam a floresta amazônica. Enquanto Mabbé defendia a realização de uma revolução para expulsar os portugueses das terras amazônicas, Domingos exercia uma resistência a esse posicionamento, uma vez que vivia sob a proteção dos lusos, não podendo colocar-se contra aqueles (portugueses) que lhes trouxeram uma “civilização”. Essa segunda personagem, mesmo sendo indígena, endossa o olhar etnocêntrico que rotula e discrimina o sistema de vida dos índios manau. Não é à toa que afirma:

O Conselho dos Principais decidirá (retorquiu Domingos) decidirá se é quando e a corte de Portugal se há tornado todas concessões e favores para conosco, quando se nos há abolido a qualidade de escravos, quando somos entregues a nosso livre-arbítrio, quando nosso país é elevado a honrosa categoria, que nós em todo tempo, e sob essa ação do fero arbítrio nos havemos arrastado na escravidão e aviltamento, havemos de invocar um pretexto tão especioso, quanto injustificável, como uma escravidão, que já não existe, para correspondermos com ingratidão atos que só a piedade, e justiça, até hoje, desconhecidas em Portugal, podiam ter ditado (AMAZONAS, 2003, p. 96).

Colocando nas atitudes do índio Domingos um forte apego ao imaginário luso, Lourenço Amazonas intenta dismantelar/desconstruir os processos de resistência cultural envidados pelos índios manau no alto Amazonas contra os portugueses que ali viviam. A narrativa será, portanto, um suporte cultural que viabilizará construir outras sensibilidades que procuram dar conta da diversidade étnica da Amazônia. No caso dos manau, teremos o deslocamento da personagem Domingos para a lógica do olhar etnocêntrico, atuando no plano da reafirmação dos projetos lusitanos.

É interessante observar, nesse sentido, o jogo de relações/trocas culturais realizadas na esfera tensa que se instaura nos discursos entrecruzados de Mabbé, quando ele contra-argumenta:

Domingos! Há montanhas em nosso país, que apresentam um aspecto tão ameno, risonho e encantador de um lado, quanto do outro, repulsivo e horrroso. É este na verdade um dos lados por que se pode a questão ser encarada: mas restam ainda outros. Ponderaste o comportamento dos portugueses, tal, que lhes convém, que acreditemos. Pode haver, na verdade, muita piedade neste ato: mas uma piedade muito bem casada com a política, que com referência a nós não pode importar senão burla e ludíbrio. E o que importam, pois todas essas concessões? À abolição da escravidão! Mas tu não

te deste ao trabalho de examinar, se essa liberdade que hoje nos barateiam, nós a não poderemos restaurar por nossas próprias mãos? (AMAZONAS, 2003, p. 97).

Esse revide à postura adotada por Domingos faz com que Mabbé articule um ciclo de idéias que exponham as frestas, as vozes sociais que ficaram apagadas do processo de ocupação do território amazônico pelos portugueses. Instala-se nas entrelinhas de cada palavra enunciada pelas duas personagens, uma arena cultural onde a tensão e o debate se instauram na cadeia narrativa de *Simá*, a ponto de Mabbé insistir na perspectiva de que:

O mérito das concessões consiste no tempo: há tais, que sendo de sua natureza muito boas, chegam contudo às vezes tarde, a não lhe restar nenhum valor. O nosso livre-arbítrio! Como explicas, quando subtraindo-nos da direção dos missionários, homens ao menos desinteressados, se nos submete a tais, cuja dedicação é a especulação, e todo o esforço é fazer fortuna no que importaram nosso suor e fadigas. E oxalá que em extorsão fique somente, que o arbítrio se não estenda a fazer-se sentir ainda mais dolorosamente no âmago de nossa alma (AMAZONAS, 2003, p.97).

A cada vez que o índio manau Mabbé se põe a discutir os rastros da ação portuguesa no imaginário amazônico, ele é mais categórico e tem plena consciência de que atua no plano da resistência cultural. Seus posicionamentos são sempre carregados de uma crítica à entrada européia nas extensas de terras amazônicas, como bem aparece representado na seguinte passagem:

A categoria do país! Penso que em nada nos diz respeito, atento que não passa de questão de conveniência da administração. A franqueza de poder o indígena aspirar, como qualquer outro vassalo português, as honras e empregos na razão de sua capacidade e merecimento! Que escárnio! Que sarcasmo! Que habilitação pode ter adquirido para as distinções sociais, o indivíduo criado na escravidão, e adrede nela embrutecido? Ide no meio dessa sociedade, a que se diz hoje pertencermos fraternalmente: o que observareis? O português na sala, e o indígena na cozinha! O português instruído e o indígena ignorante! O português rico, o indígena pobre! E em resumo o azorrague do português, e as costas do indígena, sempre a indignação no coração, e o insulto na boca do português, e o sentimento no coração, e as lágrimas nos olhos do indígena!... oh que liberdade, que franquezas, que concessões (AMAZONAS, 2003, p. 97-98).

Estamos diante de um discurso que vai buscar no imaginário social amazônico toda trajetória de imposição do olhar etnocêntrico pelas margens dos rios da Amazônia brasileira. Há, pois, conforme indica o exemplo acima, a circulação de um paradigma que se atualiza e se concretiza de formas diferentes. Nas variantes, aparece a atitude de nominar o índio com estereótipos que os depreciam e os têm como sujeitos propensos a viver em estado de subserviência diante dos “vassalos” portugueses. Por isso, o discurso de Mabbé põe em debate os fluxos de imagens surgidas a partir do momento que os lusos entram nos trópicos, com o objetivo de trazer uma “civilização” e religião para os manau, por exemplo. Corporifica-se uma tensão entre o imaginário indígena e o homem europeu, pois, na forma de entender do índio manau Mabbé, as relações de troca/negociação realizadas entre os sujeitos da linguagem são sempre desproporcionais, porque as táticas de nomação européia predominam sobre o universo cultural dos índios manau.

Já aqui fica mais clara a preocupação de Mabbé opor-se às formas de representação do imaginário europeu, que seria esta sim uma tentativa de definição do que é ser índio manau diante do desprestígio da sociedade amazônica. É exemplar, nesse sentido, a passagem em que Mabbé lança um olhar sobre as relações culturais travadas entre ele e o outro índio Domingos – exímio defensor do ideário luso. Eis, então, a sentença:

O jeito que se há dado as coisas desde o tempo da conquista é tal, que corta toda a esperança de que humanamente possa jamais ser de outra maneira. Pode bem ser que há um século se tenha no país tornado proverbial a palavra – liberdade – mas ide mesmo então pedir sua explicação a seus naturais, que eles de certo não vo-la darão diferente da de hoje. Ide lhes perguntar, em cujas mãos pararam a riqueza e o poder? Sobre quem pesarão os deveres sociais? E vereis que cada uma pergunta lhes importará um trato: vê-los-eis estorcer-se no insulto e no sarcasmo a sua nacionalidade, e não dar por toda resposta mais do que uma increpação à devoção e sinceridade, senão estupidez e imbecilidade de muitos poucos, como tu hoje é Caboquena, tão cegamente dedicado à causa dos portugueses, e a venalidade e traição de outros, que pela mais infame especulação se permitiram caluniar e insultar os seus patrícios, para com a degradação assegurar aos estrangeiros a fruição do país (AMAZONAS, 98-99).

O foco de Mabbé é discutir os embates, as tensões existentes na formação do imaginário dos índios manau, atuando como uma voz que traz para a arena discursiva as relações de poder que se encontram espalhadas pelos processos de resistência no momento do contato entre nativos e os europeus. Diante dessa tomada de posição, surge a voz de Domingos, num tom sarcástico que tenta descaracterizar toda argumentação defendida por Mabbé:

Sou penhorado do obsequioso conceito do principal de Cumaru, como desprezo o miserável, que a meu respeito suspeite tão indignamente. Mas supondo plausíveis as vossas razões, é possível uma revolução, que dos Uarirás ao Xiuará torne todo o rio Negro ao domínio dos Manaus, como explicareis a vossa desatenção pelas precisas conveniências? Por que contareis com a apatia dos portugueses em presença do desar que lhes deve resultar? Por que para um tal rompimento achastes mais azada a época precisamente, em que eles acumulam tropas em Mariuá, tanto para inauguração da Capitania, como para cortejo das Partidas e Demarcações? (AMAZONAS, 2003, p.99).

Entretanto, Mabbé defende-se dizendo:

Engano de tua parte, meu pobre Domingos, engano proveniente de tua lastimosa simplicidade! Na guerra nada impede que se use das armas do inimigo. De que modo nos conquistaram eles? Casando um com a filha de um de nossos principais, outros impondo a decrépita mãe do principal Camandri para determiná-lo a franquear-lhes sua maloca à catequese: e uma vez seguros de nossa confiança, fácil foi entrar uma bandeira que fingindo desatender a representações, queixas, rogos e protestos, arrastou-nos cativos ao Pará! E de mais é dogma entre eles – conseguir fins para sua atenção aos meios! (AMAZONAS, 2003, p.100).

Tais contornos e sinuosidades fazem da cadeia narrativa de *Simá* um lugar de produção de resistências, lutas pelo controle do território amazônico dentro mesmo do mundo dos índios manau. Essa dissidência entre eles é gerada pelo tratamento dispensado ao imaginário europeu, visto que aqueles liderados por Mabbé não vêm com bons olhos os lusos que vivem no Tapera e Remanso – os dois espaços onde a narrativa transcorre. Segundo esse grupo, os portugueses somente trouxeram a desarticulação do modo de vida dos manau. Numa outra direção, temos a facção liderada por Marcos/Severo, com a defesa do ideário do país de Camões. Surge, assim,

a presença de um olhar etnocêntrico que as insere na lógica depreciativa inaugurada pelos viajantes naturalistas²⁴ nas comarcas culturais do mundo amazônico.

Nesse processo de embate e lutas, vale a pena lermos a passagem em que Mabbé é enfático, ao interrogar:

Como não convém? Quando é que a liberdade deixou de convir ao indígena? E por que para restaurá-la se perderia uma oportunidade, que talvez jamais, ou tão cedo ocorrerá? Os portugueses enfraquecem-se de dia em dia a braços com os espanhóis e os jesuítas coligados. Apercebidos de sua impotência para outra expedição, como a de Antunes ao país dos Cambebas, apertam com os espanhóis para o conceito definitivo sobre os limites de suas possessões. Em tal situação, para nos restaurarmos, não resta mais senão que o queiramos, considera pois que crime em nossa consciência não pesaria, que maldições de nossos vindouros não atrairíamos sobre nossa memória, de deixássemos escapar tão feliz oportunidade para lhes legarmos uma independência, havendo nós mesmos nascidos na escravidão! (AMAZONAS, 2003, p. 101).

Na tensão cultural travada entre os índios manau, é latente a tentativa de descaracterização dos processos de resistências oferecidas por estes índios que não economizaram nas táticas de expulsão dos portugueses no mundo amazônico. Por sua vez, o romance *Simá* atua, sob essa ótica, como uma forma cultural que desconstrói, desmantela o imaginário social dos manau. Desse modo, o intelectual produtor desta obra traz gravado em seu imaginário uma concepção de história nacional sustentada pelo IHGB.

A rigor, os sujeitos responsáveis pela criação dessa história nacional são intelectuais deslocados de sua terra natal para outros espaços, com a finalidade de mapear as fronteiras e limites das regiões brasileiras. No caso de Lourenço Amazonas, identificamos um letrado que, vindo da Bahia, viaja pelos rios amazônicos, dedicando-se a caracterizar o sistema de vida dos habitantes dos rios Negro e Solimões. Em outras palavras, estamos diante de um roteiro de leitura produzido por um sujeito deslocado que lança um olhar sobre a Amazônia.

²⁴ COSTA, Hederaldo Lima da. *Cultura, trabalho e luta social na Amazônia: discurso dos viajantes – século XIX*. Dissertação de mestrado apresentada ao curso de Pós-Graduação em História Social, da Universidade Católica de São Paulo, 1995.

Nesse sentido, torna-se importante ler a fala da personagem Domingos, quando ela reflete sobre o plano de Mabbé em fazer uma revolução contra os portugueses. Assim sentencia o índio manau:

Quem nega a conveniência e importância da independência? Mas não creio que convenha ser independente para tornar ao antigo selvagismo. Uma vez havia esta tal ou qual dose de civilização, penso deve-se cultivar, e transmitir a nossos vindouros, com a recomendação de aplicá-la oportuna e convenientemente em prol do país, proclamando então uma independência real, em virtude da qual não continuem a ser (como nós hoje, se tal fizéssemos) escravos em nosso próprio país, no que irremissivelmente importará, se inexperitos e precoces tiveram a insensatez de prestarem o seu nome a inauguração de uma tal ordem de coisas, cujo proveito monopolizará o estrangeiro experto, e cobiçoso (AMAZONAS, 2003, p. 102).

A fala de Domingos insere-se na defesa do imaginário português. O mais interessante, estamos diante de um nativo que endossa a visão etnocêntrica, pois realça termos como selvagismo, além de enfatizar a necessidade de não deixar de lado os vínculos com os lusos. Por sua vez, tal forma de pensar abraça um período caracterizado pela tentativa de homogeneização das sensibilidades de vida presente no vasto Brasil. Efetivamente, procurar entender as dinâmicas dessas marcas culturais significa caminhar por espaços repletos de experiências reveladoras dos múltiplos processos de resistência apagados do arquivo cultural brasileiro. Ao falarmos sobre essas estratégias de apagamento, Manoel Guimarães argumenta que:

Tocamos em ponto que nos parece central para discussão da questão nacional no Brasil e do papel que a escrita da história desempenha neste processo: trata-se precisar com clareza como esta historiografia definirá a Nação brasileira, dando-lhe uma identidade própria capaz de atuar tanto externa quanto internamente. No movimento de definir o Brasil, define-se também o “outro” em relação a esse Brasil. Num processo muito próprio ao caso brasileiro, a construção da idéia de Nação não se assenta sobre a oposição à antiga metrópole portuguesa; muito ao contrário, a nova Nação brasileira se reconhece enquanto continuadora de uma certa tarefa civilizadora iniciada pela

colonização portuguesa. Nação, Estado e Coroa aparecem enquanto uma unidade no interior da discussão historiográfica relativa ao problema nacional²⁵.

Nesse roteiro de leitura, sobressaem-se as táticas de nomeação postas em relevo nas letras do romance. Quer sejam geógrafos, historiadores, quer sejam romancistas, esses homens chegam aos territórios desconhecidos carregados de visões que ratificam a mesma postura etnocêntrica que vê e examina o índio de uma ótica centrada na velha e ultrapassada lógica de excluir os processos de resistência existentes na rede cultural do imaginário social.

Fundado em 1838, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro é o grande responsável pela produção de imagens poderosas sobre o Brasil, rastreando um vasto campo de pesquisas históricas, geográficas, etnográficas e lingüísticas que produzissem uma idéia de pátria brasileira. Essa questão toma corpo de várias maneiras distintas nas fronteiras da ficção brasileira, cada vez de forma mais insistente, sobretudo em face da consciência das grandes diversidades étnicas, da múltipla variedade lingüística e da forte percepção da existência de territorialidades culturais complexas que precisavam ser rastreadas pelo olhar etnográfico dos autores brasileiros. É com essa forma de pensar que:

As mudanças em curso se materializam nos novos estatutos promulgados em 1851, espalhando o processo de alargamento, consolidação e profissionalização do IHGB. A perspectiva de englobar na instituição estudos de natureza etnográfica, arqueológica e relativos às línguas dos indígenas brasileiros pode ser explicada a partir da própria concepção de escrita da história partilhada pelos intelectuais que a integravam²⁶.

A escrita de Lourenço Amazonas ancora-se nessa trajetória de rastrear as práticas culturais dos indígenas brasileiros. Sua inscrição neste lugar faz o escritor baiano representar os índios da Amazônia a partir uma ótica eurocêntrica de reafirmações produtoras de uma lógica discursiva que entroniza a construção de uma moral civilizadora trazida pelo imaginário europeu. Narrar torna-se uma tática fundamental do poder, por isso,

²⁵ GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. Nação e Civilização nos Trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico e o Projeto de uma História Nacional. Disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arg/26.pdf>. Acessado em 15 de fevereiro de 2009.

²⁶ Idem

Nossos historiadores do IHGB empenhavam-se na tarefa de explicar para o caso brasileiro, pressupondo certamente o momento que definiam como coroamento do processo. Neste sentido, lançar mão dos conhecimentos arqueológicos, lingüísticos e etnográficos seria a forma de acesso a uma cultura estranha – a dos indígenas existentes no território -, cuja inferioridade em relação à “civilização branca” poderia ser, através de uma argumentação científica, como pretendiam, explicitada. Por outro lado, este mesmo instrumental capacitaria o investigador da história brasileira a recuperar a cadeia civilizadora, demonstrando a inevitabilidade da presença branca como forma de assegurar a plena civilização²⁷.

Como etnógrafo, Lourenço Amazonas desenvolve uma pesquisa sobre os índios manau na intenção de reforçar a inferioridade destes índios em detrimento dos portugueses que estavam instalados no mundo amazônico. A temática indígena ganha espaço no imaginário social que estava sendo produzido pelos intelectuais brasileiros, travando-se, assim, um debate sobre as teorias de interpretação do Brasil no âmbito da narrativa literária. Convém lembrar, aqui, a observação feita por Silvina Carrizo, para quem:

Os romances românticos e os trabalhos críticos de seus autores, situados no período pós-independência e sua voluntariosa contribuição para a formação de uma identidade nacional, operam recompondo este olhar etnográfico. No ponto de intersecção entre o imaginário que conduz a separação e resistência cultural à ex-metrópole e a construção de uma imagem diferente, própria concomitante de um Estado consolidado, conciliador e pacificado, este olhar sofrerá modificações (CARRIZO, 2001, p.31).

É nesta direção do olhar etnográfico que o texto de Lourenço Amazonas insere-se enquanto um romance que apresenta uma leitura sobre as raízes culturais²⁸ do imaginário amazônico. Será uma forma de imaginar a complexa experiência de colonizar e ser colonizado, apagando alteridades, tirando-as de seu lugar de origem, transpondo-as a outros espaços não reconhecidos pelos índios manau. Tal deslocamento de figuras históricas tem como centro a produção de uma estrutura de sentimento alheia aos índios manau, pois não serão eles os principais beneficiados nesse projeto, ao contrário, atuarão como dispositivos que viabilizam a projeção de um

²⁷ *Idem*

²⁸ ANDERSON, Benedicto. *Comunidades Imaginadas*. Tradução Denise Bottman. Companhia das Letras, São Paulo, 2008.

olhar sobre as diversidades culturais brasileiras. Sem, contudo, gozarem dos “benefícios” alçados por este olhar que os discrimina, os rotula como agentes culturais desprovidos de civilização. Passemos, então, ao próximo tópico.

2.3. SIMÁ: O ESPAÇO DA REPRESENTAÇÃO DOS ÍNDIOS MANAU

Para discutir este tópico sobre a representação dos índios manau nas fronteiras do romance amazônico, procuramos compreender as relações de sentido expressas pelas palavras de Hugo Achugar, quando o intelectual paraguaio abre um ciclo de descrição acerca das nomações criadas em torno dos:

Antropófagos, bárbaros, canibais, índios, selvagens, colonizados, nativos, indígenas, dominados, subalternos, escravos, marginalizados, subalternos, monstros, povos sem história, a lista com que se denominam ou qualificam alguns dos personagens da história latino-americana – heróis ou vilões, de acordo com quem conta a história – poderia continuar por um bom tempo. Substantivos e qualificativos que, não sendo necessariamente sinônimos, evocam arquivos, filiações, narrativas, tradições e perspectivas diferentes (ACHUGAR, 2006, p. 30).

Figurando como um mapa para localizarmos as impressões do olhar etnocêntrico projetado nas produções artísticas da segunda metade do século XIX, a escrita de Achugar toca num ponto que nos é de grande importância: a formação de um imaginário cultural que rotula, deprecia a cosmogonia do índio (*outro*). Em torno desse imaginário surge uma vasta gama de textos que endossam, reafirmam o discurso programado de levar civilização, religião e uma língua para os habitantes do Novo Mundo.

É neste universo de escrita que o intelectual baiano está imerso. Por isto, escolhemos estudar um dos momentos mais emblemáticos da narrativa *Simá*: o capítulo XVI, momento em que acontece o *Conselho dos Principais* – uma reunião organizada pelo índio manau Mabbé na intenção de deflagrar uma guerra contra os portugueses que viviam nas margens do rio Negro e Solimões. Passemos, então, ao inventário do espaço e dos indivíduos envolvidos neste evento, pois essa situação nos dará uma noção precisa da forma com que o olhar etnocêntrico de Lourenço Amazonas ganha corpo, quando começa a descrever os ritos de passagem dos índios manau.

A pouca distância do Sol do Remanso recomenda-se a vista uma pequena serra, íngreme, inacessível, formada de penhascos, como que artificialmente sobrepostos um aos outros, e guarnecida de verdejante arvoredo, que se lança de suas fendas em bizarras e aterradoras atitudes. Essa serra dominando todas as colinas em seu redor não pode ser devassada em sua sumidade, que parece talhada horizontalmente. Apenas os caçadores de galos-da-serra freqüentam as suas imediações, na estação em que aquelas vistosas e delicadas aves soem descer das anfractuosidades da serra, onde tem os seus ninhos, para verem folgar no chão (única oportunidade para serem caçadas, ou em armadilhas, ou mortas à zarabatana) do que proveio chamar-se a – Serra dos Galos, e a eles – Galos-da-serra. Isto porém não importa aos habitantes do Remanso deixassem ter da serra mais adiantado conhecimento. Uma pedra, que com facilidade se deixava volver por quem o soubesse, franqueava a entrada para um vasto recinto circular, formado de um sistema de muralhas, como que adrede trabalhadas e ornadas de tênues arbustos e trepadoras ervas, a supor-se o antigo templo do culto, que por sua antiguidade escapara à tradição (AMAZONAS, 2003, p. 249).

O olhar do sujeito que descreve esta ação está direcionado para o esclarecimento do espaço (serra) onde será realizada a reunião dos índios manau. Em face desse lugar, existe ainda um olhar que deprecia, rotula de “bizarras e aterradoras” as atitudes praticadas pelos sujeitos que ocupam a serra. É dessa maneira que se concretiza depreciação do sistema de vida dos habitantes da floresta amazônica, vista por Lourenço Amazonas como uma espacialidade cuja característica principal era servir de lugar para a reunião dos “selvagens” índios manau. Com esta produção do espaço cultural amazônico é que se lançam as bases da construção de um campo de informações centradas na forma de atuação das personagens envolvidas na “reunião”. Prova disso é o comentário em que podemos ler este aspecto:

Sem que nada se possa asseverar a respeito, sabe-se apenas que servia ultimamente aos principais e pajés da nação Manaus para reunião do seu conselho, cuja vocação se fazia com a senha de – ver os galos-da-serra descer ao chão, como se lembrará o leitor havendo o principal Mabbé dar ao jovem Domingos de Dari. Com efeito havia naquele dia reunião do Conselho dos Principais da nação Manaus, para qual servia de pretexto especioso a caçada. O sol se havia posto em presença da lua, que se lamentava. De diferentes direções convergiam os principais e pajés para o recinto do conselho. Inúmeros fachos de pau-candeia ardiam pregados às fendas da muralha, espalhando

uma luz, tão viva, como de sinistra impressão por seu contraste com o da lua que principiava a invadir o recinto. Os membros do conselho tomavam assento em elevados poiares de pedra ao nível de uma grande central, cuja antiga serventia se ignorava (AMAZONAS, 2003, p.249-250).

Estamos diante de um comentário que se torna mais denso à medida que ele se amplia na cadeia narrativa sobre a reunião dos principais manau. Explicando os procedimentos de convocação usados pelos manau, o sujeito que descreve esta cena está muito preocupado em narrar todos os movimentos de constituição do ambiente que comporá os tensos meandros das palavras proferidas pelos manau, cuja finalidade imediata corresponde à intenção de realizar um ato de resistência contra a política portuguesa instalada dentro das terras dos próprios manau. Cria-se uma paisagem composta pelas andanças de índios vindos de muitas direções, ficando-nos a imagem de uma correria para que os manau não fiquem alheios a quaisquer discussões sobre a revolução contra os portugueses. Os espaços onde se instalam os corpos dos índios estão marcados pela luz do sol que, aos poucos, cede lugar à lua, demonstrando o cuidado com que o sujeito da narração está preocupado em lançar um olhar sobre os corpos dos índios manau, como que numa atitude mesmo de assimilação e resistência dos ritos praticados pelos nativos, tanto que a escrita de Lourenço Amazonas não se exime de enfatizar que:

Eles (**pajés**²⁹) trajavam suas mais ricas vestes de pena, e sustentavam nas mãos seus murucus³⁰ e maracás, conforme eram principais e pajés. Só Domingos e Caboquena trajavam à moda dos brancos, e assim também Loiola que se assentava ao lado de Mabbé, o presidente do conselho. Todos tinham acesos seus cachimbos, dos quais tiravam fumaradas a toldar toda a atmosfera do augusto recinto (AMAZONAS, 2003, p. 249).

Ficam mais visíveis, nesta rápida descrição acima, os ângulos de atuação do olhar etnocêntrico de Lourenço Amazonas sobre a vasta Amazônia colonial, isto é: a cartografia dos corpos nativos e os seus rituais antes, durante e depois do Conselho dos Principais. Na primeira direção deste olhar, encontra-se o desejo de nominar os integrantes da reunião. “Tolerando” a hierarquia dos índios manau, o escritor baiano

²⁹ *Grifo nosso.*

³⁰ Para maior esclarecimento do leitor deste trabalho, optamos por consultar o dicionário para identificar o sentido da palavra *mucuru* que é uma espécie de “lança vermelha, cuja ponta contém veneno feito com ervas”.

nomeia, primeiramente, os corpos dos pajés, cujo traço marcante era a utilização de indumentárias compostas de penas. Meio que se esquivando de fazer avaliações mais pontuais sobre esta forma de vestimenta tão peculiar aos ritos e práticas dos manau, o olhar sobre os corpos dos nativos tem continuidade, e com maior preocupação de nominar as personagens envolvidas na reunião, agora, sob a descrição dos trajes de outros índios como Domingos e Caboquena. Estes têm seus corpos cobertos por roupas pertencentes ao referencial de mundo europeu. Entretanto, um dado que chama atenção é a omissão do Lourenço Amazonas quanto a estas indumentárias, pois ele se limita a dizer que os indígenas “trajavam à moda dos brancos”.

Entre os vários corpos que integram o conselho dos principais, surgem outras massas corporais donas de tensas e complexas formas de pensar o imaginário cultural das fronteiras amazônicas. Estamos falando de Mabbé, líder do conselho, cuja meta principal era expulsar os portugueses das margens dos rios Negro e Solimões. Até esse ponto, identificamos que o espaço da reunião é ocupado por índios. Não obstante, na passagem que lemos acima, aparece a figura do português Loiola, líder do Diretório dos índios da missão de Lamalonga. Desse modo, a reunião pensada para ter somente a presença dos manau é marcada pelo comparecimento do homem europeu. Aos corpos dos habitantes da Amazônia, são acrescentados outros cuja finalidade primeira seria descaracterizar todo sistema de vida dos manau que, antes, pautados na coletividade, cedem lugar ao sentimento de individualidade trazido pelo português Loiola – um homem desprovido de qualquer afetividade e apreço às causas discutidas pelos manau na reunião, ao contrário, ele observa que, cada vez mais, o projeto português, de colonizar as terras amazônicas, ganha espaço dentro da sociedade dos indígenas.

Ainda na mesma direção do inventário dos corpos dos nativos no conselho dos principais, há um momento no qual o escritor baiano declara seu olhar etnocêntrico que deprecia e estigmatiza a reunião feita na Serra-dos-galos. Leiamos, a propósito, as palavras depreciativas com que ele trata os manau:

Convimos enquanto curiosa deva parecer ao leitor uma assembléia de selvagens para ajuizarmos de seu desapontamento por esta descrição de seu recinto não se compreenderem – galerias – o que lhe sugerirá a idéia de que a discussão deverá ser renovada. Não haja porém cuidado: porque o melhor que nos for possível o poremos tudo ao fato, consistindo apenas a perda em não

poder ele observar aqueles rústicos semblantes na expressão de diferentes emoções, segundo as idéias que na mente lhes atuem, ou as paixões que os ânimos lhes incitem (AMAZONAS, 2003. p. 250).

Logo no início da análise feita pelo escritor baiano, quando fala sobre os manau, ele os trata como *selvagens*. É com este jargão (selvagem) que se realiza a entrada da voz do intelectual na cadeia da espacialidade da Serra-dos-galos. A ironia enquanto um recurso retórico será o campo de atuação de Lourenço Amazonas.

Colocando os manau como “rústicos”, o olhar etnocêntrico sobre o qual temos falado até aqui se desenvolve com maior desenvoltura, pois ele ganha corpo na inscrição em torno de termos como “expressões de diferentes emoções”, ou na outra parte do texto onde podemos encontrar a seguinte observação:

Mas também parece excessivamente pretender-se, ou fazê-lo inconsideravelmente? Porque pensamos que conquanto composta de selvagens aquela assembléia, não apresentaria contudo diferente aspecto de qualquer outra, embora de gente civilizada (entre a qual todavia já se viu uma luneta sobre outro em pesquisa de um selvagem) cujos propósitos, e paixões, e caprichos, que os ditam, não se podem às vezes explicar de maneira mais lisonjeira (AMAZONAS, 2003, p. 250-251).

Estamos diante de um olhar que se projeta cada vez mais na direção de pôr em xeque as sensibilidades e ritos que dirigem a vida dos índios amazônicos que mais ofereceram resistência ao projeto luso de se instalar nas fronteiras culturais da Amazônia: os manau. Por sua vez, o recurso usado pela voz que fala na passagem acima é o universo da concessão, uma vez que, usando a expressão “contudo”, meio que numa atitude de poder “tolerar” a descrição de uma reunião realizada por índios, se projeta uma leitura que procura, na verdade, depreciar quaisquer movimentos e atitudes praticadas pelos corpos dos manau. Além disso, os termos “propósitos”, “caprichos” e “paixões” são colocados num jogo/relações de poder que formam blocos de jargões sobre a vida dos que habitam às margens do Solimões e Negro. Para não perdemos de vista os apontamentos feitos por Hugo Achugar, é fundamental lermos a passagem em que ele discorre sobre as nomações dadas aos índios:

O Outro, o Outro canibal ou bárbaro, o Outro objeto de um discurso, o Outro necessário para que o eu se constitua como sujeito, aparece e reaparece na construção das filiações, ou o que é a mesma coisa, da memória, seja individual, coletiva ou pública, histórica ou oficial. Situar e filiar o Outro

possibilita projetar ou inventar memórias, possibilita construir passados ou apagar histórias. Por outro lado, assim como uma vez afirmei que existem periferias da periferia é necessário assinalar que existem Outros do Outro, que muitas vezes o Outro do centro ou da metrópole é quem invade, tortura ou mata o Outro da periferia. Isto é, parece ser necessário recordar que não é suficiente ser o Outro, mas é necessário demarcar seu posicionamento (ACHUGAR, 2003, p. 32).

Toda essa questão aparece narrada nas malhas da narração de Lourenço Amazonas, como uma espécie de mecanismo que permite ao intelectual baiano lançar um olhar etnocêntrico sobre as personagens indígenas representadas em *Simá*:

Ver-se-iam alguns na verdade possuídos da importância das questões, que esperavam dever submetidas à discussão, e por isso dignamente impressionados, apresentam sisuda candura. Outros apaticamente indiferentes, e por isso estupidamente distraídos, nenhuma apreensão exprimir que os ocupasse, a não ser da duração da sessão, com a qual se não conformariam melhor do que um cônego do Hisope com a de um sermão. Outros fátuos impostores, pretendiam imputar excessiva importância, fingindo praticar da maneira mais animada e ponderosa, arregalando os olhos, insuflando as bochechas, e gesticulando comicamente (AMAZONAS, 2003, p. 251).

Enquanto apresenta suas impressões sobre a organização da arena cultural criada na reunião dos Principais, o olhar etnocêntrico do intelectual baiano sonda os corpos e gestos dos manau através da divisão de grupos culturais que apresentam atitudes distintas diante das discussões. Se uns estão “impressionados” com o nível de organização e desenvolvimento de estratégias para a expulsão dos portugueses das terras amazônicas, outros assumem uma postura apática como se nada estivesse acontecendo. É esta situação que o olhar do autor do primeiro romance amazônico apresenta, como que na busca de fazer um inventário das relações culturais estabelecidas entre as personagens envolvidas na cena descrita acima. No último grupo de personagens representadas na fala do autor baiano, surge a grafia de “fátuos impostores” – uma expressão lingüística cujas entrelinhas conotam o desprestígio do sujeito que narra e produz uma imagem sobre os índios manau. Não sem motivo, a estrutura de sentimento projetada neste momento está relacionada à intenção de enfatizar que as práticas culturais realizadas ali, naquele ambiente, não passavam de uma atitude cômica. Isto é, o escritor baiano deprecia qualquer forma de valorização

dos rituais praticados pelos manau. Embora seja essa a postura adotada pelo escritor/viajante baiano, a reunião dos principais foi iniciada:

Quando pois estiveram seguros de que ninguém mais faltava, e conseqüentemente a pedra da entrada foi corrida, a um sinal de Mabbé, tangendo seus maracás, todos os pajés desceram à arena, onde executaram bizarras danças de exorcismo ao gênio do mal: findo o que impondo Mabbé silêncio ao conselho com um meneio de seu enorme murucu (AMAZONAS, 2003. p.252).

Quanto mais se aproxima o início da reunião dos manau, tanto mais se instala o olhar etnocêntrico dentro das fronteiras do romance histórico *Simá*. É este olhar que despreza os ritos feitos pelos pajés e chama de “bizarras” as danças dos índios manau que concede a palavra a Mabbé, para que ele inicie a assembléia deste modo:

Principais e pajés da grande nação Manaus. Uma garantia, que não pequena consolação importa a nossa nação, de que Saráua³¹ não se há de todo dela esquecido, e de que porventura mais ditoso futuro lhe destina, é certamente esta reunião do seu conselho, tão contínua, regular, de oportunamente observada. Pouparei ponderar-vos os presságios estupendos que indicam grandes acontecimentos, segundo hão explicado nossos pajés, para encarecer-vos a importância do objeto desta reunião, que sendo mesmo de todas as outras, isto é, a restauração de nossa independência, pode-se com toda afoiteza, senão segurança chamar-se de sua realização. Graças ao gênio do bem, que tanta coragem nos sofrimentos, como firmeza e perseverança em nossa pretensão nos há dado, para atravessando a estação da escravidão, chegarmos acordes e determinados ao momento da nossa emancipação. (AMAZONAS, 2003, p.252-253).

As palavras do principal Mabbé são bem direitas quanto à finalidade de reunião: a restauração da independência dos manau. Elas estão ainda mergulhadas na cosmogonia dos índios manau como uma estratégia de convocá-los a sair das margens escondidas pela presença portuguesa nos rios Negro e Solimões. É de fundamental importância, de acordo com Mabbé, tomar posição de defesa das fronteiras amazônicas, por isso mesmo ele novamente diz:

³¹ Esse termo aparece explicado ao final do romance *Simá*, com a seguinte observação: “Gênio do bem. Alcançaram-se aos Manaus idéia de maniqueísmo, designado Saráua pelo princípio do bem e Marauí pelo do Mal”.

Ei-lo pois Manaus. Às armas; e sejamos livres! (entusiástica expressão se expandia em quase todos os semblantes) não basta bradar-vos as armas, é o que poderia ter feito em todo o tempo. Cumpre sim convencer-vos da oportunidade na razão da eficácia. Os portugueses, sobre cujas cabeças paira a mão de Marauí³², se não tornaram tão desconhecidos quanto enfraquecidos. A braços com o colosso de uma de suas ordens de pajés, que mais sensíveis decepções lhe proporcionam, a resultar-lhes com o enfraquecimento, o cansaço e o desânimo, eles não por último alvitro recorrido aos indígenas para a conservação do país, não sendo de outra maneira explicáveis os inesperados favores e fraquezas, que se lembram agora outorgar-lhes (AMAZONAS, 2003, p. 253).

Imbuído da vontade de sair sob o jugo dos portugueses e restaurar a independência dos índios manau, Mabbé continua conclamando os de sua tribo para a guerra, já que, de acordo com a forma de ver deste principal, de outra maneira não poderia se realizar a liberdade dos manau. Era preciso “resistir” ao projeto luso e a permanência dos portugueses dentro das terras do alto Amazonas, pois não havia melhor momento para alcançar a independência como este tempo em que estavam reunidos para discutir os rumos da sociedade dos manau, por isso:

Instruídos porém por nossa própria experiência, por este lastimoso encadeamento de desgraças, importa-nos ainda um insulto considerar-se-nos tão mal aproveitados, para acreditarmos hoje uma sinceridade, tão alheia ao seu caráter ingrato e aleivoso, além de que fora revoltante impiedade de nossa parte desconhecermos na situação de nossos conquistadores a benéfica assistência do Saráua, e nela prêmio de nossa confiança, alimentada com nosso sangue e nossas lágrimas. Não. Se esta confiança é a que nossos próprios olhos nos há lavado da nódoa de tanto aviltamento, desconhecer hoje a oportunidade do desforço, para convir na justiça da invasão, e em nossa aptidão para a escravidão. Conseqüentemente cumpre consentir a nação obrar segundo o seu brio, cumpre cometer a seus guerreiros a restauração de sua independência. É este o objeto de nossa reunião hoje, que entrego a vossa discussão, prescindindo de minha parte dizendo mais uma palavra a respeito. Proponho a guerra (AMAZONAS, 2003, p. 253-254).

Esta parte final do primeiro pronunciamento de Mabbé é bem ilustrativa, porque nos dá uma noção de como os discursos deste índio manau estão alicerçados na

³² Palavra cuja explicação de sentido encontramos ao final da narrativa em estudo – “Marauí. Gênio do mal”.

realização da guerra para saírem da condição de escravos dos portugueses. Caso os principais presentes na reunião aceitassem a proposta de lutarem pela independência, estariam eles agindo de maneira a restituir os tantos processos de tratamento desumano a que foram obrigados a aceitar diante da intensa e discriminatória política lusitana. Do mesmo modo, deveriam os índios manau se lançar à guerra com o objetivo de serem livres das amarras que os prendiam ao imaginário português nas fronteiras do alto Amazonas.

Como pólo da mediação entre as falas contundentes de Mabbé e os outros índios que são contra a guerra contra os portugueses, existe o olhar etnocêntrico que dirige toda a cena narrativa, tanto que logo após o discurso do principal Mabbé, aparece a seguinte advertência:

E apagando o seu cachimbo (demonstração de opinar por ela) atirou-a a arena. Outros muitos caíram ao mesmo tempo sobre ela também apagados. Sussurrava-se em toda assembléia, sinal de que encontravam-se as opiniões. Caboquena estendeu o braço horizontalmente para Mabbé em sinal de pedir-lhe a palavra, ao que assentiu, fazendo soar o seu mucuru, ao mesmo tempo impôs completo silêncio (AMAZONAS, 2003, p. 254).

Com estas palavras, o sujeito mediador da experiência entre os índios manau abre a possibilidade de inserção de outras falas que permeiam a tensa e complexa reunião dos Principais. São essas múltiplas lutas pelo ato de falar na assembléia que nortearão todo o universo cultural da Serra-dos-galos. Enquanto chefe da sessão, Mabbé permite que Caboquena exponha seu argumento sobre a guerra. Eis, então, as palavras prenes de sentido pronunciadas por outro índio manau:

Se os europeus que dominam o país (disse Caboquena) fossem ainda os da primeira expedição, que estacionaria desde a chegada, não tivesse voltado a Europa, levando dele a mais detalhada e minuciosa notícia, eu opinaria pelo incêndio de todos os seus navios, e detenção dos invasores, em uma situação condigna de sua conformidade e nossa humanidade, a importar-lhes formal repreensão, comparada aquela a que nos reduziram, ditados por sua civilização. Ainda convindo na probabilidade do extermínio de todos os portugueses no rio Negro, que de passagem seja dito nos ignoraria a vergonha de desforçarmo-nos sobre inúmeros inocentes, isso não serviria senão para estimular a todos os portugueses do Grão-Pará e Maranhão a caírem sobre

nós, armados de toda sua força, encorajados de sua vingança (AMAZONAS, 2003, p. 254).

Está instalada a tensão dentro do discurso dos índios manau. A fala de Caboquena traça o percurso da entrada dos portugueses nas terras amazônicas, situando sua posição contrária à realização da guerra. Segundo este índio manau extremamente ligado aos projetos lusos, colocar-se contra a grande parcela de corpos portugueses seria uma espécie de erro, pois eles iriam facilmente vingar-se com o uso de armas que dariam cabo da vida da nação manau. Esta é a situação sobre a qual se ergue o fio argumentativo defendido por Caboquena: não realizar a revolução contra os lusitanos. Como temos enfatizado até aqui, existe um sujeito mediador das vozes indígenas que são apresentadas nas linhas transcritas abaixo:

Como nas altas atitudes, e mares, onde soem sucederem-se, e acalmarem-se repentinamente os ventos, resulta chocarem-se, debaterem-se as ondas em horroroso encontro, a importar a própria calma mais iminente perigo do que da mesma tempestade, assim como em todo o círculo do conselho se falava, se gritava, se gesticulava animadamente, a parecer arremessarem-se uns contra os outros em fêrvido conflito. Domingos estendeu seu braço para Mabbé pedindo a palavra: e conquanto este recusasse concedê-la, possuído de furiosa indignação, foi contudo obrigado a fazê-lo pela atenção e silêncio, que se seguiram à demonstração do popular indígena: o que importava a observância a todo o trance das prescritas formalidades (AMAZONAS, 2003, p.255).

O olhar etnográfico se sobressai nestas descrições sobre os gestos e atitudes das personagens indígenas. A intenção é caracterizar o cenário por onde transitam corpos como o de Domingos, a próxima personagem sobre a qual este olhar etnográfico está preocupado em deixá-la falar:

O motivo porque, não obstante desta conquista, e com a maior regularidade se haver celebrado o conselho da nação para decidir sobre a independência, a ela se não teve ainda determinado, não parece poder-se explicar mais naturalmente, do que pela inconveniência. E em que pois terá ele consistido? Na força dos portugueses? Não. Menos portugueses então do que nós hoje tivemos nossos pais a arrostar: e entretanto o legado a nos transmitir não há sido outro, do que a escravidão, em que se deixaram cair. Parece pois muito natural supor uma outra coisa, que talvez adrede se não queira ventilar. Puderam ele então, como nós hoje fazemos, socorrer-se de toda a força de seus pulmões para bradar – Independência – e socorridos ainda de abominável

aleivosa, de vergonha cobardia, lançarem-se sobre povoações inermes em massacre de homens inocentes e descuidados (AMAZONAS, 2003, p.255-256).

Integrante do grupo que era contra a guerra diante dos portugueses, Domingos de Dari tem um discurso que se concentra na defesa do projeto europeu. Ele não está preocupado em oferecer qualquer resistência à presença lusa, pois este índio manau é um corpo que foi moldado a partir de uma educação extremamente ligada ao imaginário português. De qualquer maneira, Domingos não poderia ir contra os ensinamentos passados por seu preceptor Frei Eliseu, situando-se, portanto, no pólo da resistência à guerra apregoada de Mabbé e Caboquena, tanto que o Domingos é enfático ao indagar:

E o resultado? Prescindindo daquele que tão justamente nos ponderou o principal Caboquena, eu passarei à apreciação do futuro, que assim nos proporcionáramos ainda supondo que felizmente resultássemos em nosso arrojado procedimento. A independência é uma necessidade palpitante para todo homem, que tem, e compreende o que seja pátria, mas esta independência cumpre que seja real, em completo proveito do país (AMAZONAS, 2003. p. 256).

É interessante notar, nesta passagem, o cuidado com que Domingos trata a questão da independência. Para ele, não era o momento adequado para a realização desta empreitada, até porque os manau não compreendiam o sentido da palavra independência. Se analisarmos de maneira mais profunda as falas de Domingos, veremos que elas traduzem todo o processo de catequese realizado pelo missionário Frei Eliseu. Domingos é, assim, uma personagem indígena que migra para o imaginário cultural dos portugueses, devido à sua educação estar ancorada no mundo lusitano. Com esta estratégia de deslocamento, fuga do sentimento de coletividade que dirigia a vida dos índios manau, Domingos verga-se diante da empresa colonizadora dos portugueses, a ponto de seu discurso, no Conselho dos Principais, assumir uma conotação individualista, pois buscava somente manter a condição de proteção que tinha alcançado através de sua educação na Missão de Lamalonga:

Bem independentes pudéramos há muito ser abandonado às encantadas margens do negro Quiari³³ e retirando-nos para o centro, como fizeram muitas

³³ De acordo com o glossário que temos no final do romance Simá, Quiari é o “nome primitivo do rio Negro pelos indígenas”.

nações do Amazonas e Solimões, que atentas a si próprias, nenhuma consideração as deteve a respeito do país, abandonaram o invasor. Suponhamos por um pouco, que não somente o rio Negro, mas todo território ocupado hoje pelos portugueses, se dizia independente, e que não obstante, a sua ação era determinada pela influência dos portugueses, que todos seus chefes eram portugueses, que as fortunas, e o comércio, se achavam nas mãos dos portugueses e que por toda consideração em um país não restasse àqueles pseudo-independentes, mais do que triste realidade de meros desprezíveis proletários (AMAZONAS, 2003, p. 256).

Prenhes de sentido para o estudo que realizamos nesta parte do trabalho, as palavras de Domingos guardam em seus contornos culturais o forte sentimento de recusa à revolução. Igualmente, este índio manau busca exemplos que justifiquem seu posicionamento sobre o futuro da tribo manau. Domingos expõe aos principais do conselho a necessidade de atuarem com bastante parcimônia. Um desses conselhos diz respeito à presença dos lusos em quase todos os espaços das terras amazônicas. Era preciso ter muito cuidado nas decisões que os índios manau iriam tomar. Não é a toa que indaga:

Achais sensato chamar-se a semelhante situação – independência? Não: porque a independência deve ser a primeira condição importara subtração do brasileiro ao mando do português: condição sem a qual mais de uma burla, ela importará um sarcasmo, uma afronta. Tudo é relativo aos tempos e às circunstâncias. Quanto venho ponderar é uma consideração, que deverá merecer o sério de nossos vindouros para o futuro século no estado adiantado de civilização, que lhe deve corresponder (AMAZONAS, 2003, p. 256-257).

Indagando e ao mesmo tempo respondendo à questão que coloca sobre a independência dos manau, Domingos se aproxima cada vez mais defesa do imaginário lusitano na reunião da Serra-dos-galos. A todo o momento, o integrante da família de Dari chama atenção para que os manau não se esquecessem da “civilização” trazida pelos portugueses. Por este ângulo, podemos observar que já havia se instalado no imaginário cultural de Domingos uma dívida dele com os portugueses, devendo, por isso, defendê-los das acusações feitas pelos Principais:

Hoje entre nós a questão é outra, e ainda mais atrasada; e vem a ser – se, dado que possamos desquitar dos portugueses no rio Negro, a não podermos ser mais por eles perseguidos e incomodados, que benefício teremos com isto proporcionado aos país! Se entendemos dever após tão longo e doloroso sofrer

na aprendizagem da civilização tornar antigo selvagismo? Se entendemos esse estado digno do país com a notícia e o ensejo que temos da civilização, que marcha a abraçar todo o mundo? Se nesse estado consideramos o país garantido de invasores, porventura ainda imorais e desnaturados, do que os mesmos portugueses? – É este o futuro, são estas as questões, que eu rogo de resolver primeiro, do que proclamar uma independência que precoce e intempestiva pode ser fatal ao país, e cuja especiosidade não os levaria da cobardia, de derramar o sangue, embora do inimigo, mas confiante e despercebido. Voto pois pela paz (AMAZONAS, 2003, p. 257).

Com estas palavras repletas de sentido para os defensores da paz e a não realização da guerra contra os portugueses, Domingos porta-se como um sujeito que vê o espaço amazônico numa condição de segurança, se estiverem atrelados à nação portuguesa. Já tinha instalado em seu imaginário o pensamento europeu de levar a civilização a povos distantes, de modo que Domingos passa a usar os mesmos jargões (selvagens) criados pelos lusitanos. Enquanto índio cristianizado pelo missionário Eliseu, Domingos rotula de “selvagens” os de sua própria tribo manau, já que não guardava mais tanto apego aos rituais dos indígenas que estavam presentes no Conselho dos Principais. Ele estava seriamente comprometido com as estruturas de sentimento da “civilização” trazida por europeus como Régis, regatão português, e Frei Eliseu, o grande responsável pela mudança nas práticas educacionais de Domingos.

Este índio manau move-se, portanto, entre a aceitação e a recusa daqueles que lhes trouxeram o sentimento de individualidade como um símbolo de fuga das questões culturais que envolviam a tribo manau: a coletividade. Desse modo, ele passa a aconselhar os manau a não entrarem em guerra com os portugueses, visto que esta seria uma atitude que os levaria a perder todas as concessões dadas pelos lusos no alto Amazonas.

No pólo de resistência à atitude de Domingos, Lourenço Amazonas constrói um inventário das falas que expressam pontos de vista distintos sobre a conquista da independência dos manau. Colocá-las lado a lado significa, aqui, compreender os movimentos de tensão experimentados por personagens como o índio Dedari, cujas primeiras palavras são categorias em afirmar que:

Não tenho a fatuidade de pretender captar as vossas atenções com a surpreendedora facilidade que possui um Canicuri³⁴ tão felizmente aproveitado na aplicação a que se deu esses predicados, pelos quais pensam tanto distinguir-se de nós os brancos. Me exprimerei por isso no estilo cediço e grosseiro dos nossos maiores, bem pago do poder ser entendido por meus semelhantes. Tocou Domingos de Dari, posto que de passagem, em uma espécie de acerbo ressentimento, qual – a aprendizagem da civilização -, que a mim importou retorcer-se-me a frecha dentro da ferida, porquanto dolorosa, como ele mesmo confessa, ela nos tem sido (AMAZONAS, 2003, p. 257-258).

Explicando a condição de vida experimentada por Domingos, um indígena civilizado (Canicuri) cuja educação havia sido feita de acordo com os preceitos católicos pregados pelo missionário Eliseu, Dedari põe em evidência que é necessário ter muito cuidado com um sujeito que tem sua formação alicerçada na prática da política portuguesa. Um desses cuidados diz respeito à linguagem usada por Domingos, pois ela já trazia marcas do imaginário português que busca cada vez mais ganhar espaço dentre os manau do alto Amazonas. Dedari tem consciência de que os termos “civilização” e “selvagem” trazem em seus corpos reflexos de uma postura que procura depreciar quaisquer sistemas de vida dos índios manau.

Na intenção de ser entendido pelos Principais, Dedari opta por usar um estilo de fala que alcance a todos, dado que Domingos havia preferindo atuar de acordo com a retórica lusitana, com grandes rodeios, prejudicando seriamente a compreensão dos manau. Tal estilo, de acordo com Dedari, embora “grosseiro”, serviria para expressar seu forte apego ao mundo amazônico. De outro lado, a tática de fala adotada por Dedari enfatiza a grande facilidade com que Domingos reafirma os mesmos preconceitos criados pelos portugueses sobre os índios manau. Estamos, assim, diante de uma personagem cuja atitude está centrada em apresentar a força depreciativa com que os lusitanos se instalam nas margens do rio Negro e Solimões.

Num tom de apontar justamente esta tensão entre a nomeação européia dada aos manau e a postura deles em relação ao poder português no alto Amazonas, Dedari continua seu discurso com a seguinte observação:

Porque provanças nos não tem feito passar os portugueses em tão horroroso noviciado! Pretendeis a civilização? (como que disseram) sim ou não, bom ou

³⁴ Como bem expressa o glossário do romance Simá, “Canicuru é um indígena civilizado”.

mau grado nós vô-la daremos: e nesta conformidade observareis os preceitos, que importam as suas condições. Vós submetereis a servir-nos como escravos. Ocupareis em nossa casa o chão da nossa cozinha, o patamar de nossa escada: e no campo, em sua cultura o cabo de nossa enxada, de nossa foice, de nosso machado: e da colheita, que fizerdes, do suor do vosso rosto, comereis apenas as migalhas, que sobrem de nossa mesa, atento que para continuardes a trabalhar, força é que vos alimentes (AMAZONAS, 2003, p. 258).

Falando sobre os efeitos da “civilização” trazida para os manau, Dedari põe aos nossos olhos uma espécie de verdade nua e crua sobre a presença portuguesa no alto Amazonas. Aparece, assim, uma minuciosa descrição das práticas cotidianas realizadas pelos índios manau dentro de sua sociedade, tais como os afazeres de casa, a colheita das drogas do sertão e os ritos da comida consumida pelos manau. Conseguimos identificar ainda um olhar (Lourenço Amazonas) que se debruça sobre as formas de trabalho realizadas no imaginário cultural do alto Amazonas, como uma tática mesmo de fazer uma leitura da fronteiras culturais da Amazônia via a narrativa histórica *Simá*.

Mas voltando às falas mais que significativas do índio manau Dedari, temos que ler outra passagem em que ele se expressa da seguinte maneira:

Sereis incumbidos de nossa guarda e defesa, ainda doridos da aplicação de nosso látigo. Vossas mulheres, vossas filhas a despeito da consideração pelo seu estado, porque vos não deve ser extensiva a atenção pelo sagrado da família, serão empregadas no serviço das nossas. Sereis contrariados com em todas vossas pretensões, tolhidos em vosso desenvolvimento, cerrados em vosso atraso e selvageria, para poderdes carregar a increpação da indiferença pelas posições sociais, que reservamos para nosso exclusivo (AMAZONAS, 2003, p.258).

Agora, o ângulo de análise de Dedari avança sobre a “*guarda*”, “*defesa*” do espaço amazônico e o papel que a mulher exerce diante do imaginário português. Estas questões, para Dedari, são de fundamental importância para ele conseguir convencer os Principais a lutarem pela independência do alto Amazonas. Por isso mesmo, Dedari não mede esforços para “mostrar” como se realiza o processo de escravidão a que foram reduzidos pelo projeto português de dominar as terras amazônicas. Sem dúvida, a última parte do discurso de Dedari guarda uma simbologia

tal que traduz todo seu sentimento de aversão ao imaginário lusitano, como bem podemos ler abaixo:

Sereis increpados dos vícios e defeitos da sociedade, a que sois obrigados pertencer, sem que a menor consideração vos aproveite pelas virtudes, com que porventura para ela possais concorrer. Sereis todo dedicação, préstimo, docilidade e sacrifícios, e havereis em compensação insulto, ridículo e desprezo -. Eis as condições da aprendizagem, que havemos feito da civilização: à vista do que, se é para pôr-se-lhe um termo, seja qual alvitre, sustentarei o meu voto: mas se tal não é questão, eu considero inteiramente ocioso toda a discussão, e perdido infelizmente o tempo, que com ela nos entretemos. Guerra pois a todo trance (AMAZONAS, 2003, p. 259).

Com estas palavras, Dedari conclui seu discurso sobre a ação portuguesa nas terras amazônicas, demonstrando as estratégias usadas pelos lusitanos no projeto de trazer uma “civilização” para os índios manau. É contra esta idéia de “civilização” que Dedari se opõe frontalmente, pois, segundo ele, a entrada dos lusos no espaço amazônico só serviu para tornar os manau escravos dentro de sua própria sociedade. Por isto, defende a realização da guerra para restituir a liberdade dos índios do alto Amazonas. Caso contrário, eles ficariam sempre sob o jugo da Coroa Portuguesa e jamais alcançariam a independência. Mas o discurso de Dedari é seriamente interditado por um novo pronunciamento de Caboquena, para quem:

Que seja infelizmente quanto acabamos de ouvir uma aproximação, e que ainda hoje sangrem nossas faces de vergonha da degradação a que havemos sido reduzidos por alguns brancos desmoralizados, é uma triste verdade: o que contudo não impede que haja também pouco encarecimento, efeito de natural ênfase com que costuma exprimir-se o exaltado Dedari. Nada porém mais surpreendedor, porquanto extravagante do que um voto de guerra em cobro de uma situação, que por si mesma, há cessado, se bem compreendemos o filantrópico procedimento da metrópole em suas recentes disposições, quais a lei de nossa liberdade, a franqueza na direção dos padres e a habilitação para concorrer, como qualquer outro vassalo português na proporção do merecimento! Um voto pela guerra! Por que? Por uma independência, que ninguém disputa! Contra quem? Contra homens, que nos abrem os braços! Alcança-se com facilidade uma determinação para a hostilidade, mas ditada pela força da vontade, do que por qualquer plausível pretexto. Em verdade é pasmoso empenho! (AMAZONAS, 2003, p. 259-260).

Caboquena é enfático quanto à não realização da guerra contra os portugueses. Ele busca fazer cair por terra todo o discurso de Dedari, chegando a chamá-lo de “exaltado”, como que numa atitude de rotulá-lo de um índio manau muito apegado à sua tribo (manau). Tal aspecto faz com que Caboquena enfatize as concessões feitas pelos portugueses aos índios cuja prática principal era a defesa do ideário luso. Estamos, outrossim, perante um índio manau (Caboquena) que migra para o espaço cultural dos portugueses na intenção de defendê-los dos planos de alguns dos Principais reunidos na Serra-dos-galos. Ele assume uma postura que causa estranheza, visto que os manau foram o principal grupo indígena que ofereceu resistência à empresa portuguesa. Mas, no romance do escritor baiano, alguns índios manau como Caboquena, Domingos e Marcos/Severo tornam-se exímios defensores da política portuguesa dentro da sociedade dos indígenas manau. Desse modo, Caboquena, a todo o momento, defende que:

Será porventura para coonestar nossa descida para o selvagismo da altura de civilização, a que havemos subido? Mas para que tanto estrondo? Se somos livres, e nos achamos entregues ao nosso arbítrio? Logo semelhantemente força de vontade, que se nega a explicação revela outra coisa, que não a independência: mas que força é seja submetida à nossa apreciação. O contrário importará escoar-se o tempo infrutiferamente com uma discussão, que já se prolonga, ociosa de um lado e absurda de outro (AMAZONAS, 2003, p. 260).

Para Caboquena, era um desperdício de tempo toda aquela discussão sobre a independência, pois os manau já eram livres. Os portugueses os tratavam com certa deferência, concedendo-lhes a liberdade para atuarem dentro da lógica lusa. Este era, de fato, o argumento defendido por Caboquena. Como fosse um grande aliado de Caboquena, Domingos obtém a palavra para se expressar em bom tom, dizendo que:

Vejo, oh principais, e aplaudo-me de que a persuasão tenha sobre nós calado tão felizmente para nos decidirmos segundo dita a razão, a justiça e a humanidade. Não há absolutamente motivo para procedermos de outra maneira. Se nossos pais pôde caber a increpação de imbecilidade por se haverem submetido aos portugueses, não haveria hoje qualificação para o nosso procedimento se entendêssemos dever cortar os braços, que se estendem em fraternal amplexo. Ninguém sobre nós tem mais domínio. Somos livres; e emparelhamo-nos com aqueles mesmos que se pretendiam nossos

senhores. Eles mesmos nos estenderam as mãos. E se de nossa passada humilhação resta uma lembrança desairosa, ela não pode prejudicar, senão aqueles mesmos, que pelo fato de nos procurarem, deram supor-lhes convicção de sua anterior injustiça cuja apreciação é tarefa para a posteridade. Mas, porque talvez vos hajais impressionado de algumas asserções de Caboquena, a quem, como que adrede se há procurado tolhera a palavra, eu me prevalecerei dessa deferência, com tanto caprichais penhorar-me, para precisa explicação (AMAZONAS, 2003, p. 260).

É Domingos quem, novamente, assume a função de aconselhar os índios manau a terem cuidado com suas pretensões de independência diante dos portugueses. Buscando no imaginário cultural de seus antepassados a justificativa para não realizarem a guerra, Domingos apresenta uma visão um tanto quanto romântica da entrada dos lusos nas fronteiras amazônicas. A postura adotada por este índio beira à exaltação de ser protegido pelos portugueses – condição humana que o faz fechar os olhos aos contatos culturais entre os manau e os lusitanos. Em seu imaginário, reina, pois, a educação recebida do missionário Eliseu como uma espécie de metáfora do momento da colonização portuguesa no território do alto Amazonas.

A fala de Domingos entroniza, ainda, a política portuguesa para escravizar os índios manau dentro seu próprio território, a tal ponto de Dari depreciar todo o sentimento de liberdade apregoado por Dedari, e confirmar a argumentação de Caboquena, para quem também não havia a necessidade de uma guerra, já que os manau eram livres. Enquanto um suporte cultural que possibilita narra, criar uma imagem sobre os índios manau, o romance histórico *Simá* está mergulhado nesta complexidade de embates culturais que se realizam pelo uso que Domingos faz da palavra para aconselhar os de sua tribo sobre os perigos da independência:

Convirei que há muitas nações dos rio Branco, Amazonas, Solimões e se os confluente assista o direito a semelhantes queixas, mas não assim quanto ao rio Negro, principalmente depois da retirada do sanguinário Favela, e da entrada dos Carmelitas; desde quando a cruz substituiu o arcabuz das bandeiras no convite para a sociedade portuguesa. De então, não tivemos jamais outra administração do que a moderada e filantrópica daqueles verdadeiros apóstolos, nem outro código do que esse Livro Sagrado, por cuja sublime moral bem se revela ditado por um Deus para o governo e a felicidade dos indígenas. E se nação houve, que tão particular apreço merecesse aos

mesmos portugueses, foi precisamente a nossa, graças a docilidade de seu caráter e tendência para a civilização, de cujo proveito resultou compreenderem-se hoje entre os mesmos brancos muito respeitáveis famílias, de nós provindas, a poder-se sem encarecimento conceituar de excepcional a nação Manaus (AMAZONAS, 2003, p. 261).

Discorrendo sobre o modo como os portugueses entraram na região amazônica, Domingos deixa bem claro que, no rio Negro, os lusos agiram de maneira que os manau passaram a ser “respeitados”. É isso que chama atenção no discurso de Domingos, pois ele concorda com toda a carga depreciativa trazida pelo colonizador português, mesmo ele sendo um índio manau. Com esta personagem, Lourenço Amazonas faz avançar seu olhar etnocêntrico que deprecia e interdita grande parte dos índios manau de falarem sobre a independência no alto Amazonas. Para tanto, o escritor baiano concede a voz, mais uma vez, a Domingos, quando este se dirige aos Principais:

E sendo assim, como razoavelmente ninguém ousará contestar, em que justiça podem ser baseadas essas increpações, essas queixas, em que tão comezinhas são as palavras – látigo, arcabuz e escravidão? Deixemos a quem de direito a elas assiste, e limitemos as nossas, apenas ao atropelo da moral, que lhes dita excessos, que todavia senão explicam, senão por nossa indeterminação em repeli-los. É esta no meu sentir toda a queixa, que nos merecem, e convireis, que muito limitado em comparação de quanto se lhes increpa, e contra o que temos em nossas mãos os recursos, atenta nossa recente liberdade. E seria com então injustificável pretexto, que poderíamos levantar hoje uma insurreição? (AMAZONAS, 2003, p. 262).

É como se estivéssemos diante de um português falando aos índios manau. Entretanto, estamos, pelo contrário, perante um índio manau, cuja convivência com o missionário Eliseu e seu processo de catequese insere outro modo de agir e sentir o imaginário cultural de Domingos. Esta condição permite a Dari sentir-se como um português que ensina os manau a tomarem decisões sobre a independência daqueles que habitam o alto Amazonas. Temos aí a inversão de papéis. Ela diz respeito à migração de Domingos para o lado dos lusitanos, passando, por conseguinte, a depreciar os da sua própria tribo, uma vez que trazia todo um referencial de mundo, agora, alicerçado na lógica portuguesa:

Nunca, como disse Caboquena, pronunciou-se neste conselho tanta determinação a par de tão pouco pretexto. Uma guerra por uma liberdade que possuímos! Apercebe-se bem que uma outra causa deve existir, que se empenha em vos ocultar: mas que força é que vos seja patente e explicada. Manaus, nós somos arrastados na situação mais solene de nossa existência, de uma altura que nos manifesta aos olhos da posteridade, a servirmos de instrumentos de alheio desforço. Especula-se com a nossa ingenuidade e eficaz esforço. Uma ordem de frades ambiciosos, despeitados com o governo da metrópole considerou-nos os mais azados para mercê de nossa simplicidade e valor, irroga-lhe uma decepção, extremado os portugueses do rio Negro, e franqueando-o assim a invasão dos espanhóis, que a ela se estende melhor prestar-se vistas, e que prometendo-se o nosso pronunciamento não haja transposto as fronteiras portuguesas em toda a Guiana (AMAZONAS, 2003, p. 262).

A crítica que Domingos faz àqueles que defendem a independência dos manau é bem mais complexa. Ela contempla as redes de poder que se espalham pela atuação dos missionários jesuítas no alto Amazonas. Para Domingos, os manau estavam sendo meros instrumentos de realização da política dos jesuítas de expulsar os portugueses do território amazônico. Por isso, Domingos defende:

Eis Manaus, de onde parte da inspiração para a guerra absurda e fatal – fatal digo porque ou vençam, ou não os portugueses, a nossa ruína é infalível; nisso que, se os portugueses, assistir-lhe-á o direito de desforçar-se de inimigos tão gratuitos, como aleivosos; e se nós, não tardaremos em ser invadidos pelos espanhóis, cujo primeiro dever será desfazerem-se de uma nação tão traidora, como ousada. Tal seria o resultado de tão tresloucado proceder, que longe de uma lágrima pela nossa desgraça, só nos atrairia as maldições inerentes à tradição, à cobardia e à infâmia (AMAZONAS, 2003, p. 263).

De acordo com a lógica de Domingos, os manau já há muito tempo são livres. O projeto de realizar a guerra seria assinar a sentença de morte da sociedade manau, possibilidade esta a qual Domingos luta para que ela não se concretize. Esta personagem indígena, que temos visto falar a todo o momento, exerce a função de preparar o terreno para que a principal personagem do romance *Simá* (Marcos/Severo) se pronuncie de maneira enfática e ponha termo às discussões sobre a guerra:

É o anátema que acompanhará a memória da nação, que acabar em tão objeto empenho!... fizeste-vos justiça reunindo-vos alheios a meu conhecimento.

Vosso mistério bastaria para revelar a bondade de vossas intenções!... Miseráveis!!! Dispersai-vos em contenti. Ide embora, os que quereis alistar-vos no serviço dos jesuítas, e não tenteis arrastar a vossa degradação uma nação que pertence mais à civilização, que ao selvagismo. Dispersai-vos, pois vos disse (AMAZONAS, 2003, p. 264).

Esta fala de Marcos/Severo simboliza todo o processo de cristianização pelo qual este índio manau passa sob a pena de Lourenço Amazonas. Com um discurso que deprecia os manau, Severo rotula-os de “miseráveis” como numa atitude de enfatizar não mais pertencer ao imaginário desta tribo indígena, pois já aceitava passivamente a “civilização” trazida pelos portugueses ao alto Amazonas. Ele passa, então, a atuar dentro da mesma lógica do colonizador de nominar de “selvagens” aqueles cuja origem estava fortemente ligada ao sentimento de coletividade, que cede lugar ao de individualidade, quando Severo vive a condição de grande plantador do Remanso. Para este índio destribalizado, os manau, vivendo sob a proteção lusitana, haviam alcançado o estado de “civilização”, portanto, deveriam preservar esta condição. Desse modo, o leitor é inserido numa paisagem em que:

Todos os principais, partidistas da paz, e outros muitos mesmo, envergonhados e arrependidos se agruparam a Severo. Mabbé levantou-se, exclamou – És demasiado injusto, Severo, e pareces deslembado de haveres tantas vezes opinado, que do choque das opiniões resulta o acerto, para te permitires hoje irrogar ao conselho o doeste de infâmia por não ter havido servil unanimidade em sua discussão. Não escutaste o conselho de tua idade para ser tão ligeiro: mas nós a respeitamos, e te perdoamos. Quanto a ti, jovem prestigioso (prosseguiu dirigindo-se a Domingos) que abriste os braços a teus irmãos, oferecendo-lhes teu peito, conta com sua reciprocidade para te vingar do menor insulto, com que os portugueses tentem premiar a tua dedicação (AMAZONAS, 2003, p.264).

Esta última fala de Mabbé traduz o sentimento de repúdio que ele tem em relação ao projeto português de colonizar as terras amazônicas. Mesmo assim, seu objetivo de realizar a guerra é seriamente adiado pela força do discurso proferido pelo índio manau Marcos/Severo. No caso deste último, temos um sujeito que se deixa levar pelos processos de contatos culturais com os portugueses, de maneira a endossar estereótipos como “selvagens”, “incultos” os índios manau. O que chama atenção é o

deslocamento pelo qual Severo passa, porque, apesar de ser um manau, ele termina por depreciar os ritos e sensibilidades dos índios manau.

Prosseguindo neste mesmo prisma temático, temos ainda que observar a atitude de Mabbé, quando Severo consegue dispersar os principais que estavam na reunião. Vejamos, então, esta situação lendo a seguinte passagem:

Em meio do caminho, Mabbé, que caminhava cabisbaixo e pensativo, parou repentinamente e exclamou para os seus: Razão tem os brancos! Nós sempre somos selvagens, e o seremos! Eles só com duas palavras fazem mais do que nós com uma discussão inteira! Tudo está arranjado e por eles só! Não tem dúvida, vivam os brancos! (AMAZONAS, 2003, p.265).

Tecidas no momento de revolta por ter sido derrotado pelo discurso contundente de Severo, as palavras de Mabbé são mais que meros desejos de independência dos manau. Elas traduzem a estrutura de sentimento da qual o imaginário de Severo faz parte agora: a defesa incondicional do projeto português de “civilizar” os índios manau através da proteção destes pelo mundo lusitano. Para Mabbé, Severo havia passado por um processo de transformação que correspondia à conduta de um novo indivíduo capaz de usar sua retórica para acabar tão facilmente com a reunião dos Principais. Ou, para refletirmos de maneira mais direta, Severo tinha se transformado num homem cuja finalidade era alcançar mais prestígios diante da sociedade do alto Amazonas, sendo que, para isto, precisaria não levar em consideração suas raízes indígenas que estavam alicerçadas na nação manau. Neste projeto de vida que Severo traça passa si, ele pensa e age como se fosse um homem branco, apesar de não ser plenamente aceito pelos lusitanos instalados nas margens dos rios Negro e Solimões.

De outro lado, no discurso de Mabbé, fica clara a idéia de que Severo era um corpo atravessado por sentimentos que o identificavam como se fosse um homem branco. Um desses sentimentos se refere à questão do discurso usado pelo pai/avô de Simá. Sem muito apego à causa dos manau, Severo rotula-os de “miseráveis” como uma atitude de revelar sua passagem para o lado dos portugueses e negar seus traços, rituais de passagem que o identificavam como índio manau. Desta forma, Severo torna-se um sujeito errante que vive entre a aceitação e a recusa de sua condição de índio manau.

Observada a trajetória de Severo, identificamos como traço marcante em sua vida dois deslocamentos culturais. Um ligado à andança física que empreende entre o sítio do Tapera e Remanso. E outro no campo do deslocamento simbólico de seu desejo de ser reconhecido como um homem branco que possui grande representatividade dentro da sociedade dos plantadores do alto Amazonas. É, portanto, entre essas duas estruturas de sentimento que se realiza a representação dos índios manau.

Nesse sentido, os corpos dos manau dentro das fronteiras do romance *Simá* experimentam, a partir de agora, um ambiente marcado pela tragédia e pelo castigo que eles receberão por terem tramado uma revolução contra os portugueses instalados no alto Amazonas. Passemos, assim, ao fechamento das andanças dos índios manau dentro da Amazônia de *Simá*, procurando compreender, ainda, a cartografia do olhar etnocêntrico de Lourenço Amazonas lançado sobre os corpos amazônicos.

O ponto de ancoragem para compreendermos essas questões será o XXII capítulo intitulado *Catástrofe*, que inicia com a significativa ponderação feita por Lourenço Amazonas:

Tudo acudiu espavorido, e a consternação se derramou em toda a povoação, que já principiava a incendiar-se daquele lado. E a razão porque, Mabbé, ao fato da dedicação de Caboquena aos portugueses, de seu bom senso, que bem entendia dever reprovar o temerário arrojado de uma rebelião inconveniente, e de seu denodo e valentia, que oporia um dique ao progresso da desordem, pensou socorrendo-se de toda sua astúcia em evitar uma ação, com o resultado do qual pudesse contar seguramente. Conhecia a atividade de Caboquena, e por isso não duvidou de que ele tomasse mais eficazes medidas para impedir um desembarque em sua povoação: e no intuito de obviar semelhante dificuldade, ele internou-se em um igarapé a grande distância dela, no qual fazendo desembarcar a sua gente, marchou sobre a povoação a atacá-la pela retaguarda, por onde se prometia infalível o resultado (AMAZONAS, 2003, p. 345).

Estas palavras de Lourenço Amazonas marcam a entrada nos tensos atos de luta e resistência à presença portuguesa nas terras do alto Amazonas, culminando com a deflagração da Revolução de Lamalonga. Mais que isso, elas mostram o cuidado com que Mabbé trama todo o processo de luta nas margens do rio Solimões. O olhar sobre

os corpos dos índios manau ganha mais representatividade, à medida que somos deslocados para um fluxo de narrações:

A despeito da ordem em que pôde ainda formar sua gente, e da desesperada resistência que apresentou ao inimigo, baldado foi seu heroísmo. Seus dias estavam contados. Mabbé, mesmo entusiasmado de tanta valentia, não obstante às custas de sua própria gente, mais de uma vez lhe estendera os braços em fraternal acomodação: mas a perfídia de Bejari e de Dedari ditou-lhes o avesso partido. Simulando atacá-lo de frente, franca e denodadamente, outro aproveitou-se da atenção que àquele dava, desfechou-lhe traiçoeiro golpe pelas costas. Seu descaso importou o desânimo na pouca gente que restava, a qual debanda ocorreu para dentro da povoação, pisando sobre os cadáveres, que juncavam seus arrebaldes (AMAZONAS, 2003, p. 346).

O olhar etnocêntrico se projeta mais e mais sobre o cenário constituído por corpos flagelados, jogados ao relento nas fronteiras do alto Amazonas. O sentimento de morte se instala no imaginário de índios manau como Caboquena. Enquanto isso, verificamos um olhar que cartografa, mapeia cada movimento dos manau, pois esta é uma maneira encontrada para torná-los “civilizados”, ou seja, pertencentes a um imaginário cultural que lhes é totalmente estranho, mas que são seriamente induzidos a aceitá-los diante das complexas redes de poder que presentes na narrativa *Simá*. O sentimento de catástrofe ganha espaço, quando:

O missionário havendo passado da sacristia à capela-mor, subira aos presbitério para tirar do altar o crucifixo, e com ele principiava a descer os degraus ao tempo que sacrilégios invadiam a igreja. Simá, que o acompanhara à capela-mor, vendo que ao entrarem os indígenas endireitavam os arcos para atirar-lhe, bradando-lhes que era o missionário de Santa Isabel, arremessou-se a ele abraçando-o, a fim de assim cobrindo-o com seu corpo, impedir que lhe atirassem (AMAZONAS, 2003, p. 347).

Temos narrada acima a morte de Frei Eliseu, episódio este que desencadeará outros sentimentos de morte no imaginário romanesco da obra de Lourenço Amazonas. O castigo aos manau começa a ganhar corpo no mesmo instante que a flecha penetra o corpo da índia Simá. A partir disso, o leitor de *Simá* é imerso numa densa e complexa descrição dos últimos passos dos índios manau nas fronteiras do alto Amazonas representadas neste primeiro romance escritor por um intelectual brasileiro. É nesse momento que:

Ele (Régis), havia apercebido um anelão pendente ao seu (Simá) pescoço por um cordão de ouro. E esta vista, ou despertando uma lembrança, ou importando-lhe o reconhecimento daquela jóia, fazendo atuar como elétrica prontidão naquela já apática encontrados sentimentos, motivaram aquele medo descomunal. Ele levantou-se como secundado por sobrenatural esforço, e apoderando-se do cordão partiu-o com nervosa violência, e abrindo a chapa do anelão examinou-a, exprimindo seus olhos, os músculos e a cor de seu rosto as veementes emoções, que lhe dilaceravam a alma...

(Régis) Quem há aí que possa dar-me a razão porque esta prenda se acha ao pescoço dessa infeliz?

Eu, Marcos de Coari!!! (respondeu Severo, levantando apenas a cabeça; mas conservando toda serenidade) Esta infeliz não fez mais que herdar esta prenda de sua mãe. Aplaudite de tua obra!

(Régis) Simá, minha filha!!! (bradou Régis, em pressa de quanto trato pode o inferno envidar semelhante trance)

Minha filha!!! (tornou ele arrojando-se-lhes aos pés e abraçando os seus joelhos)

Simá, socorrendo-lhe de supremo esforço, abriu os olhos, que alçou ao céu, e levantando também as mãos postas, proferiu:

Meu pai!!! Eu lhe perdão. (AMAZONAS, 2003, p.349).

Fechando o ciclo de vida da índia manau Simá, Lourenço Amazonas esclarece a paternidade da mameluca, escolhendo um momento trágico para que ela consiga saber quem era seu pai biológico: Régis. Esta índia manau é punida com a morte, devido ela querer pertencer ao mundo português. Muito apegada à natureza, morre ao ter seu corpo perfurado por uma flecha dos próprios índios manau. Após perdoar seu o regatão e pai/estuprador:

Seus braços (Simá) franquearam. Sua cabeça pendeu para o peito... e mais uma virgem subir a engrossar o coro daquelas que em perene adoração cantam hosanas ante o trono do Cordeiro imaculado (AMAZONAS, 2003, p. 349).

A morte entre índios os manau já havia se instalado em seus imaginários culturais. Nesse sentido, a olhar etnocêntrico de Lourenço Amazonas se desloca para esclarecer o cenário da morte dos indivíduos presentes na igreja de Caboquena:

Bradou para seus algozes com desesperada expressão... porém nenhum mais vou. Também só arrasados por sensações tão veementes, e já como que pertencendo a outro mundo, é que não tiveram podido aperceber-se do ambiente de fogo, que respiravam. Com efeito, o incêndio com rápido progresso

havia ganho o teto que não tardou a desabar: e toda a igreja foi convertida em uma fogueira em cujas chamas se consumiam quatro cadáveres (AMAZONAS, 2003, p. 349).

Dois índios manau recebiam, assim, castigos: Marcos/Severo e Simá. Eles têm seus corpos purificados pelo fogo que se apodera de todos os cômodos da igreja de Caboquena que, transformada em uma fogueira, atua como um lugar onde morrem, respectivamente, o vilão Régis, Simá e o índio destribalizado Severo. Definidos os perfis destas personagens, Lourenço Amazonas empenha-se em dar notícias sobre o fim dos demais índios manau. Primeiramente, o principal Mabbé que:

Reconheceu que não devia de contar com feliz resultado de uma ligeira agressão; e por isso acompanhou-se na Ilha de Tomori, enquanto reunia todos os Manau do Uarirás ao Xiuará... Mabbé, que batera endiabradamente a merecer admiração dos portugueses mesmo, perdia a ação, prescindiu sobressair-se à perseguição, desdenhou-se salvar-se. Quando todas as restantes embarcações envidavam o esforço de sua voga em debanda fugida rio acima, ela na sua endireitou à ilha, onde saltou no meio da geral, pasmosa expectativa, e obtendo ser apresentado ao comandante, entregou-se prisioneiro (AMAZONAS, 2003, p. 355).

Dentre os índios manau que aparecem representados na pena de Lourenço Amazonas, Mabbé é o corpo indígena que mais resistência oferece aos outros corpos portugueses instalados no alto Amazonas. Para este principal, a morte era certa:

Precisamente o que me resta. Com os meus maiores atados aos postes ao lado das fogueiras que os deviam consumir, da mesma forma, de cima do patíbulo, dentre as mãos do algoz, insultar-te em rosto de tua infâmia, enumerar-te, designar-te quantos portugueses fiz experimentar a bravura, o ódio e a vingança de um indígena! Então minha tarefa estará acabada, e minha descendência aí fica para seu turno fazer sentir amargamente as tuas conseqüências da vingança que lhe lego (AMAZONAS, 2003, p. 355-356).

Causando surpresa no comandante português, Mabbé expressa um grande apego à causa dos manau de realizar a revolução, não desistindo jamais de lutar por seus objetivos. Tal aspecto fica mais claro, quando este índio afirma que:

Não é hoje, nem aqui a tarefa que me resta: e as poucas palavras, que ora te digo, longe de um insulto, não importam mais que do um salutar aviso, que oxalá teu louco orgulho te permitisse aproveitar. Persegue embora os indígenas. Cura de seu massacre. Estás em teu direito. Nós o reconhecemos, e

te perdoamos. Mas fora bom que de ti mesmo te não descuidasses! Este país em que os persegues, posto que cheio de viço, dotado de recursos para seu engrandecimento e independência, não serão, nem as maquinações dos jesuítas, nem a ambição dos espanhóis, nem a vingança de meus descendentes, que em pouco mais de meio século terão arrebatado ao torpe mando dos teus: mas sim, e tão-somente sua impotência para conservá-lo: impotência, a que a induzirá sua ignorância a par da mais estúpida fatuidade, que lhes impedirão deparar com o preciso alvitre para um feliz resultado (AMAZONAS, 2003, p. 356).

Estas palavras de Mabbé demonstram a compreensão que este índio manau tinha sobre a independência do alto Amazonas do jugo português. Mesmo prestes a ser julgado e condenado pelo governador do Estado, Mabbé não perde a oportunidade de oferecer resistência ao projeto lusitano de dominar as fronteiras amazônicas:

Dito isto meteu-se dentro da escolta e seguiu a seu destino, deixando os portugueses confusos tão rude coragem e calma resignação. Eles se deram conseqüentemente, e sem a perda de tempo ao alcance dos fugitivos; e nesta diligência fácilimo lhes foi apoderar-se de Domingos, que era presa de sua demência espera-os tranqüilo no Remanso; o qual por toda exigência pedia-lhes que se levantasse o patíbulo sobre as cinzas da Igreja de Caboquena. Bejari também caiu em poder dos portugueses, não sendo mais questão de Dedari... No ano seguinte (1758), havendo subido pela segunda vez a Mariuá, o mesmo governador do Estado convocou uma junta de Justiça para julgamento dos rebeldes, no qual foram capitalmente condenados Mabbé, Bejari e Domingos (AMAZONAS, 2003, p. 357).

Nas tensas e contraditórias formas de narrar a história de vida dos índios manau, Lourenço Amazonas realiza um processo de genocídio dos corpos dos índios que viviam nas fronteiras da Amazônia desenhada no romance histórico *Simá*.

Desse modo, o presente capítulo intitulado ***Lourenço Amazonas: das janelas da história do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro às letras do romance Simá*** teve como principal questão a elucidar as relações de poder envolvidas no processo de narrar a história de vida dos índios manau dentro das fronteiras do primeiro romance amazônico escrito por um ficcionista brasileiro.

Enfim, ao assumir a pena para narrar sua experiência do contato imperial entre o regatão português Régis e o contato com os índios manau Marcos/Severo, Domingos e Mabbé, Lourenço Amazonas ratifica nas fronteiras do romance *Simá* a mesma lógica

que deprecia o outro (índios manau). Sob esta forma de pensar, entendemos que o romance é o lugar da diferença. Ao representar os índios manau a partir da lógica do olhar etnocêntrico e do lugar do projeto de história nacional apregoado pelo IHGB, a escrita de Lourenço Amazonas se mostra como lugar do outro, visto como um corpo que precisa ser disciplinado pelos sentidos, vozes de um escritor/tradutor da elite imperial. Eis, portanto, raízes culturais que Lourenço Amazonas imagina nas fronteiras de *Simá*.

SIMÁ: ROMANCE DA (S) LINGUA (GENS) DO ALTO AMAZONAS

3.1 ENTRANDO NOS RESÍDUOS DA BABEL LITERÁRIA DE SIMÁ

Este capítulo tem por objetivo investigar em que medida a trajetória das línguas na Amazônia aparece representada na narrativa *Simá*, evidenciado que elas, enquanto produto social, estão permeadas por relações de poder que traduzem o lugar de que fala Lourenço Amazonas.

Tecida a partir da experiência de personagens bilíngües³⁵ como Marcos/Severo, Mabbé, Simá e o contato destes com os colonizadores portugueses Régis, Loiola e a figura eclesiástica de Frei Raimundo de Eliseu, a escrita de Lourenço Amazonas é um terreno fértil para analisarmos os resíduos da babel lingüística na qual viviam as tribos indígenas dos rios Negros e Solimões. Estes povos sobre os quais se dissemina o olhar etnocêntrico do intelectual baiano são os índios manau que, como bem vimos no capítulo anterior, foram responsáveis pelo processo de resistência cultural oferecido aos portugueses que singraram os rios e florestas da Amazônia colonial representada em *Simá*.

Com este olhar que avalia os embates lingüísticos e políticos envidados pela metrópole portuguesa para fazer da língua europeia o idioma predominante nos trópicos amazônicos, Lourenço Amazonas apresenta uma leitura de mundo sobre o processo de narrar o Brasil que começava a surgir na/pela veia literária, revelando um estudo meticuloso sobre a história das línguas amazônicas através do contato entre os corpos estrangeiros e índios. Enquanto etnógrafo, o intelectual baiano faz em *Simá* a cartografia dos deslocamentos culturais e lingüísticos realizados pelos índios manau nas fronteiras do alto Amazonas. É pelo olho e voz das personagens indígenas e europeias que *Simá* desloca a memória do leitor brasileiro para o quadro das práticas de intercâmbios lingüísticos realizados pelos habitantes da Amazônia. Apesar de

³⁵ Concebemos as idéias sobre o bilingüismo tendo como ponto de partida as considerações feitas por José Ribamar Bessa Freire, no livro *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*.

trabalhar com os usos e funções das línguas geral e portuguesa de maneira ampla, a teia narrativa montada pelo agente do narrar delimita os lugares de cultura que serviram de espaço para analisar a situação de bilingüismo social experimentado pelo homem amazônico, isto é, os sítios do Tapera e Remanso.

Dentro dessa mesma direção, o bilingüismo individual e social evocados nessa produção literária mapeiam as políticas administrativas adotadas por Marquês de Pombal, na intenção de fazer a língua portuguesa o idioma hegemônico na Amazônia. Inclusive, o palco histórico, no qual representam/agem social e linguisticamente Marcos/Severo, Simá, Mabbé, Régis, Loiola e Frei Eliseu, espelha o processo de aplicação das leis baixadas pela metrópole portuguesa para acabar com a diversidade lingüística da região amazônica, quando índios e administradores lusos utilizavam a língua geral amazônica para se comunicar e estabelecer relações mercantis. E de outro lado, a língua usada pelo colonizador com o mundo luso era a última flor do Lácio, demonstrando assim um descompasso entre os sujeitos que habitavam esse território multilíngüe que era o universo amazônico.

Sujeito deslocado de seu território de origem, a Bahia, Lourenço Amazonas narra em *Simá* a situação do bilingüismo social amazônico no momento de contato entre o regatão português Régis e os índios manau Marcos/Severo. Estas personagens vivem a condição de sujeitos culturais que transitam entre a utilização das línguas portuguesa e geral, atuando assim como corpos que se movem entre a assimilação e recusa dos usos sociais do idioma europeu, bem como estão mergulhados nas contradições que envolvem a criação da língua geral amazônica³⁶ como um aparato cultural que permitia a comunicação entre dos índios manau.

Simá traz ao campo da ficção pistas para a história social das línguas e as funções sociais que elas desempenharam na vida dos habitantes do delta amazônico. Ficcionalizada a questão de os índios falarem as línguas geral amazônica e a portuguesa, *Simá* pinta a moldura do sentimento de desarmonia que se havia instalado

³⁶ De acordo com José Ribamar Bessa Freire, “a disseminação da língua geral amazônica por toda a Amazônia foi testemunhada por naturalistas, missionários, militares funcionários e viajantes, nacionais e estrangeiros, que viveram na região ou percorreram por ela, nos séculos XVIII e XIX, em viagem de estudo e de trabalho, da mesma forma que por alguns estudiosos que tentaram descrevê-la. Em diferentes momentos históricos, muitos deles se surpreenderá, por encontrá-la como língua viva, falada em um território tão vasto, constatando-se que, sem o conhecimento dela, ninguém podia entender-se com a população ribeirinha” (FREIRE, 2004, p. 94).

entre o Estado do Brasil e o Grão-Pará, pois constituíam duas entidades políticas com autonomia para realizarem práticas lingüísticas e culturais distintas. É desse modo que a escrita do intelectual baiano traz, em sua tessitura estético-imaginária, a discussão sobre as intempéries envolvidas no processo de apagamento do imaginário da língua geral amazônica diante das relações de poder extremamente arquitetadas para torná-la desprestigiada diante do idioma da metrópole: o português.

Interessado pela história social das línguas para demonstrar a força ativa, organizadora da sociedade e a capacidade de a língua geral amazônica atuar como tecido histórico que liga figuras como índios, eclesiásticos e regatões, Lourenço Amazonas aprofunda, dentro do universo ficcional, a concepção de que a língua liga-se a outras formas de poder capazes de sancionar seu uso e função dentro da sociedade. Por isso mesmo, aparecem, em *Simá*, complexas teias de poder representadas pelo regatão português Régis, o dirigente dos índios Loiola, o eclesiástico Raimundo Eliseu e o índio manau Marcos/Severo.

De igual modo, esses resíduos corporais³⁷ denunciam quais são os lugares de cultura a que pertencem: a religião, a metrópole e o índio. É também a partir dessa tríade de instituições que a língua, no texto de Lourenço Amazonas, atuará nos imaginários de índios e europeus enquanto uma instituição social que faz parte da cultura e das práticas sociais cotidianas, colocando em relevo os mecanismos de interdição³⁸ empreendidos pela metrópole para que a língua portuguesa ganhasse corpo na esfera geográfica e social do mundo amazônico, e a língua geral ficasse reduzida a alguns lugares da Amazônia, como bem sinaliza a escolha de Lourenço Amazonas em mapear as práticas culturais daqueles habitavam os sítios do Tapera e Remanso.

Se percorrermos os caminhos de escrita trilhados por Lourenço Amazonas, veremos que sua manifestação literário-cultural contempla vestígios da língua geral amazônica sendo usada, em grande medida, por brancos, índios e negros para

³⁷ Neste trabalho, concebemos a expressão resíduos corporais enquanto índice temático que permite analisar as práticas culturais dos índios, portugueses e eclesiásticos que viviam e usavam a LGA em concomitância com a LP. Por isso, a galeria de personagens do romance *Simá* será encarada enquanto corpo narrativo que denuncia um sentimento de pertencimento ao imaginário das línguas em contato pelos espelhos d'água amazônicos nos quais se constituem as espacialidades como o Tapera e o Remanso.

³⁸ FOUCAULT, MICHEL. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga Sampaio. São Paulo: Loyola, 1999.

desenvolverem suas práticas sociais pela Amazônia de *Simá*. Em outras palavras, este primeiro romance amazônico atesta a dinâmica das línguas na região amazônica para apresentar as tensões físicas e simbólicas das experiências dos corpos amazônicos frente ao contato lingüístico e cultural com o europeu.

Anunciadas algumas dessas particularidades, vamos ao que interessa: a investigação da trajetória das línguas na Amazônia dentro da narrativa do escritor baiano, e da produção cultural do espaço envolvido nessa instância de narração: o alto Amazonas.

3.2. O BILINGUISMO EM SIMÁ

Palco das dobras da memória amazônica, *Simá* é uma produção artística inscrita dentro do projeto de forjar a nação pelas fronteiras simbólicas da narrativa. Com fluxos constantes de imagens como o bilingüismo social de suas personagens, a obra de Lourenço Amazonas espelha o imaginário de trocas e negociações culturais dos nativos amazônicos das bacias lingüísticas do Tapera e Remanso.

Tais cartografias espaciais contribuem para pintar dois quadros da memória lingüística da Amazônia Colonial. O primeiro deles começa a ser delineado quando Lourenço Amazonas desliza, matreiramente, seu pincel narrativo para apresentar geograficamente a comarca cultural do Sítio do Tapera, com os relevos da experiência histórica do primeiro integrante dessa espacialidade: Marcos – uma moldura da cosmogonia indígena que traz, em cada parte de seu corpo, reflexos do embate cultural e lingüístico experimentado pelas relações de poder que atravessam seus deslocamentos simbólicos pelo imaginário amazônico.

No caso específico do romance que ora examinamos, as relações de poder em torno da política das línguas no universo amazônico são lidas, inicialmente, pelo agir e sentir de Marcos e Régis. Para esclarecer ao leitor deste trabalho a densidade desse quadro identitário, é pertinente ler as palavras de Lourenço Amazonas sobre a caracterização do espaço inicial em que Marcos vive, isto é, a babel lingüística do rio Negro. Leiamos, então, a descrição:

A cabeceira da era ocupada por um homem de cerca de quarenta anos, indígena genuíno, de aspecto nobre, franco e sereno, mas na expressão de

cuja fisionomia fácil fora aperceber um toque de melancolia. Trajava luto, que consistia em uma curta túnica por cima da calça e camisa, as quais se ajustavam por um cinturão de couro apertado por uma fivela de metal. A falta do colarinho na túnica era suprida pelo da camisa, que sobre ela caía, tão alvo a contrastar com a cor escura da túnica. Sobre um bufete estava seu chapéu de fina palha, primorosamente tecida, destes que fabricados no Solimões e Marañon (AMAZONAS, 2003, p. 20).

Pela leitura dos enunciados acima, Lourenço Amazonas convoca a memória do leitor para interpretar os lugares de cultura por que irão passar o índio manau Marcos em sua trajetória de falante que vive as experiências da babel lingüística na qual constituía a região amazônica desde o século XVI, até chegar à segunda metade do século XIX, quando a língua portuguesa ganha *status* de idioma hegemônico pelos centros urbanos da Amazônia e faz com que a língua geral amazônica fique restrita a alguns lugares recônditos desprestigiados socialmente.

Com essa afirmação, queremos mostrar como as dinâmicas desses imaginários lingüísticos funcionam no corpo do romance *Simá* que, inscrito dentro do círculo da intelectualidade do século XIX, explora a prática diária do bilingüismo social no alto Amazonas. Nessa trilha de abordagem, fica evidente que o Tapera será o reduto dos primeiros embates realizados entre o índio manau Marcos e o colonizador português Régis, também falante das línguas portuguesa e geral. Com os discursos entrecruzados dessas personagens, Lourenço Amazonas toma-os como suporte cultural para fazer o levantamento das práticas lingüísticas existentes no momento em que os europeus têm contato com o universo amazônico e sua diversidade lingüística, como bem podemos identificar na teia histórica evocada por Régis e Marcos, quando este último diz ser:

Impossível. Conquanto não trabalhe por conta de ninguém, e a ninguém deva, tenho contudo fregueses, aos quais devo cumprimento de minha palavra.

- Sei perfeitamente, tornou Régis, que o Sr. Marcos não trabalha a soldo de ninguém; e que pelo contrário, tanto e gêneros, como em moeda, é habilitado para prestar aos seus fregueses. Ciente disso, o meu pedido não importa tanto uma proposta de negócio, como rogo a um benefício: e a um homem em suas circunstâncias, não sei o que possa impedir...

- Está enganado. Eu tenho uma palavra, e sou indígena.

- Enigma para mim, que apenas alcanço, que semelhante palavra se torne mais sagrada porque é a de um indígena.

- Pode isto ser uma conseqüência de que ao indígena incumbe dobrada cautela em faltar a ela.
- Por que?
- Pelo desconceito que ordinariamente se merece aos brancos quando se é indígena.
- Excessiva apreensão!
- Que cumprimento!
- E em resultado um cheque completo! Confiava em uma situação independente para me prometer a probabilidade de algum negócio, sem calcular o comprometimento de uma palavra a despeito de sua vontade, que pudera ser tão livre, quão felizes são as suas circunstâncias!
- Terminemos a semelhante respeito para me não ver impossibilitado de aceder ao que o Sr. Quis chamar um benefício. Prescindindo queixar-me do desconceito, que lhe mereci para considerar um desses tapuios³⁹ ordinários, que com um tecido de lisonjas entre dois copos decidem ao esquecimento de seus deveres e compromettimentos... (AMAZONAS, 2003, p. 32-33).

Ficando raízes na imagem de dois sujeitos culturais que vivem o momento da colonização portuguesa no mundo amazônico, o intelectual baiano desloca seu olhar para os contornos do processo de trocas e negociações culturais experimentadas por Marcos e Régis no que se refere aos usos e funções da língua geral amazônica diante da língua portuguesa dentro das sociedades do Grão-Pará e Manaus. Como é possível identificar na passagem acima, os discursos das personagens apresentam lugares de cultura que encenam o desprestígio da palavra do índio no seu contato com o imaginário europeu, advindo daí uma tensão entre os corpos físicos e simbólicos do índio manau Marcos e o regatão português Régis. Num quadro assim posto, essas personagens são corpos que representam uma cartografia social da linguagem e sociedade da Amazônia. Erguido mediante uma proposta de trocas comerciais, o diálogo entre o índio manau e o regatão português parte de uma sintaxe que denuncia embates políticos e lingüísticos figurativizados pelos deslocamentos dos nativos e europeus pelo Tapera e Remanso – sistemas culturais a partir dos quais temos a narrativização dos momentos de tensão existentes no contato entre a língua geral amazônica e língua portuguesa. Uma tal leitura das circunstâncias do bilingüismo

³⁹ A expressão aparece explicada no glossário do romance: “Tapuio é sinônimo de servo. Em todo Grão-Pará pede-se, engaja-se um para seu – tapuio ou tapuia, conforme é homem ou mulher indígena”.

representado nas páginas de *Simá* não pode deixar de lado o olhar crítico de Silvano Santiago, para quem:

A doutrina religiosa e a língua européia contaminam o pensamento selvagem, apresentam no placo o corpo humano e perfurado por flechas, o corpo em tudo semelhante a outros corpos que, pela causa religiosa, encontravam morte paralela. Pouco a pouco, as representações teatrais propõem uma substituição definitiva e inexorável: de agora em diante, na terra descoberta, o código lingüístico e o código religioso se encontram intimamente ligados, graças à intransigência, à astúcia, à força dos brancos. Pela mesma moeda, os índios perdem sua língua e seu sistema do sagrado e recebem em troca um substituto europeu (SANTIAGO, 2000, p. 14).

Essa capacidade de perceber o mundo da produção artística como um lugar preñado de sensibilidades culturais distintas leva Silvano Santiago a nos ensinar a seguinte lição: o código religioso e lingüístico são instâncias que sancionam o imaginário colonizador nas terras do Novo Mundo. Mais do que uma forma de recepção, ou modo de comportamento, as fronteiras da ficção permitem entender o jogo cultural entre os códigos religioso e lingüístico no imaginário dos territórios colonizados. No intuito de melhor entender o que são essas formas simbólicas, tomamos como exemplo o caso de Lourenço Amazonas, que analisa, pelas malhas do romance, a diversidade lingüística vivida pelos corpos culturais da Amazônia colonial. Nessa cartografia inumana dos resíduos corporais, são traduzidas as experiências do bilingüismo social representado no imaginário social do regatão português Régis, o índio destribalizado Marcos e as demais personagens cujas vidas em movimento estão inclinadas ao rastro da memória do projeto de mapear o Brasil pelas grades de leitura do IHGB.

Nessas ocasiões, cartografando um território simbólico e mostrando sujeitos culturais falantes respectivamente da LGA e LP, Lourenço Amazonas retoma seu contato com os costumes, falas, história, cantos e danças do homem amazônico. Estamos, enfim, perante um escritor cuja formação foi transitivamente tecida na experiência da mediação entre dois mundos, ou entre dois modos de vida, isto é, sua condição de pesquisador do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, que tinha a finalidade de mapear os territórios da imensa faixa amazônica e, de outro lado, um intelectual que vive a situação de bilingüismo social, quando de sua inserção no mundo amazônico e o contato com os índios manau. Outro importante aspecto a ser

considerado nestas observações sobre o bilingüismo é oferecido por Silviano Santiago⁴⁰ cuja força crítica afirma que:

Evitar o bilingüismo significa evitar o pluralismo religioso e significa também impor o poder colonialista. Na álgebra do conquistador, a unidade é a única medida que conta. Um só Deus, um só Rei, uma só Língua: o verdadeiro Deus, o verdadeiro Rei, a verdadeira língua (SANTIAGO, 2000, p. 14).

Enquanto discute o lugar que ocupa o discurso latino-americano⁴¹, o crítico literário brasileiro analisa os contornos do embate cultural entre o conquistador e os nativos. Além disso, a consideração da questão religiosa e lingüística contribui para projetarmos uma abordagem cultural sobre as expressões artísticas do cânone brasileiro, assim como favorece a discussão para entendermos até que ponto elas forjam o imaginário da nação brasileira, de que nos falam os intelectuais como Lourenço da Silva Araújo Amazonas. Ou seja, permite-nos compreender que tanto o instrumental religioso quanto o lingüístico não estão imunes ao processo de imaginar a nação pelas páginas literárias dos romances do século XIX.

Nessa perspectiva, o conjunto do romance de Lourenço Amazonas como espaço de coexistência da heterogeneidade cultural encera a idéia de que o texto é um lugar propício para imaginar, narrar alteridades sobre a diversidade lingüística vivida pela Amazônia Colonial. Considerada como um lugar de cultura, a narrativa faz uma cartografia social que aponta para quem é o sujeito, suas práticas lingüísticas e sentimentos de pertencimento ao imaginário do qual participa como elemento de temporalidades e espacialidades capazes de enredar historicidades apagadas da memória de uma nação. Dito de outra maneira, a narrativa literária constitui um dispositivo de construção identitária, pois é através do romance que se corporifica a manifestação de um imaginário social construído, ou por que não dizer, imaginado por intelectuais que agem sobre um território ficcional que lhes permite metaforizar as redes de poder que se encontram disseminadas dentro de comunidades culturais que estão surgindo no momento da colonização portuguesa.

Vista sob este ângulo, a narrativa é um receptáculo do círculo de intelectuais que se debruçam sobre o imaginário histórico, político e lingüístico de espacialidades

⁴⁰ SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos: Ensaio sobre dependência cultural*. Rocco, Rio de Janeiro, 2000.

⁴¹ *Idem*

distintas, na intenção de imaginarem a nação via discurso literário. Desse ponto de vista, o romance seria um espaço capaz de cartografar as práticas e sensibilidades do modo de viver do homem, procurando entendê-lo em seu processo de formação identitária através do exame das práticas culturais e as redes de poder presentes no imaginário em que está inserido. Assim, o intelectual baiano elege como gênero principal o romance, oferecendo-nos a concepção de que essa forma de manifestação cultural serve de estratégia para nominar e traduzir esferas sociais extremamente díspares. Outrossim, o romance é uma forma⁴² cultural que descortina e forja atitudes, referências e experiências imperiais.

A escrita de Lourenço Amazonas surge da experiência do imperialismo enquanto estratégia para ocupar, colonizar terras cuja força motriz desse ao mundo português lugares de cultura produtores de matéria-prima. Portanto, é desse cenário mitigador que o romance *Simá* parte na intenção de criar sensibilidades e performances de sujeitos culturais os quais vivem no e pelo hibridismo lingüístico experimentado pelos índios e europeus que navegam os Negro e Solimões. Enfim, eis a lição provinda de Said: tecido cultural por que se constrói o imaginário de uma nação, a narrativa é um espaço privilegiado onde se metaforizam os embates físicos e simbólicos vividos no momento do contato entre índios e o colonizador, evocando a leitura de lugares de cultura apresentados sob a perspectiva do exotismo.

O romance histórico *Simá* navega por águas turvas dentro de rios cujos barcos identitários trazem em seu interior índios e europeus que realizam trocas e negociações culturais que se implicam mutuamente. É desse modo que Lourenço Amazonas imagina e narra os percursos da constituição heterogênea do território amazônico frente à colonização portuguesa.

Para uma melhor compreensão das convergências e interposições dessa natureza, é de cabal importância não perder de vista que *Simá* explora as dinâmicas de agenciamento da experiência de “caboclos” e “tapuias⁴³” que, inicialmente, eram falantes da língua geral amazônica, mas, em virtude das necessidades de estabelecer

⁴² SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. Tradução Denise Bottman, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

⁴³ Esses termos, como vimos no capítulo 2, têm uma conotação que deprecia os ritos e sensibilidades dos índios manau que vivem na região do alto Amazonas.

comércio com os regatões portugueses que vinham para o delta amazônico, tiveram que aprender, forçadamente, a língua européia para pertencer ao grupo de comerciantes e pecuaristas que atuavam no desenvolvimento da empresa colonizadora. Inclusive, para Bessa Freire, *Simá* é um romance que:

Complementando as fontes históricas tradicionais, dimensiona a relevância da questão lingüística na identidade amazônica e configura o papel das línguas, não só como parte da temática indígena, mas como um recurso na construção da narrativa realista. O uso da língua geral na própria constituição do texto – mesmo esporádico e ainda com glosas – representa o fato de ela fazer parte das práticas de intercâmbio social (FREIRE, 2004, p. 157).

Entender essa situação de bilingüismo social vivido na sociedade amazônica significa, dentre outras leituras, rastrear as práticas culturais silenciadas no momento de imposição da língua portuguesa como idioma oficial da nação brasileira. Como tão bem foi possível identificar na análise feita acima por Freire, a produção literária carrega em suas malhas a presença de imaginários lingüísticos que desnudam e corporificam a coexistência da língua geral amazônica e língua portuguesa no sistema de vida dos índios amazônicos. De outro lado, Freire mostra a possibilidade de compreender, igualmente, o papel desempenhado pelas manifestações literário-culturais da época colonial na orquestração de documentos e monumentos históricos que identificassem o sentimento de nacionalidade brasileira por meio das metáforas culturais pintadas no romance na intenção de projetar no espelho (romance) a imagem da nação.

Em *Simá*, há a figura de um escritor/viajante que se propõe a abrir uma janela para a história da Amazônia, tomando a narrativa como um suporte cultural que cartografa uma pluralidade cultural e lingüística pela qual são tecidos os índios manau que exercem práticas comerciais com os portugueses. Por sua vez, este olhar do viajante, que percorre o mundo e põe em ordem o que vê, é algo similar à figura do romancista Lourenço da Silva Araújo Amazonas, um típico viajante do tempo e do espaço, que imagina e narra a experiência cultural de corpos que procuram um lugar para projetar sua alteridade diante da mitigadora ação portuguesa em ocupar a vasta Amazônia colonial.

Partindo da situação do bilingüismo social vivido pelos índios manau e os europeus, Lourenço Amazonas desloca, em primeiro lugar, o olhar do seu leitor para os

embates das alteridades lingüísticas realizadas no momento em que os colonizadores portugueses, na intenção de ocupar o espaço amazônico, incentivam a utilização da língua geral amazônica como língua de comunicação interétnica, tornando possível o apagamento da grande diversidade lingüística de que eram revestidas cidades como Belém e Manaus. E, finalmente, o olhar transculturador de Amazonas transporta-se para o processo de hegemonia da língua portuguesa como idioma predominante na extensa faixa do território da Amazônia brasileira. Com uma agudeza de instinto intercultural, o romance-espelho *Simá* analisa o processo de:

A interação entre europeus e índios, a troca de informações e o processo para disciplinar a força de trabalho indígena através da catequese só podiam viabilizar-se se fosse superada a enorme diversidade lingüística, com o desenvolvimento de uma língua de contato e a criação de uma nova comunidade de fala. Restava determinar qual língua poderia desempenhar esta função. Em princípio, estavam descartadas as línguas indígenas... A atitude predominante dos colonizadores em relação a elas, tanto do missionário como do administrador e do militar, foi quase sempre preconceituosa e glotocêntrica. O próprio padre Antônio Vieira, em seu 'Sermão do Espírito Santo', pregado em São Luís do Maranhão na véspera de sua viagem ao Amazonas, usou um sem número de adjetivos para desqualificá-las, tratando-as de línguas 'bárbaras', 'incompreensíveis', 'desarticuladas', 'embrulhadas'..., cujas pronúncias eram tão diferentes que as sílabas, as vogais, as consoantes a até mesmo as palavras não podiam ser distinguidas na confusão de sons⁴⁴.

Esse ponto de vista, declarado abertamente, traduz-se no romance *Simá* – espaço onde reina uma fecunda mediação entre bifurcações históricas geradas pelo choque da conquista. E é explorando o veio da concorrência de ordens simbólicas para formação da Amazônia brasileira que *Simá* representa a presença do colonizador português, e a tradição, com a orquestração das práticas coletivas das tribos indígenas que vivem na confluência dos rios Negro e Solimões. Com vistas ao entendimento da complexidade que perpassa o texto de Lourenço Amazonas, vejamos de que maneira se concretiza a justaposição conflitiva da situação de bilingüismo nas palavras irônicas de Loiola:

⁴⁴ FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel: a história da língua na Amazônia*. Rio de Janeiro: Autêntica, 2004, p. 51.

Pois não? Tens razão: lá vai baixinho, bem baixinho. Então o meu amigo se casa (interrogação) E com quem? com a mameluquinha do Remanso? Que ocorrência! Como não há de ser interessante ver o senhor Régis em um novo estado! Enfronhado em uma nova importância! dono de uma casa à moda do país, mobiliada de redes! ao procurá-lo, ver aparecer a senhora dona, vestida de descalça, com seu pente de meia lua, carregado de perendengues, apresentado por toda honra da casa um furioso cachimbo, e um obsequioso gracejo, a uma galanteria, respondendo – inti maan - ...oh como não há de ser isto engraçado, Sr. Régis, dê-nos este gosto por quem é... quanto antes (AMAZONAS, 2003, p. 91).

O trecho acima revela uma situação peculiar vivida pelo homem amazônida do século XIX: a presença marcante de europeus que dominavam a língua geral amazônica e ainda assumiam uma visão preconceituosa sobre seus usos e funções sociais no imaginário histórico da região. É nesse universo de trocas e trânsitos simbólicos em que se insere a fala de Loiola – uma das partes que integra o espelho cultural da interação lingüística realizada entre o índio e o colonizador português. A relação entre língua e sentimento, portanto, língua e cultura é o mote sobre o qual se ergue a teia de análise intercultural do mundo amazônico nos processos de intercâmbio trocas e negociações presentificadas no corpo da linguagem de *Simá* através das constantes introduções do imaginário lingüístico da língua geral amazônica e a língua portuguesa no agir e sentir do regatão Régis e o Diretor dos Índios Loiola, outra personagem portuguesa que vive no palco amazônico.

De qualquer modo, a fala da personagem Loiola oscila dentro do romance entre um lugar de prestígio (a língua portuguesa) e um lugar estigmatizado (a língua geral amazônica), o que nos permite pensar o romance como um lugar onde coexistem contradições e tensões próprias de fronteiras nem sempre bem delimitadas, mas que desvelam resíduos identitários plenamente identificados no terreno de culturas figurativizadas pela tessitura narrativa.

Importa observar que Loiola domina, respectivamente, a língua indígena e a européia, aspecto que lhe permite transitar entre dois imaginários sociais com tamanha desenvoltura, a ponto de não economizar na ironia com que trata os costumes e práticas culturais que compõem a cosmogonia indígena. No trecho acima, fica patenteada a consciência lingüística da parte de Loiola para se deslocar sobre os

territórios das tradições culturais da Amazônia colonial. Desse modo, a análise que Loiola faz dos movimentos de contato intercultural entre Régis e Simá traz em seu bojo a discussão sobre os processos de interação lingüística. Zombando do amigo, o diretor dos índios de Lamalonga assume uma fala bilíngüe que revela as nuances das estratégias de apagamento da grande diversidade lingüística de que era constituída a sociedade amazônica no período da colonização portuguesa. Na verdade, os contornos da negociação lingüística realizada por Loiola mimetizam a atitude adotada pelo colonizador português, pois revela a forma arbitrária com que o índio desapareceu do imaginário da memória histórica frente ao projeto imperialista de ocupar e colonizar lugares exóticos pelo mundo afora. Ora, basta voltar à fala de Loiola para encontrarmos um olhar cultural atravessado pelo sentimento de desprestígio da língua geral amazônica, visto que, ao usá-la, objetiva descaracterizar toda a experiência histórica do viver da nação manau e apagá-la da sociedade amazônica.

Por ser de grande relevância para este trabalho, analisaremos a tessitura cultural que mapeia a situação de contato entre índios, europeus e a ação da catequese dos missionários no universo amazônico que se encontra diluído na cadeia narrativa do VI capítulo de *Simá*, espaço sobre o qual nos deteremos nesse momento. Alicerçado na reunião entre os líderes indígenas da Missão de Lamalonga, o quadro do bilingüismo social pintado pelo narrador apresenta relevos históricos em torno da presença dos portugueses no território amazônico. Na cena, sobressaem-se personagens indígenas que têm posições distintas sobre a atuação do mundo português, aspecto que aparece na fala de Domingos de Dari, ao defender que:

O Conselho dos Principais decidirá se é quando a corte de Portugal se há tornado toda concessões e favores para conosco, quando se nos há abolido a qualidade de escravos, quando somos entregues a nosso livre-arbítrio, quando nosso país é elevado a uma honrosa categoria, que nós em todo tempo, e sob a ação do mais fero arbitrio nos havemos arrastado na escravidão e aviltamento, havemos de invocar um pretexto tão especioso, quanto injustificável, como uma escravidão, que já não existe, para correspondermos com ingratição atos que só a piedade, e justiça, até hoje desconhecidas em Portugal podiam ter ditado (AMAZONAS, 2003, p. 96).

Apesar de trazer marcas corporais do mundo nativo, Domingos Dari traz guardado em seu imaginário uma dívida com o colonizador português, pois se sente na

obrigação de confirmar o mesmo discurso das autoridades missionárias que habitam os rios Negro e Solimões. Como fora educado por frei Raimundo de Santo Eliseu, Domingos recebeu uma educação cuja matriz vinha do mundo português. Isto é, já estava atravessado pelo sentimento de pertencer ao mundo da metrópole, de modo que não podia agir de maneira diferente sobre a presença lusitana nos trópicos amazônicos. Pela leitura da passagem acima, fica notória a facilidade com que o nativo preocupa-se em não fincar raízes em seu imaginário de práticas culturais ancoradas na coletividade; pelo contrário, assume uma postura unilateral que visa legitimar as decisões lusas quanto ao modo de viver do índio amazônico diante do projeto colonizador de utilizar mão-de-obra para o trabalho doméstico e exploração das drogas do sertão.

Em contraste com a postura adotada por Domingos Dari, Mabbé – a outra face da moeda narrativa, assim se pronuncia:

Domingos! Há montanhas em nosso país, que apresentam um aspecto tão ameno, risonho e encantador de um lado, quanto outro, repulsivo e horroroso. Este é na verdade um dos lados por que pode a questão ser encarada: mas restam ainda outros. Ponderastes o comportamento dos portugueses, tal, que lhes convém, que acreditemos. Pode haver na verdade muita piedade nesse ato: mas uma piedade bem casada com a política, que com referência a nós não pode importar senão burla e ludíbrio. O que importam pois todas essas concessões? À abolição da escravidão! Mas tu não te deste ao trabalho de examinar, se essa liberdade que hoje nos barateiam, nós não a poderemos restaurar por nossas próprias mãos (interrogação) (AMAZONAS, 2003, p. 97).

Os rumos pelos quais podemos trilhar nesse mapa da história da Amazônia colonial servem-nos de prelúdio para a teia de trocas e negociações lingüísticas evocadas pela sensibilidade, percursos e formas de viver do índio e seu convívio com o colonizador. Por sua vez, essa matiz cultural tecida por Lourenço Amazonas deslocamos para o perímetro dos Estados do Grão-Pará e Brasil. Nessa proporção, diz-nos ele:

Somos levados a crer surpreendido o nosso leitor, não só pelo afinco e denoto, com que uma nação indígena (Manaus) nas margens do rio Negro, a braços ainda com o selvagismo e a civilização, já pugnava pela independência como por ouvir o nome – jesuíta – compreendido naquela questão. Quanto a primeira, não achamos muito de que maravilhar, quando lemos a História de nosso país, resignamos a crer em uma inspiração divina de certo tempo até o rompimento de 1822 (AMAZONAS, 2003, p. 105).

Lida com afinco, a passagem discute os meandros do processo da liberdade indígena no delta amazônico. Profundo conhecedor das estratégias portuguesas de simular o gozo de uma autonomia não alcançada, Lourenço Amazonas conduz os leitores para fatos cujo olhar amazônico não aparece referido nos compêndios de história do Brasil. À medida que contextualiza um espaço cultural formado por dinâmicas sociais distintas e reveladoras de temporalidades, o agente do narrar analisa os processos históricos da formação do imaginário amazônida na atuação dos eclesiásticos e seu contato com os nativos. Logo, fala de um lugar de cultura marcado pelo sentimento de pertencimento ao universo lingüístico e étnico da vida portuguesa. Não é sem propósito que:

Já em outro lugar deixamos dito – “Fosse efeito da piedade do monarca, que então ocupava o trono português, e da ilustração da filantropia do ministro que dirigia, ou suprema medida em despeito à companhia, a mais generosa e pia resolução foi por eles tomada em prol do país, assim relativamente a liberdade de seus indígenas, como de seu engrandecimento e categoria” – em tudo o que principalmente somos propensos a acreditar (AMAZONAS, 2003, p. 105).

A catalogação desse contexto histórico feito por Lourenço Amazonas não é de maneira nenhuma inocente. Ao contrário, mostra uma rede de enunciados que se completam pelo sentir e ver de cada agente da colonização portuguesa no mundo amazônico. Inseridos nessa esfera de retirada das mãos dos missionários a direção dos índios, e a transferência aos cuidados de civis, Régis e Loiola vivem as experiências dos contatos lingüísticos existentes entre as mais diversas tribos da Amazônia colonial. É interessante como a voz de Lourenço Amazonas não se cansa de trabalhar sob o signo da história cultural das dinâmicas sociais envolvidas no momento da babel lingüística que era o mundo amazônico desde o século XVI. Para ficar mais clara, essa informação pode ser vislumbrada na tela narrativa em que somos transportados à afirmação:

Também é certo que a companhia não foi surpreendida com aquele inesperado alvitre. De há muito, ou antes desde o princípio que prevendo, acautelando o malogro de suas maquinações, as mais eficazes medidas haviam sido tomadas, para o caso de virem a ser subtraídos os indígenas e país à direção e domínio, tornar-se esse préstimo erro que se apresentou a Pedro Teixeira sua subida Quito (AMAZONAS, 2003, p. 105).

Para Lourenço Amazonas, é muito tênue a linha de demarcação dos territórios históricos e a ação administrativa da metrópole portuguesa para retirar os missionários do espaço amazônico. Lançando mão de estratégias forçosamente planejadas no imaginário dos eclesiásticos, o fio transculturador daquele que narra envereda por rastros de memórias culturais em torno da situação lingüística dos nativos no processo de catequese feito pelos missionários. Nesse sentido, é possível lermos a obra de Lourenço Amazonas como um espaço de tensão permanente entre a língua geral amazônica e a língua portuguesa. Trazidos para as malhas da ficção, esses pólos lingüísticos ganham corpo na veia narrativa no seguinte enunciado:

A prática da língua geral exclusivamente, a proibição dos seculares nas missões, uma completa ignorância, tanto de letras, como das artes, desquitavam da sociedade os indígenas, que ela impunha dispor profícuos cidadãos ao Estado. A obediência cega da disciplina jesuítica tornava-os como cães afeitos ao aceno de seu senhor. Em nada eram aplicados além de quanto concernente ao serviço de uma feitoria, onde também nada plantavam além dos gêneros preciosos para sua subsistência... Não sabemos a que tão sistemático procedimento se possa contestar a qualificação de impiedade: e todavia ele se ostentava, tanto mais revoltante, quanto, que se mantinha despeito das ordens da corte para abolição daquela língua nas missões, e para aplicação dos indígenas aos ofícios mecânicos (AMAZONAS, 2003, p. 105-106).

Pelo que é possível notar nesse percurso que temos feito até aqui, o romance histórico *Simá* é uma produção artística cuja principal contribuição aos estudos literários é dimensionar o quadro lingüístico das línguas faladas no processo de colonização portuguesa na Amazônia. Com um levantamento minucioso das práticas culturais dos índios do rio Negro e Solimões, Lourenço Amazonas consegue forjar um texto ficcional em que vozes históricas encontram-se entrecruzadas pela língua geral amazônica e a introdução da língua portuguesa na vasta Amazônia. Em termos expressivos, cada capítulo tecido pelo olhar rastreador do agente narrativo é um catálogo de expressões lingüísticas que revelam a densidade dos processos de resistência envolvidos na hegemonia do idioma europeu diante do imaginário dos habitantes do espaço amazônico.

Eis aí uma das funções sociais da literatura: sua capacidade de dar forma e pôr em ação certos significados e valores que, de outra perspectiva, seria tão somente

pretensas verdades para expor um tipo de conhecimento sócio-histórico. Para irmos um pouco mais adiante, temos de trazer à tona os esclarecimentos de Bessa Freire, ao sentenciar que:

Numa sociedade multilíngüe como a amazônica, essas foram historicamente atribuídas a diferentes línguas, como decorrência de um conjunto de fatores de ordem social, política, econômica, geográfica, etnográfica e demográfica... A língua geral desempenhou um papel historicamente relevante como língua de comunicação, de identidade e até mesmo como instrumento político, com uma expansão territorial considerável até o final do século XIX. Por outro lado, a língua portuguesa estava, naquele momento, tornando-se hegemônica, num processo que é bastante recente e que ocorreu sob condições particulares de opressão e exploração socioeconômica (FREIRE, 2004, p.138).

Observador atento do processo de interação dos modos de vida histórica e lingüística da sociedade amazônica, Lourenço da Silva Araújo Amazonas parte desse universo multilíngüe construindo traços, sensibilidades e ecos de vozes sociais apagadas do patrimônio histórico da nação brasileira do século XIX. Desse modo, projeta um olhar perscrutador que investiga a política de língua adotada pelo mundo português para forjar um território extremamente atravessado pelo sentimento da nação brasileira através do apagamento do imaginário das línguas indígenas existentes na complexa e diversa Amazônia colonial.

De fato, as línguas em contato na Amazônia é um dos focos principais do romance *Simá*, pois ele atua dentro de um momento histórico caracterizado pelo mapeamento da memória lingüística dos nativos que sofreram o impacto da entrada do colonizador no anfiteatro amazônico. Com traços da vida colonial sendo pintada pelo crivo da ficção, a escrita de Lourenço Amazonas surge como um acervo cultural que documenta as dinâmicas do bilingüismo social. A respeito disso, o estudioso da linguagem Bessa Freire argumenta que:

Na passagem do século XVII ao XVIII, quando muitos povos incorporados ao sistema colonial já haviam abandonado a língua de origem, a língua geral passou a desempenhar função de comunicação intragrupal. Ela tornou-se o instrumento de comunicação interna e seu uso era, fundamentalmente, familiar, corrente, e, em certa medida, escolar, era a língua da catequese, a língua sobretudo oral, enquanto o português era a língua do poder, a língua oficial da

colônia, a língua da administração, das leis dos cartórios, dos contratos comerciais (FREIRE, 2004, p. 139).

Esse texto fala do universo lingüístico do mundo amazônico, uma babel cultural que ganha expressividade nas malhas dissertativas de Bessa Freire. Observe que o texto, figurativo, opõe dois conjuntos de línguas. Um referente à incorporação dos nativos ao sistema colonial português através do deslocamento de suas práticas lingüísticas para o imaginário da língua geral amazônica – forjada pelo mundo luso para diminuir os impasses na comunicação intragrupal das tribos amazônicas e, aos poucos, eliminar a diversidade de línguas faladas no território recém-colonizado. E de outro lado, apresenta-se a língua portuguesa como o idioma usado para a tomada de decisões administrativas na colônia, demonstrando que o patrimônio lingüístico da comunidade amazônica foi extremamente controlado pelo olho do administrador português para direcionar os limites de utilização dessa língua na esfera da catequese, pois era necessário ao colonizador comunicar-se com os nativos, de modo que o instrumento encontrado foi inegavelmente a língua geral amazônica em cujo tecido social esteve alicerçado todo o projeto da empresa colonizadora lusa para ocupar e colonizar a região amazônica.

Preocupado com as modificações sofridas pelas línguas em contato, Lourenço Amazonas produz um romance bilíngüe que alterna o uso do português com rápidas pinceladas no imaginário da língua geral amazônica. Palco de múltiplas tensões da memória coletiva sobre as interações sociolingüísticas, a bacia do rio Negro e do Solimões, e as cidades como Belém e Manaus são espaços que se ligam pelo enredar histórico-literário da narrativa *Simá*. Graças à mistura de espaços e de personagens nascidas no fluxo do imaginário estético-poético da sociedade amazônica, o romance histórico *Simá* apresenta uma árvore genealógica da situação de bilingüismo língua geral-português, fornecendo, inclusive, pistas para que possamos entender as práticas e intercâmbios culturais empreendidos entre o nativo e o europeu no momento da colonização portuguesa.

Lugar de trocas em vários níveis, o romance *Simá* expõe jogos de apropriação e imposição de imaginários lingüísticos que se inscrevem na maneira de falar dos índios e europeus, remetendo ao conjunto de tensões político-históricas de que se nutrem as relações de poder existentes na Amazônia colonial. Aqui, chegamos a dois pontos que

talvez sejam os mais importantes e difíceis da complexa rede de temática e estrutural do texto em estudo, a saber, o estatuto do poema bilíngüe que o regatão português compõe na intenção de ofertá-lo à Simá, e de outro lado, suas implicações dentro do imaginário da personagem indígena ao ver o colonizador português usar, mesmo que esporadicamente, a língua geral amazônica para alcançar seu intento: ganhar o coração da mameluca.

Nessa perspectiva, podemos dizer que ao apoderar-se simbolicamente do corpo da língua geral amazônica falada por Simá, Régis assume um exercício de alteridade que ilustra a experiência dos atores sociais envolvidos no teatro do bilingüismo social montado pelo mundo ficcional de Lourenço Amazonas. O corpo do sujeito amante e amado encontra no poema uma forma de expressar sua situação de trânsito entre as línguas geral e portuguesa, quando lê para sua amada os versos, postos à deriva:

Beijos da aurora
Mimosas flores
Ide a meu bem,
Aos meus amores.

Orna-lho peito,
Peito inocente
Catu purunga,
Que amor não sente.

Que quando amor
Lugar lhe pede.
Co' inti maan
Amor despede.

As borboletas,
E os passarinhos
Dizei adeus,
Não jamais beijinhos

Ditosas flores
Eré cr'utem,

Jam'ru catu
Sois com meu bem.

Reveladora de uma discursividade lingüística e cultural, essa composição poética permite-nos aprofundar a veia argumentativa deste trabalho no que se refere ao tratamento dispensado à língua geral e à língua portuguesa. Régis põe em cena um quadro histórico no qual colonos e índios desenvolviam práticas comerciais no rio Negro e Solimões. Transitando simultaneamente pelas línguas geral e portuguesa, o regatão português assume uma postura de falante bilíngüe que domina os códigos lingüísticos que compõem o mundo amazônico, haja vista a necessidade de entender as dinâmicas histórico-políticas que alicerçavam o sistema de vida de índios como Marcos/Severo e Simá. Era condição fundamental ao colonizador Régis compreender os bens simbólicos que serviam de suporte para o exercício pleno do imaginário cultural dos nativos frente à empresa colonizadora.

Apesar de transitar com extrema facilidade sobre as práticas lingüísticas presentes nas fronteiras amazônicas, a fala de Régis denuncia um preconceito do colonizador diante das relações históricas vividas por índios como Simá e Marcos. O poema apresentado acima desvela esse universo de trocas e negociações culturais, partindo das frestas e bordas do imaginário social que sustenta a cosmogonia dos índios que seguem o movimento de errância lingüística e cultural pelos rios Negro e Solimões.

A errância lingüística evocada nos versos do poema apresenta os fluxos de trânsitos, fugas diante da língua geral amazônica. Desde os primeiros versos, a composição poética descortina a atitude do Régis diante da Amazônia colonial, isto é, projetar/impor um imaginário que esteja alicerçado no seqüestro dos sistemas lingüístico e religioso que formavam as dobras da memória cultural dos autóctones amazônicos.

Nascidas no imaginário da outra colônia portuguesa na América – o Grão-Pará, as personagens indígenas de *Simá* conhecem, de perto, a experiência do bilingüismo social e dos exílios culturais diversos. E é justamente a partir da condição de deslocamentos que assumem figurações capazes de nos revelar as cartografias identitárias da imposição língua portuguesa nos sítios do Tapera e Remanso.

Conhecedora, em graus diversos, dos usos e funções das línguas em contato no mundo amazônico, a galeria de personagens nativas do romance *Simá* serve de cartografia para identificarmos os processos de resistência lingüística.

Recusando os limites de identidades singulares e estáveis, Simá e Marcos são personagens cuja tessitura cultural embrenha-se em linhas de fuga que lhes propiciam transitar por espaços fugidios como o Remanso, abrindo-se para outras formas de ser e estar no mundo indígena e europeu, respectivamente. Por terem consciência de sua condição bilíngüe, requerem seu lugar de representação na sociedade amazônica, sugerindo múltiplas possibilidades de intervenção nativa no mundo do Grão-Pará.

Ao conferir destaque à tensão das línguas em contato na Amazônia, o romance *Simá* aponta para algo que não se restringe ao campo literário: a política das línguas, vivenciada de maneira intensa por atores sociais que, na esfera histórica, se valem das práticas lingüísticas. Mas é, sobretudo, para as relações de poder que aparecem reveladas nos palcos territoriais do Tapera e Remanso. Deslocados em seus movimentos quase sem pausa, Simá e Marcos percorrem e habitam provisoriamente significantes diversos, uma vez que seus projetos de vida é viajar por outros desejos, corpos e vozes sociais. No caso do índio manau, como desconfiasse da ancoragem de um único nome próprio (Marcos), busca a desterritorialização ao se aventurar nos caminhos de uma nova alteridade forjada na fissura da nomenclatura de Severo. Portanto, desdobradas, fragmentadas em muitos rostos identitários e papéis lingüísticos, as atitudes de Marcos/Severo transitam na repartição/aglutinação dos imaginários sócio-políticos no qual se insere, mostrando-nos um sujeito à beira de novas partidas e fugas simbólicas nas fronteiras culturais do mundo nativo em contato com o do europeu Régis.

3.3. LOURENÇO AMAZONAS: O ESCRITOR/TRADUTOR DA LINGUAGEM AMAZÔNICA

Feitos os esclarecimentos sobre as noções de nação e literatura nos tópicos anteriores, torna-se pertinente, agora, lançarmos um olhar sobre o que se poderia traduzir, aqui, nas concepções de trânsitos e trocas simbólicas experimentados pelo

intelectual baiano Lourenço da Silva Araújo Amazonas na condição – vivida e imaginada – de deslocamento pelas fronteiras do imaginário cultural amazônico.

Desde as primeiras linhas do romance *Simá*, o leitor consegue identificar um escritor munido do objetivo de traduzir, pelas malhas da ficção que expressa a literatura brasileira produzida na Amazônia, os empréstimos e apropriações culturais acontecidos no processo de contato entre índios e europeus no delta amazônico. Tal procedimento de escrita revela-nos um intelectual efetivamente inserido num contexto social e cultural que lhes solicita uma atitude de intérprete/tradutor da heterogeneidade cultural e lingüística da Amazônia Colonial.

Ora, as reflexões desenvolvidas em torno das bacias geográficas dos rios Negro e Solimões em *Simá* permitem-nos entender as redes/relações de poder envolvidas no processo de tradução do imaginário das línguas amazônicas para a esfera do romance de Lourenço Amazonas. Como espaço propício às trocas, às criações de imaginários culturais, a tessitura estético-poética de *Simá* denuncia, portanto, a experiência transitiva de um intelectual que vive a situação do bilingüismo da Amazônia Colonial. A língua atua, sob essa ótica, no imaginário cultural do escritor baiano, a ponto de torná-lo um sujeito errante que transita pelo labirinto de percursos/paralelos das memórias e identidades lingüísticas diluídas na ficção que expressa a Amazônia. Esses ecos, ou porque não dizer, corpos simbólicos repletos de experiências e sensibilidades, constituem um arquivo literário no qual as dobras da memória lingüística dos nativos amazônicos são recortados, expatriados de sua cartografia social para viver num sistema de vida que lhes é estranho à prática do corpo físico e simbólico da linguagem, sociedade e cultura amazônica.

Palco de múltiplas dramatizações da memória coletiva dos índios manau e europeus, as páginas da narrativa de Lourenço Amazonas abrem as janelas⁴⁵ do imaginário das línguas na Amazônia, permitindo-nos pensar, com agudeza crítica, na mesma direção da afirmação feita por Édouard Glissant, para quem:

O tormento da linguagem é específico dos escritores que pertencem a zonas culturais nas quais a língua corresponde ao que chamo de língua compósita. Todas as línguas que nasceram da colonização são línguas frágeis: ou seja,

⁴⁵ PESAVENTO. Sandra Jatahy. Uma janela para a História. In. CHIAPPINI, Lígia, DIMAS, Antonio, ZILLY, Berthold. (Org). *Brasil, país do passado?* EDUSP, 2003, p. 59-65.

são línguas que são confrontadas com vários problemas. Primeiramente, elas são contamináveis pela língua oficial que rege a vida – oficial – da comunidade. Em seguida, são confrontadas com problemas aparentemente muito difíceis de ser resolvidos – problema de fixação e de transcrição. Há uma espécie de tormento da linguagem, quando da passagem da oralidade à escrita, que fragiliza a comunidade: ela se sente ameaçada, insegura, e isto faz com que as pessoas pertençam a essas culturas sejam sensíveis aos problemas de linguagem (GLISSANT, 2005, p. 131-132).

É no bojo da discussão sobre o tormento da linguagem, por um lado, e sobre os problemas da representação na obra de arte, em especial a literária, por outro, que Glissant põe em cena argumentos que fundamentam as instâncias estéticas e políticas no processo de construção da nação. Sem rodeios, é preciso sublinhar que a ficção age, sob essa ótica, como uma rede discursiva que se tece numa estrita relação do autor/tradutor com o imaginário das línguas. Para esclarecermos ainda mais esse aspecto dentro desta dissertação, Lourenço Amazonas é um escritor que vive o tormento da linguagem à medida que escolhe duas zonas culturais (rios Negro e Solimões) para refletir sobre as redes de poder envolvidas no processo de tensões e trocas culturais diluídas no imaginário dos índios e europeus que habitavam babel lingüística da Amazônia do século XIX.

O olhar do escritor/tradutor Lourenço Amazonas alicerça-se na mediação entre os pólos de resistência das tradições dos índios manau e o imaginário cultural trazido pelos regatões portugueses que se instalam nas fronteiras da Amazônia brasileira. No romance *Simá*, a tensão entre esses pólos é representada por personagens inscritas no universo da região amazônica, enraizadas⁴⁶ ao lugar de cultura dos rios Negro e Solimões, com forte apego às tradições das experiências de vida do imaginário social nativo. Mesmo dentro desse grupo de agentes narrativos, há uma fragmentação cultural que evidencia os processos de divergência quanto à presença dos portugueses nos sistemas culturais do Tapera e Remanso. Para esclarecer mais essa questão, não podemos esquecer que autóctones como Mabbé, Bejari e Dedari eram exímios defensores da realização de uma revolução contra os lusos instalados no delta

⁴⁶ SCARPELLI, Marli Fantini. Heterogeneidade, transculturação, hibridismo: a terceira margem da cultura latino americana. In: CHAVES, Rita, MACÊDO, Tânia, (Org). *Literaturas em Movimento: hibridismo cultural e exercício crítico*. Arte & Ciência, 2002, 51-65.

amazônico. De outro lado, transitam pelas águas dos rios Negro e Solimões agentes narrativos que, apesar de seus corpos denunciarem traços da cosmogonia nativa, negociam sua entrada na sociedade metropolitana através das trocas e negociações culturais que executam com a finalidade de espelhar as relações de poder dentro do universo plurissignificativo dos índios das povoações de Lamalonga e Caboquena.

Na cartografia da vida fugidia dos índios que habitam a vasta Amazônia colonial, Lourenço Amazonas atua na mediação das sensibilidades, percursos e paralelos da memória coletiva dos processos de contatos lingüísticos apagados do imaginário social brasileiro. Desse modo, tanto Lourenço Amazonas quanto as personagens do romance *Simá* são depositários de um acervo cultural que traduz os usos e funções da língua como um dispositivo identitário que identifica as (v)idas e retornos no corpo da linguagem de *Simá*.

Para compreendermos melhor o tormento da linguagem no imaginário corporal e lingüístico das personagens de *Simá*, passemos, então, à análise das palavras de Lourenço Amazonas, quando caracteriza, projeta um olhar sobre os corpos dos nativos, dizendo que:

Os membros do conselho tomavam assento em elevados poiares de pedra ao nível de uma grande central, cuja serventia se ignorava. Eles trajavam suas mais ricas vestes de penas, e sustentavam nas mãos seus murucus e maracás, conforme eram principais, ou pajés. Só Domingos e Caboquena trajavam à moda dos brancos, e assim também Loiola que se assentava ao lado de Mabbé, o presidente do conselho. Todos tinham acesos seus cachimbos, dos quais tiravam fumaradas a toldar toda a atmosfera do augusto recinto (AMAZONAS, 2004, p. 250).

Os corpos que transitam pelos círculos da memória cultural dos nativos aí apresentados conotam uma leitura do imaginário pluriétnico da cosmogonia amazônica. Com uma voz perscrutadora sobre as vestimentas usadas pelos índios, Lourenço Amazonas constrói um jogo de aproximação e distanciamento diante das práticas culturais que dirigem os corpos de autóctones como Domingos e Caboquena. A postura adotada pelo agente do narrar insere-se dentro do universo de reflexão feito por Ana Pizarro, para quem:

Conhecer a Amazônia em seus traços identitários é uma forma de colaborar com sua auto-identificação diversificada por diferentes grupos indígenas, por

grupos migrantes internos dos países da área, por migrantes, pela penetração de missões e grupos ligados à droga, e articulada ao mesmo tempo por formas comuns de trabalho e de vida, de expectativas e fracassos, por universos míticos, por forma de contato com a cultura ilustrada e por formas violentas de contato e ingresso na modernização. Conhecer a Amazônia é uma forma de apropriá-la para o continente que a olhou sem vê-la⁴⁷.

A passagem acima revela uma perspectiva de abordagem cultural sobre o espaço amazônico alicerçada nas relações de poder que atravessam os corpos dos nativos e europeus habitantes do imaginário histórico-literário da Amazônia. As evidências da dispersão dos poderes encontram-se desenvolvidas no cenário multilíngüe das bacias culturais dos rios amazônicos. Para Bessa Freire:

A língua LGA subiu os rios Amazonas e Solimões, galgou seus principais afluentes, infiltrou-se em vilas e povoações, ganhou cidades, deu mostras de vitalidade e vigor, atingindo uma universalidade regional, na medida em que era usada por todos os indivíduos, incluindo portugueses e africanos, qualquer que fosse o lugar na produção, seja como língua materna ou como segunda língua, em uma variedade de funções. Cresceu com relativo apoio institucional, que pode ser observado na publicação e circulação de *Artes*, *Vocabulários* e *Catecismos*, assim como em algumas medidas protecionistas por parte da administração colonial, estimulando seu uso, seja no aparelho escolar, seja nas práticas burocráticas e religiosas (FREIRE, 2007, p. 170).

Sob a lente crítica apresentada acima por Bessa Freire, a Amazônia Colonial seria um palco de alteridades onde nativos, africanos e europeus desenvolvem trocas culturais reveladoras de experiências lingüísticas para o estudo da sociedade e cultura amazônica. Destarte, Freire consegue mapear, inicialmente, os espaços culturais nos quais a língua indígena conseguiu solidificar-se dentro da lógica administrativa da Amazônia, demonstrando que a situação de bilingüismo social era uma condição premente no imaginário cultural amazônico do século XIX. Em seguida, o historiador da linguagem revela que LGA atua enquanto um elemento de coesão social entre os sujeitos de cultura que transitam com tamanha desenvoltura pelos rios amazônicos, sejam eles pertencentes ao mundo nativo ou ao olhar etnocêntrico dos colonizadores. E, finalmente, a linha argumentativa estendida de Freire desloca a atenção do

⁴⁷ PIZARRO, Ana. Áreas culturais na modernidade tardia. In: JUNIOR, Benjamim Abdala. (Org). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. Boitempo, 2004, 21-35.

estudioso da linguagem amazônica para o incentivo empreendido pela metrópole portuguesa para fazer da LGA um instrumento de catequese e uma moeda de comunicação com as tribos amazônicas.

É a partir disso que passamos, então, a observar a tradução que Lourenço Amazonas faz do imaginário das línguas amazônicas dentro do universo romanesco de *Simá*. Colocando lado a lado instituições como a metrópole portuguesa, a igreja e os nativos amazônicos, o escritor baiano monta uma rede narrativa que traz marcada em cada personagem uma atitude histórica diante do processo de implantação da língua geral amazônica e, posteriormente, a perda de hegemonia para a língua portuguesa. Por sua vez, o tormento da linguagem é vivido física e simbolicamente pelos índios que caçam, pescam e navegam pelos rios Negro e Solimões.

Inserida nesse universo da tensão entre as línguas no mundo amazônico, a personagem *Simá* é um corpo narrativo repleto de frestas, bordas culturais que estão ligadas à tríade histórica do processo de colonização do Grão-Pará e Manaus: a igreja, a metrópole e os índios. Quando dizemos que *Simá* é um sujeito cultural composto por bordas, queremos mostrar o ciclo de relações simbólicas nas quais o corpo dessa personagem se constrói enquanto parte do imaginário europeu e indígena. Nesse sentido, é possível entender que o tormento da linguagem aparece metaforizado no próprio nascimento de *Simá*, pois ela vive um conflito lingüístico e identitário que simboliza a negociação da entrada no mundo lingüístico da sociedade do Remanso. Ou seja, estamos diante de uma personagem que não é totalmente nativa, tampouco européia; pelo contrário, é um corpo que tem tendência para contrair marcas culturais, respectivamente do imaginário lingüístico da última flor do Lácio e a língua geral amazônica.

Desse ponto de vista, as experiências lingüísticas vividas por *Simá* tornam evidente as estratégias administrativas postas em jogo no palco de alteridades do rio Negro. Inclusive, as fronteiras das identidades rompidas pela mameluca *Simá* dão conta de cartografar a política e o ordenamento das línguas na história da Amazônia colonial. Projetando um olhar sobre o rio Negro e seus ribeirinhos, o intelectual baiano debruça-se sobre a densidade de línguas em contato que traduziam uma heterogeneidade cultural da índia *Simá*. Nesse cenário, atuam ainda o eclesiástico Frei Raimundo de

Santo Eliseu – representante da igreja que realiza a catequização de nativos como Domingos e Simá, e o regatão português Régis que era Diretor dos índios de Caboquena.

Para alcançar essa condição, a mameluca vai para a Casa das Orações – lugar onde molda seu corpo e linguagem para transitar pelas densas cartografias culturais da metrópole portuguesa. Como sujeito que se desloca nesses lugares, Simá move-se entre o sentimento de pertencer ao mundo indígena e europeu, vivendo a tensão de aceitar o idioma europeu e a língua geral amazônica – dispositivo identitário construído com o objetivo de reordenar o cenário multilíngüe das fronteiras culturais da Amazônia Colonial e torná-las um lugar de cultura tecido a partir da hegemonia da língua portuguesa.

Os rastros do deslocamento da personagem Simá figurativizam o processo de comunicação interétnica⁴⁸ nas tribos indígenas através do fortalecimento da língua geral nos territórios do Grão-Pará e Manaus. Reveladoras de feixes identitários sobre as fronteiras culturais da cosmogonia indígena, as atitudes de Simá traduzem o apoio institucional da Igreja e da Coroa Portuguesa para fazer da língua geral amazônica o idioma de coesão regional no espaço amazônico. A nativa encontra-se inserida dentro de lugares culturais como a igreja, onde desenvolve atividades de catequese de outros índios, pois ela dominava a língua geral amazônica e tinha livre trânsito pela missão de Santa Isabel, vivendo a condição de falante bilíngüe que revela o tormento da linguagem dos índios amazônicos que moram nas margens dos rios Negros e Solimões – comarcas culturais reveladoras dos usos e funções sociais da língua geral amazônica frente à língua portuguesa.

Visualizada em seu movimento simbólico, a trajetória de vida da personagem Simá, desnuda o programa de:

Incentivos oficiais que fomentaram o uso da língua geral, cujas conseqüências afetaram a circulação da língua portuguesa e das demais línguas indígenas, constituíram o estímulo para sua expansão até meados do século XVIII, quando por razões de ordem geopolítica, a Coroa decidiu portugalizar todo Grão-Pará,

⁴⁸ FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel – a história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.

tornando obrigatório o uso do português. Tal proposta, exequível no século anterior, tornou-se viável graças, em princípio, à universalização da língua geral, que havia dotado a região de uma relativa unidade lingüística, anteriormente desconhecida (FREIRE, 2004, p. 248).

Integrante desse universo de incentivos oficiais, Simá figura como um corpo articulador de experiências lingüísticas que se espraiam pelo imaginário romanesco tecido por Lourenço Amazonas, espelhando também os contornos dos usos da língua geral dentro do território amazônico para mapear as práticas culturais que dirigem percepções de vida dos índios. Elas são transpostas ao convívio simultâneo com brancos, negros e nativos que navegam nos rios amazônicos, estabelecendo negociações culturais repletas de vozes e ecos das línguas em contato presentes no imaginário amazônico.

Tal questão comparece ao romance *Simá* nas malhas descritivas de Lourenço Amazonas, quando se debruça, ironicamente, sobre os usos e funções sociais da língua geral dentro do imaginário fronteiriço que atravessa a memória coletiva das personagens nativas dos rios amazônicos. É desse universo marcado pela heterogeneidade cultural de seus sujeitos que o agente narrativo desloca o leitor para a seguinte descrição:

É muito bem sabido no país os quanto os indígena se penhoram, de que se lhes fale em língua geral, e assim também, se lhe faltando-se-lhes em português empregam-se palavras daquela língua em designação, e encarecimento de certos objetos: ao fato de que nada há de estranhar no entusiasmo de Simá pelos versos de Régis (AMAZONAS, 2004, p. 189).

Estamos diante de um texto que nos conduz para o tormento da linguagem, pois põe em relevo práticas culturais de indivíduos falantes, respectivamente, das línguas geral e portuguesa. A tensão concretiza-se pelo processo de mediação feito pelo intelectual baiano que não mede esforços para emitir juízos de valores que insistem em nominar negativamente todo o sistema de representação cultural de indígenas como Simá. Vértice corporal mais explorado pelo sujeito do narrar, ela desnuda as fissuras do projeto da metrópole portuguesa dentro do complexo e rico território amazônico.

Como um corpo que rastreia as dobras da memória da história das línguas na Amazônia, a mameluca é uma personagem que revela, portanto, as sensibilidades históricas de errância pelos labirintos das línguas amazônicas diante do poderio

administrativo envidado para que o idioma europeu ganhasse cada vez mais terreno nas margens e casas dos sujeitos amazônidas que vivem no limite das identidades culturais. O tormento da linguagem inscreve no imaginário espacial e temporal de Simá o patrimônio material e imaterial dos diferentes grupos nativos da Pan-Amazônia.

Tradutora desse imaginário, e pela própria condição de falante da LGA e LP, a produção técnica e artística de Lourenço Amazonas expressa um olhar voltado para o palco de alteridades culturais no qual viviam os membros da babel lingüística amazônica. A dimensão desse olhar etnográfico⁴⁹ é traduzida nas filigranas da seguinte passagem:

A língua geral é a universal intérprete em toda a província do Pará. Fala-a toda a nação indígena, que se relaciona nas povoações. Nas cidades fala-se da porta da sala para dentro, e nas demais povoações, excetuada Pauxis no baixo Amazonas, é a única, não por se ignorar a portuguesa, mas porque, constrangidos os indígenas e mamelucos em falá-la, pela dificuldade de formarem os tempos dos verbos, do que os dispensa a geral, respondem por esta se lhes pergunta por aquela (AMAZONAS, *apud* FREIRE, 2004, p. 179-180).

O olhar de Lourenço Amazonas sobre a língua geral amazônica é, pois, um olhar que rastreia as práticas e hábitos lingüísticos empreendidos pelo homem amazônico. Construindo um mapa da língua geral com descrições sobre os usos e funções sociais dessa língua dentro do imaginário histórico da catequização dos nativos amazônicos, o escritor baiano analisa as redes de poder engendradas pela lógica administrativa para que a LGA perdesse seu *status* de língua hegemônica diante da extensa malha territorial da Amazônia. Nesse sentido, a obra de Lourenço Amazonas obedece aos condicionamentos lingüísticos e territoriais, como apresenta Bessa Freire, ao afirmar que:

Quando Lourenço Amazonas esboçou o quadro lingüístico da região, em 1852, a “uniformidade” desses aglomerados urbanos era conferida, de fato, pela língua geral, que ainda predominava em muitos lugares, convivendo em situação de crescente bilingüismo com a língua portuguesa, que avançava nas cidades e penetrava em algumas vilas e até mesmo nas povoações. Se

⁴⁹ A expressão é de Silvina Carrizo, falando sobre as implicações imaginárias existentes entre o romance e a nação (ver *Fronteiras da imaginação – os românticos brasileiros: mestiçagem e nação*, EdUFF, 2001).

interrogarmos os documentos históricos do século XIX, é possível desenhar um mapa, mesmo precário, com a distribuição geográfica dos falantes de língua geral por toda a Amazônia que permite mostrar como o processo de expansão que vinha ocorrendo desde o período colonial foi desacelerando, e como as fronteiras, extremamente móveis, foram se retraindo progressivamente, década após década, até o início do século XX, quando ficaram confinadas à região do rio Negro. (FREIRE, 2004, p. 180).

Pela leitura dessa passagem, fica evidente a inscrição de Lourenço Amazonas nessa zona cultural de marcas históricas extremamente atravessadas pelo deslocamento multilíngüe do contingente humano que navega pelos rios amazônicos, bem como aqueles residentes nos centros urbanos. Como um corpo artístico integrante da diversidade lingüística amazônica, o escritor baiano articula a experiência de dois mundos lingüísticos em seu processo de escrita, tendo consciência das relações de poder envolvidas na construção do imaginário das línguas que estão ao seu redor. Estamos, portanto, diante de um escritor que escreve na presença de todas as línguas do mundo⁵⁰, pois imagina a nação a partir do contato lingüístico entre nativos e europeus, mostrando-se um profundo conhecedor dos problemas de linguagem que atravessam os círculos da intelectualidade do século XIX que estava preocupada em construir, pelas linhas fronteiriças do romance, uma consciência das raízes culturais das comunidades imaginadas⁵¹.

⁵⁰ GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução Enilce Albergaria Rocha. UFJF, 2005.

⁵¹ ANDERSON, Benedicto. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução Denise Bottman. Companhia das Letras, 2008.

CONCLUSÃO:

CORPOS, FALAS E (V) IDAS DOS MANAU NAS LETRAS DE *SIMÁ*

Os caminhos trilhados na análise do romance histórico *Simá* mostram-nos que o texto literário amazônico configura-se como um espaço instigador de leituras e de interpretações. Tal ambiente, que se desdobra como fios condutores de discursividade, coloca-se como congregador e, ao mesmo tempo, elemento portador de diferentes vozes sociais. Com isso, as reflexões acerca da Literatura de Expressão Amazônica firmam-se como rotineiras na cena dos estudos literários; ainda mais numa época em que o sujeito pós-moderno é visto sob o signo de identidades abertas, contraditórias, inacabadas e fragmentadas. Efetivamente, o complexo e rico imaginário cultural amazônico, com suas marcas discursivas, permite investigar o jogo de identidades presente nas práticas discursivas do texto literário da Literatura Brasileira.

Tentando amarrar alguns fios⁵² puxados por nós durante o desenvolvimento deste trabalho, concluiremos mostrando que nossa intenção foi entender a narrativa *Simá* como um lugar onde se forjam e se fazem valer sensibilidades, atitudes que endossam estereótipos como “selvagens”, “tapuia” no processo de constituição do imaginário cultural amazônico dos corpos e falas dos índios manau representados nas fronteiras do romance *Simá*.

Em suma, nossa proposta de trabalho aponta, num primeiro ângulo, para a experiência de Lourenço Amazonas como letrado que escreve sob a rubrica do Instituto

⁵² LIMA, Simone de Souza. *Carnavalização e sátira na Amazônia de Galvez: estudo de hibridização cultural*. Rio Branco-AC: Cia. Irreverentes, 2008.

Histórico e Geográfico Brasileiro. Como intelectual que fala a partir deste lugar cultural, Amazonas elabora uma representação simbólica dos corpos e falas dos índios manau, narrando-os sob a lente de um olhar etnocêntrico que os desloca de suas formas de resistência cultural oferecidas a portugueses como Régis, o vilão do romance que estupra Delfina e ainda deseja “possuir” o corpo da filha Simá.

Lançando mão de uma cartografia inumana dos corpos e falas dos manau, a narrativa histórica que ora estudamos faz mais do que romancear as situações de contatos culturais e lingüísticos no momento de colonização das fronteiras amazônicas. Nas falas de personagens como Marcos/Severo e Domingos, Lourenço Amazonas faz com que seu olhar etnocêntrico penetre o imaginário dos índios manau. Seus corpos simbolizam todo o processo de “civilização” de que se revestem os deslocamentos destes índios pela sociedade branca do alto Amazonas. Estes manau passam a atuar dentro da mesma lógica de nominar de “selvagens” os da sua própria tribo. Ou seja, eles migram para o lado de portugueses como Régis, passando a endossar o discurso etnocêntrico que os discrimina dentro do próprio território amazônico.

Retomando o contato entre europeus e os índios amazônicos, a leitura de mundo feita por Lourenço Amazonas no romance *Simá* tem o mesmo caráter do descobridor: os movimentos de descoberta incitam compreender aquilo que não existia antes. Nesse sentido, o olhar do escritor baiano atua como uma grande empresa civilizadora sobre a formação das fronteiras culturais da Amazônia colonial. Este olhar tem uma empatia em relação ao colonizador, pois, com base em suas suposições e impressões, Amazonas narra o comportamento do *outro* (Marcos/Domingos) diante do português Régis que vive nas fronteiras da Amazônia de *Simá*. Quer dizer, os índios manau têm seus processos de resistência cultural “desmantelados, descaracterizados pelo olhar etnocêntrico que se dissemina pelas páginas desta narrativa amazônica que é tecida a partir do deslocamento físico de seu autor pelas terras do alto Amazonas nos idos do século XIX.

Diante de tudo isso, a atuação dos índios manau Marcos/Severo e Domingos como defensores do ideário português na Reunião dos Principais para fazer cair por terra a intenção de Mabbé quanto à realização da guerra para restituir a independência dos manau, resulta o genocídio dos corpos e falas dos habitantes de Lamalonga,

Caboquena e Bararóá. Trabalhando com a visão de estudiosos como Edward Said, Hugo Achugar, Silvano Santiago, Silvina Carrizo, Édouard Glissant, dentre outros de que lançamos mãos a para escrita deste trabalho, chegamos à conclusão que a narrativa *Simá* é um lugar onde se fazem sentir os mais tensos e complexos embates pelo poder de narrar experiências imperiais no momento do contato entre os corpos estrangeiros vindos dos mais diferentes lugares do mundo europeu e os corpos dos índios amazônicos representados nas fronteiras do romance.

As relações sociais estabelecidas entre os corpos dos índios manau e os portugueses que realizam trocas e negociações culturais no texto de Lourenço Amazonas representam lugares de conhecimentos diversos, contraditórios, políticos que traduzem/forjam identidades movediças, compósitas através de uma geografia de percursos, errâncias e suscetibilidades prenhes de poder. Esse universo evidencia que os imaginários sociais deixam-se traduzir no corpo da linguagem, permitindo-nos pensar como Ana Pizarro, quando nos ensina que o romance é:

Um dos espaços culturais que configuram a fragmentada unidade do continente e contribuem historicamente para perfilar seu imaginário social. Dentro dos estudos disciplinares, aspectos como os processos de hibridismo e ingresso de culturas tradicionais no processo de modernização adquiriram importância nos últimos anos, especialmente no que se refere aos bens simbólicos. Será necessário que nos perguntemos o que acontece com tais processos⁵³.

Nesta afirmação, estão implícitos campos de figurativização do imaginário cultural que o romance histórico *Simá* traduz ao leitor do texto amazônico. Com o deslizamento de um pincel que nomeia a vida dos índios manau, Lourenço Amazonas é uma lente cultural que descreve a Amazônia nos percursos, vozes e paralelos do alto Amazonas representado nas fronteiras de *Simá*.

Com efeito, apontamos que a narrativa *Simá* desnuda os jogos de aproximação, apropriação e imposição da língua portuguesa no imaginário cultural dos índios manau. De outro lado, o texto de Lourenço Amazonas não se reduz ao campo literário, mas dialoga com outras linguagens/narrativas que descortinam as fronteiras da política de línguas, vivenciada por atores sociais dos sítios do Tapera e Remanso. Deslocados em

⁵³ PIZARRO, Ana. Áreas culturais na modernidade tardia. In: JUNIOR, Benjamim Abdala. (Org). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. Boitempo, 2004, p. 21-35.

seus movimentos quase sem pausa, as personagens Simá e Marcos/Severo experienciam e habitam significantes culturais diversos, pois trazem gravado no corpo e na mente a vontade de viajar por outros desejos, corpos e vozes sociais tecidas nos movimentos de trânsitos identitários das línguas portuguesa e geral.

Tal tormento da linguagem aparece traduzido no corpo do índio manau, pois, desconfiado da ancoragem de um único nome próprio (Marcos), busca na desterritorialização aventurar-se nos caminhos de outra alteridade cultural forjada na fissura da nomenclatura de Severo. Esse é um movimento simbólico que revela o processo de implantação da língua portuguesa no delta amazônico, visto que os rastros do comportamento de Marcos/Severo dão conta da cartografia da história das línguas na Amazônia Colonial. Esse índio destribalizado que sai do sítio do Tapera – marcado pelos usos e funções sociais da língua geral amazônica, e chega às águas turvas do Remanso – código espacial tradutor da implantação da Última Flor do Lácio, transita na repartição/aglutinação dos imaginários sócio-políticos no qual se insere, mostrando-se um sujeito à beira de partidas e fugas simbólicas nas fronteiras da Amazônia colonial.

Sob este aspecto, as falas, corpos e (v) idas dos manau foram trazidas para o presente estudo como um caminho de reflexão para entendermos os pólos de tensão instaurados nos rituais do discurso literário forjado por Lourenço Amazonas para narrar as fronteiras, línguas (gens) do alto Amazonas. Ou para pensarmos na mesma direção de Sonia Torres⁵⁴:

Por intermédio dessa união de vozes, talvez possamos narrar nossas nações de forma a desobstruir o caminho de mão-única gerado pela tradição etnocêntrica, em que ainda prevalece a disputa neoconservadora dos países do centro por quem vai ser o “primeiro” no próximo milênio (TORRES, 1996, p. 188).

Como comentário final, acrescentaríamos ainda uma breve reflexão sobre as concepções de trânsitos e trocas simbólicas experimentadas por Lourenço Amazonas nos deslocamentos que realiza pelo imaginário cultural amazônico. Enfim, as andanças do escritor baiano pelas terras do alto Amazonas tornam-no um sujeito errante que transita pelo labirinto de percursos/paralelos das memórias e identidades lingüísticas

⁵⁴ TORRES, SONIA. Desestabilizando o “discurso competente”: o discurso hegemônico e as culturas híbridas. IN: *A condição Pós-Colonial*. Gragoatá. Publicação do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal Fluminense, 1996.

diluídas na ficção que expressa a Amazônia. Tais ecos, ou porque não dizer, corpos simbólicos repletos de experiências e sensibilidades sobre as dobras da memória lingüística dos índios manau como sujeitos recortados, expatriados de sua cartografia social para viver num sistema de vida que lhes é estranho à prática do corpo físico e simbólico da linguagem, sociedade e cultura amazônica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMAZONAS, Lourenço da Silva Araújo. *Simá – romance histórico do Alto Amazonas*. Organização de Tenório Telles e apresentação por Gondin. 2.^a Ed. revista – Manaus, Editora Valer, 2003.

_____. *Diccionario topographico, histórico e descriptivo da comarca do Alto Amazonas*. Manaus: grafima, 1984.

ANDERSON, Benedicto. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução Denise Bottman. Companhia das Letras, 2008.

ARISTÓTELES. *Arte poética*. Tradução Pietro Nasseti. Martin Claret, São Paulo, 2006

AVÉ-LALLEMANT. *Viagem pelo Norte do Brasil no ano de 1859*. Tradução de Eduardo de Lima Castro. Rio de Janeiro, 1961.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

CAMARGO, José Benedito dos Santos. *A instituição do diretório do Grão-Pará e Maranhão na conjuntura do governo político de Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759)*. (dissertação de mestrado)

CANCLINI, Nestor García. *Culturas híbridas: estratégias para Entrar e Sair da Modernidade*. Tradução Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2006.

CHIAPPINI, Ligia. *Literatura e cultura no Brasil: identidades e fronteiras*. São Paulo, Cortez, 2002.

COSTA, Hederaldo Lima da. *Cultura, trabalho e luta social na Amazônia: discurso dos viajantes – século XIX*. Dissertação de mestrado apresentada ao curso de Pós-Graduação em História Social, da Universidade Católica de São Paulo, 1995.

FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel – a história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga Sampaio. São Paulo: Loyola, 1999.

GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. *Nação e Civilização nos Trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico e o Projeto de uma História Nacional*. Disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/26.pdf>. Acessado em 15 de fevereiro de 2009.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de Enilce do Carmo Albergaria Rocha. UFJF, Juiz de Fora, 2005.

GOMES, Flávio dos Santos. *Nas terras do cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – séculos XVIII/XIX*. Belém, 1999.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP& A, 2004.

JOBIM, Anísio. *O Amazonas: sua história (ensaio antropogeográfico e político)*. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1957.

LAPLANTINE, François, TRINDADE, Liana. *O que é imaginário*. Brasiliense, São Paulo, 2003.

LIMA, Luiz Costa. *Pensando nos trópicos: dispersa demanda II*. Rio de Janeiro, Rocco, 1991.

LIMA, Simone de Souza. *Carnavalização e sátira na Amazônia de Galvez: estudo de hibridização cultural*. Rio Branco-AC: Cia. Irreverentes, 2008.

----- . *A literatura da Amazônia em foco: ficção e história na obra de Márcio Souza*. Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2000.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura amazônica – uma poética do imaginário*. Belém: CEJUP, 1995.

LOUREIRO, Antonio José Souto. *Síntese da história do Amazonas*. Imprensa Oficial, Manaus, 1978.

PEREIRA, Maria Luiza Scher. Modos de viajar, modos de narrar. Modos de ler, modos de escrever. In: CHAVES, Rita, MACÊDO, Tânia, (Org). *Literaturas em Movimento: hibridismo cultural e exercício crítico*. Arte & Ciência, 2002, 163-173.

PESAVENTO. Sandra Jatahy. Uma janela para a História. In. CHIAPPINI, Lígia, DIMAS, Antonio, ZILLY, Berthold. (Org). *Brasil, país do passado?* EDUSP, 2003, p. 59-65.

----- . *Um historiador nas fronteiras: O Brasil de Sérgio Buarque de Holanda*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2005.

PINTO, Neide Gondin de Freitas. *A representação da conquista da Amazônia em Simá, Beiradão e Galvez, imperador do Acre*. Dissertação de mestrado apresentada ao curso de Pós-Graduação em Lingüística e Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1982.

PIZARRO, Ana. Áreas culturais na modernidade tardia. In: JUNIOR, Benjamim Abdala. (Org). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. Boitempo, 2004, 21-35.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. *A Amazônia e a cobiça internacional*. Edinova Limitada, Rio de Janeiro, 1965.

----- . *A Amazônia que os portugueses revelaram*. Ministério da Educação e Cultura. Não achei a data, confirmar.

SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. Tradução Denise Bottman, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

SCARPELLI, Marli Fantini. Heterogeneidade, transculturação, hibridismo: a terceira margem da cultura latino americana. In: CHAVES, Rita, MACÊDO, Tânia, (Org). *Literaturas em Movimento: hibridismo cultural e exercício crítico*. Arte & Ciência, 2002, 51-65.

SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre a dependência cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

_____. *Nas malhas da Letra: ensaios*. Rio de Janeiro, Rocco, 2002.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Org. Stuart Hall, Kathryn Woodward. Rio de Janeiro, Vozes, 2000.

SARLO, Beatriz. *Paisagens imaginárias: Intelectuais, Arte e Meios de Comunicação*. Trad. Rubia Prates Goldini e Sérgio Molina, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

SMITY, Anthony. *Os conquistadores do Amazonas – quatro séculos de exploração e aventura no maior rio do mundo*. Tradução de Maria Terezinha M. Cavallari. São Paulo: Editora Nova Cultural e Editora Best Seller, 1990.

SOUZA, Márcio. *A expressão amazonense: do colonialismo a neocolonialismo*. Editora Alfa-Ômega, São Paulo, 1978.

----- . *Breve História da Amazônia*. Editora Marco Zero, São Paulo, 1992.

----- . *Afinal, quem é mais moderno neste país?* In: Dossiê Amazônia brasileira – Revista de Estudos Avançados da USP. Vol 1. São Paulo, 2005.

TOCANTINS, Leandro. *Santa Maria do Belém do Grão-Pará*. Editora Civilização Brasileira S.A, Rio de Janeiro, 1963.

TORRES, SONIA. *Desestabilizando o “discurso competente”: o discurso hegemônico e as culturas híbridas*. IN: A condição Pós-Colonial. Gragoatá. Publicação do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal Fluminense, 1996.

VIANA, Helio. *História do Brasil: período colonial*. Melhoramentos, São Paulo, 1972.

VIANNA, Arthur. *Pontos da história do Pará*. Empreza Graphica Amazonia, Belém-Pará-Brasil, 1919.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)