

DISCURSOS SOBRE CERTAS AMAZÔNIAS: UMA LEITURA DAS CRÔNICAS DE CARVAJAL E DE “CARTA PRÁS ICAMIABAS” DE ANDRADE

Hélio Rodrigues Rocha¹
João Carlos Pereira Coqueiro²

RESUMO

Utilizando os textos “A relação do descobrimento do rio Amazonas”, de Gaspar de Carvajal, na versão de Oviedo y Valdés, no livro *As Crônicas do rio Amazonas* (1993), de Antônio Porro, e “Carta prás Icamiabas”, excerto do livro *Macunaíma – o herói sem nenhum caráter* (2002), de Mário de Andrade – procuramos, neste artigo, descrever semelhante sistema de dispersão entre grupos de enunciados e definir uma certa regularidade entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos e as escolhas temáticas. Essa dispersão enunciativa e essa regularidade entre tais eixos discursivos convergem para o objeto em análise: as Amazônias dos viajantes em tela. Na análise, trabalhamos com categorias como enunciado, discurso, formação e prática discursiva, advindas da Análise do Discurso de linha francesa, especificamente das ideias propostas por Michel Foucault em seu livro *A Arqueologia do Saber* (2002), além de teóricos como Dussel (1993), Bakhtin (1997), Fanon (2005) dentre outros.

Palavras-chave: Enunciado; Discurso; Formação e prática discursivas; Amazônia.

SPEECHES ABOUT CERTAIN AMAZONS: A READING OF THE CHRONICLES BY CARVAJAL AND "ICAMIABAS PRÁS CARRAS" BY ANDRADE

ABSTRACT

Using the texts – “A relação do descobrimento do rio Amazonas”, de Gaspar de Carvajal, na versão de Oviedo y Valdés, on the book *As Crônicas do Rio Amazonas* by Antonio Porro and “Carta prás Icamiabas”, on the book *Macunaíma – o herói sem nenhum caráter* by Mário de Andrade - we look for in this article, to describe similar system of dispersion between groups of statement and defining a certain regularity between objects, the types of enunciation, the concepts and the thematic choices. This enunciative dispersion and this regularity, between such discursive axes, converge to the same object: the Amazons which are on view. In the analysis, we work with categories as statement, discourse, formation and practical discursive, came from Discourse Analysis of French line, specifically of the ideas proposals for Michel Foucault on the book *A Arqueologia do Saber* (2002), among another author such as Dussel (1993), Bakhtin (1997), Fanon (2005) and so on.

Key-words: Statement; Discourse; Discursive practical and formation; Amazons.

¹ Professor Doutor na Universidade Federal de Rondônia – UNIR.

² Universidade de Trás-Os-Montes e Alto Douro (UTAD), Portugal.

Fazer aparecer, em sua pureza, o espaço em que se desenvolvem os acontecimentos discursivos não é tentar restabelecê-lo em um isolamento que nada poderia superar; não é fechá-lo em si mesmo; é tornar-se livre para descrever, nele e fora dele, jogos de relações.

Michel Foucault – *A Arqueologia do Saber*

O que pretendemos neste texto não é disseminar a poeira de fatos de acontecimentos discursivos sobre a Amazônia; não é estabelecer relações entre os enunciados que se referem ao mesmo objeto ou que mantêm proximidade com determinados autores, dentre eles Mário de Andrade, Alberto Rangel, Michel Foucault, Edouard Glissant, Antonio Porro, Enrique Dussel; não é tampouco mostrar a intertextualidade entre “Carta pras Icamiabas” – capítulo IX do livro *Macunaíma*, de Mário de Andrade e *As Crônicas do Rio Amazonas*, de Antonio Porro – mas, emprestando de Michel Foucault o conceito de formação discursiva, tentar descrever entre grupos de enunciados semelhante sistema de dispersão e, entre os objetos (construídos pelo discurso), os tipos de enunciação, os conceitos e as escolhas temáticas, definir uma certa regularidade.

Michel Foucault, em *A ordem do discurso*, obra que marca a passagem do teórico da fase arqueológica para a genealógica, afirma que em

toda a sociedade a produção do discurso é controlada, selecionada, organizada e redistribuída, por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório e esquivar sua pesada e temível materialidade” (1997, p. 08).

Refletindo essa assertiva foucaultiana, podemos compreender que os discursos sobre a Amazônia são marcados não apenas por ‘vontades de verdade’, mas também por um jogo de relações de poder. Desse modo, podemos esclarecer que, primeiro: o poder de registrar, como diz Jean-Paul Sartre no prefácio à primeira edição da obra *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon, “Os primeiros tinham o Verbo, os outros o pediam emprestado” (2005, p. 23) e podiam [podem] registrar de forma minuciosa, certas paisagens amazônicas, certos costumes e tradições, certas peculiaridades do sujeito amazônico. Podiam registrar com palavras as terras, as árvores, os rios abundantes, o clima ameno e certas características do povo que habita(va) essa região do planeta.

Segundo item a esclarecer: estabelecer uma dicotomia de superioridade/inferioridade, liberdade/escravidão, racionalidade/bestialidade, salvação/perdição e assim, sucessivamente, operando sempre uma divisão em que o homem amazônico pertence ao segundo lado da moeda; o lado “antropofágico”, o “incivilizado”, o “bugre”, “desprovido de qualquer característica humana que se assemelhe às do europeu”³.

Esse corte é operado pelo ponto de vista europeu, do branco, do “civilizado” e, não pelo sujeito que fora encoberto por seu “descobridor” – seu senhor dali adiante, de acordo com Enrique Dussel (1993). Isso posicionando-nos pelo prisma do não-europeu, pois “o que vemos, diz Holquist [*apud* Beth Braith], é governado pelo modo como vemos e este é determinado pelo lugar de onde vemos” (2001, p. 19). Visto desse modo, temos um olhar atravessado pelo discurso do não-europeu, pela historiografia da Amazônia, pelos acontecimentos registrados oficialmente, vividos e, de certa forma, impostos, sob a opressão daquele que se julga sujeito de uma cultura superior.

A rejeição/separação operada pelo discurso europeu condenou o sujeito amazônida a todos os tipos de perdas: da religião, da liberdade de expressão, de falar sua língua nativa e mais, de manifestar-se através de sua cultura, de adorar ao seu deus. E assim, esse nativo, desqualificado no discurso colonialista, fora submetido a humilhações. Ao olhar de Dussel, o nativo deve viver nesse espaço discursivo, “onde um novo “deus” deve ser idolatricamente adorado; exigindo vítimas para a sua violência, e continua exigindo-as” (1993, p. 10) até a atualidade. Desse modo, continua Dussel, “os europeus (particularmente os ingleses) se transformaram (...) nos ‘missionários da civilização’ em todo o mundo”, especialmente com os “povos bárbaros” (1993, p. 36).

A “descoberta” e a negação veemente do outro pela Europa pode ser vista, também, como afirmação prática do “Eu-europeu”, porque foi posto como conquistador, como senhor, fundamentado em Deus, como diz Dussel: “O ‘EU’ cujo “senhorio” (o Senhor-deste-Mundo) estava fundamentado em Deus”. O conquistador participa igualmente desse “EU” (1993, p. 49).

Essa regularidade nos enunciados, ou ainda nesses conjuntos de enunciados advindos do pensamento europeu, é marcada pelo olhar conquistador, usurpador e

³ *The north-west Amazons: notes of some months spent among cannibal tribes*, de Thomas Whiffen (1915),

opressor que não respeita, perdoa ou tolera o Outro, desrespeitando a sua própria alteridade. A fundamentação de sua aventura – invenção, descoberta, invasão e usurpação – se apoia também em trechos de textos bíblicos, por exemplo. No Evangelho de São Marcos, cap. 16: versos 15-16, há a seguinte afirmativa: “E disse-lhes: ide por todo mundo e pregai o evangelho a toda criatura; quem crer e for batizado será salvo; quem, porém, não crer será condenado”.

A ordem dada por Jesus de sair pelo mundo e pregar o evangelho é interpretada como o único discurso religioso verdadeiramente salvador. O “ide” é colocado como imperativo das descobertas e das andanças do europeu por terras desconhecidas, e o “quem crer” do versículo é entendido como uma imposição da fé cristã. Ao não-europeu não coube a tarefa da escolha, antes, foi-lhe imposta. Assim, o conquistador torna-se ‘notório’ quando exerce tal ação sobre o outro, quando o conduz à luz, à civilização, à salvação. Então, como afirma Dussel, “todo o sofrimento produzido no Outro fica justificado porque se “salva” a muitos “inocentes”, vítimas da barbárie” (1993, p. 78).

Justificada biblicamente, a descoberta do outro pode ser ainda instigada por uma parábola bíblica do livro de São Mateus, cap. 22, sob o título “A rejeição da nação”. Nessa passagem, um rei celebra as bodas de seu filho e envia os seus servos a chamar os convidados, mas estes não quiseram ir para a festa; revoltado com tal atitude, o rei manda matar a todos e envia outra vez seus servos para que lhe trouxessem todos os pobres que encontrassem pelas ruas e encruzilhadas, e assim se fez. A parábola termina quando o rei ordena que amarrem os pés e as mãos de um dos convidados, por este não usar vestes nupciais, e o coloquem para fora, nas trevas, onde há choro e ranger de dentes. Através dessa passagem bíblica podemos dialogar com o que houve na representação de certa Amazônia durante a expedição de Francisco Orellana.

Temos a imagem do paraíso terrestre transformado em Inferno. Povos oprimidos, atados pelos pés e mãos, obrigados a submeterem-se ao Outro, ao ‘branco’, e reiniciados no cristianismo. Entretanto, apesar de toda essa imposição, pode-se verificar que houve resistência do sujeito não-europeu, do nativo, pois na literatura, passou-se do processo de invenção – nas histórias sobre as Amazonas, ou em torno de um paraíso perdido – ao processo de subversão, o qual mostraremos em *Macunaíma* (2002).

A Amazônia, constituída pelo conjunto do que foi dito, no grupo de todos os enunciados que a nomearam, recortaram, descreveram, explicaram, contaram e historiografaram a sua ‘descoberta’, tornou-se um espaço de lutas, trabalho e resistência

social, uma vez que lhe emprestaram a palavra, articulando em seu nome, discursos que são atravessados pelo desejo de posse, de ocupação, controle, e ainda, pelo poder. Portanto, esse conjunto de enunciados que circula nos textos aqui analisados, não constituem uma única Amazônia instituída de maneira definitiva, porque os sujeitos que ocuparam a posição ou função autoria estavam presos a determinações históricas, como esclarece o filósofo e historiador Foucault:

Admite-se que deve haver um nível em que a obra se revela, em todos os seus fragmentos, mesmo os mais minúsculos e os menos essenciais, como a expressão do pensamento, ou da experiência, ou da imaginação, ou do inconsciente do autor, ou ainda das determinações históricas a que estava preso” (2002, p. 27).

Enfim, em torno de conjunto de textos sobre a Amazônia, várias transformações e reformulações ocorreram e ocorrem, pois diferentes autores, com ideologias diversas e de lugares distintos, registraram em seus diários de viagem o que acreditaram ter visto ou quiseram ver. Ora um olhar de igualdade entre a beleza da passagem local e a do expectador, ora certa ridicularização aparece em seu comentário do viajante.

Nesse ponto, podemos ilustrar o que fora escrito, citando um trecho da introdução do livro *The Road to Extrema*, do repórter investigativo norte-americano Bob Reiss, que visitou os estados de Rondônia e Acre nos últimos anos da década de 90 do século XX e, admirado com a floresta amazônica, afirma que não ficaria surpreso se visse dinossauros. Eis o que diz Reiss: “We broke from the clouds. I wouldn’t be surprised to see dinosaurs below”. Em tradução livre para a língua portuguesa: “Cruzamos as nuvens. Eu não ficaria surpreso se visse dinossauros ali embaixo” (1990, p. 12).

Certamente, para esse viajante da era dos voos internacionais, a região mantinha as formas de vida de antigos animais existentes no planeta. Em sua imaginação, dinossauros circulariam em plena selva amazônica. Uma reflexão válida seria nos perguntarmos: como ou por que este enunciado e não outro em seu lugar? Uma possibilidade de resposta seria a tentativa de reconstituição de um outro discurso, o da época em que gigantes habitavam a Terra. Outra possibilidade: o deslumbramento, senão devaneio do narrador-viajante, diante da imensidão verde da América do Sul, particularmente a região entre os estados de Mato Grosso e Rondônia. Essa imensidão de floresta, vista de cima, da janela do Boeing 727 da Varig, em que viajava Reiss, o

leva a tal afirmação; mas proporcionada por relatos de muitos de seus predecessores viajantes.

Em outra passagem da mesma introdução do relato, Reiss alerta seus leitores que pegar um táxi em Porto Velho, capital do estado de Rondônia, era tentativa de suicídio; em Nova York, no entanto, cidade em que morava o autor, qualquer nova-iorquino se sente como se estivesse em casa. Explicitemos: o “Primeiro Mundo” proporciona segurança e conforto até mesmo no trânsito, dentro de um táxi, mas no “Terceiro Mundo”, a possibilidade de sofrer um acidente fatal é muito provável.

A cultura, afirma José Roque Laraia, como organizadora de mundo, impossibilita olhar o Outro de forma diferente a não ser a adquirida na sociedade a que pertence o observador viajante. A cultura condiciona a visão de mundo do homem, pois “homens de cultura diferentes usam lentes diversas e, portanto, têm visão desencontrada das coisas” (1999, p. 69). Logicamente, não significando colocar-se como superior, civilizado, como regra geral para outros povos. Essa maneira de olhar o outro e afirmar que se trata de um ser inferior, é apenas uma ideia, um discurso de poder, que pode ser desmantelada pelo dito sujeito julgado inferior. Afinal, esse sujeito já possui seu modelo de visão e vê por meio de sua cultura. Isso posto, analisemos o que fora proposto na introdução deste trabalho. Começemos pelas crônicas de Carvajal.

Frei Gaspar de Carvajal, membro da Ordem Religiosa dos Dominicanos, a convite de Gonzalo Pizarro, governador de Quito, serviu de capelão na expedição de Francisco Orellana rumo ao ‘País da Canela’. A narrativa dessa viagem pode confirmar o início das relações de poder na futura Amazônia, uma vez que o nativo amazônico mantinha relações sociais dentro e fora de sua comunidade e assim, construía a sua história. O que significa afirmar que o nativo tinha o poder de evolução sócio-cultural e, paralelo a isso, à construção de sua história, visto que, como reconhece Roland Barthes, “o poder é uma parasita trans-social ligado à história inteira do homem” (1997, p. 10).

Através da crônica de Carvajal podemos descrever entre certos enunciados, que estão citados neste texto, a ligação entre o poder e a linguagem, pois para Barthes, “o objeto em que se inscreve o poder, desde toda a eternidade humana, é a linguagem – ou para ser mais preciso: a língua” (1997, p. 12). Não nos referimos apenas ao poder político, mas também ao ideológico, econômico, religioso, cultural, etc. Ao poder que está emboscado em todo e qualquer discurso mesmo partindo de qualquer lugar, de diferentes sujeitos, dispersos no tempo e no espaço.

Das vozes que silenciam como forma de resistência, às vozes inflamadas contra o discurso opressor. Contudo, não optamos pelo poder colonizador, a voz autorizada e justificada – como já destacamos – por um “deus” punitivo, porém, ao contrário, escolhemos a voz do excluído, dos condenados da Terra, como escreve Frantz Fanon, certamente porque estamos falando como *insiders* amazônicos; escrevemos da dita periferia, do local para o global, da América do Sul para o mundo, considerando-se, para além das redes sociais, que a relação amazônica/outro é marcada pela alternância, “nós/eles” e também pela alienação, posto que, como afirma Barthes, “a língua, por sua própria estrutura, implica uma relação fatal de alienação” (1997, p.13). Essa alienação é levada ao extremo quando Carvajal justifica-se em deus: “... quis Deus nos fazer mercê de que aqueles índios não tinham erva venenosa” (PORRO, 1993, p.49) e assim, conseqüentemente, puderam invadir o território de Machiparo e saquearam toda a aldeia. Seguindo seu objetivo: “passar adiante a buscar do que comer” (1993, p. 44), mesmo que tivesse que matar todos os habitantes dos lugares por onde passavam. Os que não eram mortos, ou fugiam para a mata, ou eram escravizados.

Vários enunciados, vistos como convertem-se para a realização da invasão e usurpação. Vejamos alguns exemplos: “Tomado o porto, os índios se retiraram ao largo do rio, e como tínhamos necessidade de mantimentos para comer...” (PORRO, 1993, p. 49). “O capitão Francisco Orellana mandou que se tomasse aquele porto porque havia necessidade de mantimento...” (1993, p. 50). “Nesse povoado pegou-se comida para (chegar) até outro, onde o capitão mandou aportar (1993, p. 51). Em outro enunciado: “o capitão mandou aportar em outro povoado para buscar do que comer” (1993, p. 52). E ainda mais ousado: “mui grandes povoações e províncias e provendo-nos de comida da melhor maneira que se podia quando ela nos faltava” (1993, p. 53). A melhor maneira, à qual se refere Carvajal, era o assassinato de homens, mulheres e crianças.

Frisamos que a noção de enunciado foucaultiano é conceituada como uma *função de existência* que se articula a outros *domínios de objetos*, o *referencial*, na relação com um *sujeito*, uma *função determinada, vazia e variável*, e com outros enunciados, chamados *domínios associados* e assim aparece materializado. Essa materialidade é possível de ser repetida, conforme palavras de Foucault (2002). Assim, o enunciado

é uma função de existência que pertence, exclusivamente, aos signos, e a partir da qual se pode decidir, em seguida, pela análise ou pela intuição, se eles “fazem sentido” ou não, segundo que regra se sucedem ou se justapõem, de que são signos, e que espécie de ato se encontra realizado por sua formulação (oral ou escrita). (FOUCAULT, 2002, p. 99).

É por esse viés que refletimos sobre os textos de Carvajal (1993) e de Andrade (2002), em suas narrativas sobre as Amazônias.

Retomando o texto de Carvajal, há registros de invasões, massacres seguidos de roubos (latrocínio), que caracterizam a ação dos “notórios” descobridores. Durante toda a descida da expedição espanhola – do alto Amazonas até a chegada ao mar, ao oceano Atlântico – várias populações indígenas foram dizimadas sumariamente. Como indica Dussel (1993, p. 08), “a possibilidade de diálogo intercultural...” fora negada. “A palavra”, como a entende Mikhail Bakhtin, “espécie de ponte lançada entre mim e os outros” (1997, p. 113), não penetra nessa relação entre o ‘branco’ e o não-europeu. Compreender o Outro para que se o que o europeu desejava eram os bens dos amazônicos?

Nessa situação de des-encontro, o “indígena” é ludibriado, como indica o seguinte trecho da crônica:

A ele (ao indígena) o capitão Francisco de Orellana havia entretido e para atraí-lo à amizade dos cristãos havia-lhe dado chaquiras (que assim se chamam as fiadas de contas e coisas que como adorno e jóias os índios e índias levam ao pescoço) (PORRO, 1993, p. 44).

Para obter informações, o capitão da expedição usa toda sua esperteza e malícia. Se somente as armas de fogo não bastam, é preciso controlar o Outro de outra forma, nem que seja a covardia, como mostra o trecho em que maltratam uma jovem índia:

Houve ali alguma suspeita entre nós, de que havia veneno entre os índios daquela terra, porque se encontraram muitas flechas e varas untadas com certo betume; mandou o capitão que se experimentasse (...). Para esse fim passaram nos braços de uma índia. (PORRO, 1993, p. 56).

Consideremos ainda, para que possamos descrever entre os enunciados destacados, semelhante sistema de dispersão e percebamos certa regularidade enunciativa, ao se referirem ao percurso de Carvajal pelo rio Amazonas, trechos da narrativa sobre a lenda das Amazonas.

Aqui se viram índias com arcos e flechas que faziam tanta guerra quanto os índios ou mais e comandavam e animavam os índios para que pelejassem; e quando queriam batiam com arcos e flechas aos que fugiam e faziam ofício de capitães ordenando àquela gente que pelejasse (...); e o que podemos entender e se teve por certo é que aquelas mulheres que lá pelejavam como amazonas são aquelas de quem, em muitas e distintas relações nessas Índias ou partes, corre há muito tempo larga fama; decantada de muitas maneiras, da existências dessas belicosas mulheres. (PORRO, 1993, p. 59).

Carvajal se depara com um grande número de mulheres que lutam para defender seu espaço e, imediatamente, pensa ter encontrado as lendárias Amazonas. A memória discursiva do cronista traz para a cena de guerra imagens colhidas do mundo europeu, em que narrativas falam da existência de uma sociedade totalmente feminina. Como Cristóvão Colombo, não deixa de observar a existência dessas mulheres guerreiras. Conforme Porro, “esta passagem que autores mais tardios se incumbiram de ampliar e florear, acabou por impor a Carvajal o estigma de ter inventado as Amazonas americanas” (1993, p. 11).

Na batalha entre os espanhóis e as possíveis Amazonas, o cronista conta ter sido aprisionado “um índio que dizia muitas coisas e particularidades da terra adentro” e que por ele se interessara o capitão Orellana e “o recolhera em seu bergantim porque (o que ele dizia) fazia bom sentido e a cada dia dizia coisas maravilhosas” (PORRO, 1993, p. 60). Nesse enunciado, podemos juntar duas personagens de terras distantes: Sherazade e o índio, ambos contadores de histórias que tinham o poder de encantar o ouvinte e, dessa maneira, garantir-lhes a vida. Da ação de contar à de resistir ao europeu, resistir ao Outro.

Sempre preocupado com a ‘muiraquitã’, que poderia encontrar, o “famoso capitão” ouve as enunciações do índio de que “lá dentro há muitas povoações e grandes senhores e províncias, entre as quais disse que há uma província mui grande de mulheres e que entre elas não há varões” (1992, p. 60). Sabedor da ameaça de morte que lhe cercava, o índio revela a Orellana o que, provavelmente, ouvira de seu povo. A memória indígena passada ao ‘descobridor’ nas especulações em torno das amazonas. E confiando, Carvajal registra em sua crônica a seguinte passagem: “Esse índio, na relação que deu daquelas mulheres, não discrepava daquilo que antes, no arraial de Gonzalo Pizarro, e (ainda) antes, em Quito e no Peru, diziam outros índios” (PORRO, 1993, p. 61).

Todas essas narrativas se aproximam, podendo agora afirmarmos que há, ao mesmo tempo, certa dispersão e certa regularidade entre os enunciados quando se referem ao mesmo objeto, ou melhor, que constroem tal narrativa – a das lendárias Amazonas.

Desse ponto da análise, convém que passemos ao livro de Mário de Andrade – *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*, especificamente ao capítulo IX, “Carta pras Icamiabas”. Nesse capítulo, Macunaíma, o Imperador de São Paulo, envia uma carta às mulheres guerreiras informando-lhes que o apelativo Amazonas as deixa mais “heróicas e mais conspícuas, tocadas por essa plátina respeitável da tradição e da pureza antiga” (ANDRADE, 2002, p. 95). Em tom subversivo lhes avisa que “por uma bela noite dos idos de maio do ano translato, perdíamos a muiraquitã” (ANDRADE, 2002, p. 95), o que, grosso modo, significa perda da moral, da ética, da identidade una, centrada.

A muiraquitã – pedra preciosa – pode também significar riqueza, luz, brilho próprio, singularidade. De outra forma, pode representar a perda das riquezas naturais do Brasil, e ainda, liberdade e quebra de sua identidade, que se encontra fragmentada, já que o brasileiro tem suas raízes entrelaçadas por três raças, portanto, um sujeito híbrido. Afinal, quem não tem sua parte indígena, preta ou branca? Qual parte do Brasil possui uma única forma de se representar, de se constituir? Nas palavras de Edouard Glissant (2005), esse tipo de cultura homogênea, denominada pelo teórico de atávica, é um tipo de comunidade que já se constituiu há milênios, logo a comunidade brasileira não condiz com tal conceito, uma vez que somos todos nômades, resultado de um processo de colonização e hibridização que se iniciou há mais de quinhentos anos, quando o europeu chegou a essas terras.

As informações transmitidas às Amazonas, às Icamiabas, como as denomina Macunaíma, transformam-se em enunciados denunciadores de uma sociedade corrompida pelo desrespeito, prostituição e valorização de futilidades, do supérfluo, como é o caso das damas que “tombam nos leitos nupciais” por dinheiro. Passam o dia entretecidas e afanosas, como diz o narrador. Ao contrário das Amazonas, as donas de São Paulo, que trocam o dia pela noite, não são derrubadas de seus cavalos pelos seus companheiros, como ocorre na região do Mato Virgem, mas custam uma fortuna aos doutores. Estão envoltas em uma cultura estrangeira: “Tudo isso as damas paulistanas aprenderam com as mestras da França; e mais o polimento das unhas e crescimento

delas, bem como, aliás, ‘horresco referens’, das demais partes córneas dos seus companheiros legais” (ANDRADE, 2002, p. 99).

A discrepância entre os dois tipos de Amazonas é marcante. As súditas do Imperador têm maneiras de passar o tempo bem diversa das damas paulistas, que ‘brincam’ (fazem sexo) a ‘troco de oiro e locustas’, como ironiza o narrador: “por não perderem elas as crônicas e segredos que lhes dão o pão, bem poderiam ao extremo de utilizarem-se das bestas feras...” (ANDRADE, 2002, p. 102). A ironia com que se refere às moças da cidade é explicitamente desvelada. Na arte de praticar o sexo, podem ir ao extremo, já que não o praticam para procriar, como as Amazonas, mas por prazer e distração.

Comparada à vida no Império do Mato Virgem, a cidade de São Paulo é um verdadeiro inferno “de doenças e insectos”. E continua:

Porém, longe de nós qualquer reproche aos administradores de São Paulo, pois sabemos muito bem que os valorosos Paulistas são apazíveis tais malfeitores e suas artes. São os Paulistas gente ardida e avalentoadada, e muito afeita às agruras da guerra. Vivem em combates singulares e colectivos, todos armados da cabeça aos pés. (ANDRADE, 2002, p. 104).

Dizendo-se incapaz de qualquer reprovação da forma de comando e domínio na cidade, revoltadamente, demonstra que seu país está infestado por parasitas e corruptos. Critica assim, a forma como a polícia se arma e protege a cidade e como é a política nesse país. Mais adiante, adentra, novamente, a esfera sexual afirmando que “não precisam eles e elas das cáusticas urtigas para as massagens da excitação, tal entre os selvícolas é de uso. Os pernilongos se encarregavam dessa faina...” (ANDRADE, 2002, p. 106). Não esquece, o narrador, de ironizar a língua desses indivíduos paulistanos, que falam numa língua e escrevem noutra. O tom sarcástico está nos termos seguintes: “a sua riqueza de expressão é tão prodigiosa” porque a oralidade não pode ser representada pela escrita, ou o contrário. A crítica é que áreas do saber e da ciência ainda usam termos advindos do latim, como é o caso do Direito.

Muitos costumes do país dos Paulistas em nada diferem dos costumes do índio, dos costumes dos nativos das Amazônias. “O Presidente, diz o narrador, mantém muitas esposas...” (ANDRADE, 2002, p. 106), característica comum entre muitos povos indígenas e, de certa forma, de não-indígenas também. Assim, de outras e muitas grandezas está repleta a cidade de São Paulo, a saber: ‘guerreiros chamados polícias,

grilos, etc., ‘mulheres de vida fácil’, as damas da noite, e São Paulo construída sobre colinas, à feição tradicional de Roma, e é beijada aos pés à grácil e inquieta linfa do Tietê’. As ruas são tomadas por estátuas e lampiões graciosíssimos e de rara escultura; mas nessas ruas não cabe a população. E adiante, descreve, ironicamente, o lixo que é jogado pelos moradores: “as ditas artérias (as ruas) são todas recamadas de ricocheteantes papeizinhos velívolas cascas de frutos” (ANDRADE, 2002, p. 103).

Macunaíma, o ‘Imperator’ das Icamíabas do Mato Virgem, como se subscreve no final da missiva, denuncia as mazelas de seu país, da forma física da cidade, dos meios de transporte, da Limpeza Pública, da polícia, dos políticos, do desenvolvimento do país, dos insetos e da possibilidade da região tornar-se uma colônia da Inglaterra ou da América do Norte.

De forma subversiva usa o dístico: “pouca saúde e muita saúva, os males do Brasil são” para resumir de forma, ao mesmo tempo crítica e irônica, o que pensa a respeito do Brasil. Dos palácios de ouro, dos políticos, monstros da audácia, da sapiência, da honestidade e da moral, das delícias e venturas passadas enquanto não reouver o talismã perdido – a muiraquitã. E termina abençoando as Icamíabas e pedindo-lhes que lhe envie igas [canoas] cheias de bagos de cacau.

Assim articulados, os trechos recortados, nos proporcionam vislumbrar a rede discursiva que formam a Crônica de Carvajal e “Carta prás Icamíabas”. As posições e as funções que os sujeitos discursivos ocuparam (ocupam) na prática discursiva sobre a Amazônia. E obedecendo as estruturas sociais, as posições e status que ocupavam entre os demais sujeitos, puderam desenhar com palavras, quadros discursivos, que se apresentam como vistas e lugares do Brasil, outrora visto como o país do Eldorado, da canela, do cacau e das imensas riquezas naturais.

Enfim, descrevemos certos enunciados que se perfilam para formar um discurso de poder, mas também, e ao mesmo tempo, de resistência, mesmo que de forma velada, pois jamais os povos indígenas submeteram-se ao invasor sem lutar para defender seu território, seus direitos, costumes, religião e tradição.

Nessa dada repartição discursiva, em que os acontecimentos narrados comprovam determinada prática discursiva, vista por Foucault, como “um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em dada época e para determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa” (2002, p. 136); os enunciados não se

formaram apenas para registrar as várias visões dos enunciadores, mas também para estabelecerem relações de poder, formando uma trama discursiva. Para marcar o lugar de onde fala o sujeito, para demarcar territórios visitados e, principalmente, resistir a determinadas invasões, sejam elas religiosas, econômicas ou culturais.

O que podemos confirmar, ao final deste texto, é que as crônicas de viagem de Gaspar de Carvajal e *Macunaíma* pertencem a formações discursivas distintas, contudo, em certos pontos, se cruzam e se complementam, formando uma rede em que a Amazônia é transformada em palco de lutas, em teatro de fantoches, em lugar de discursos tanto de poder quanto de resistências.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Mário de. **Macunaíma**. São Paulo: Atlas: Klink Editora, 2002.
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1997.
- BARTHES, Roland. **Aula**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1997.
- CONTOS ÁRABES – **As mil e uma noites**. I Volume (1 e 2 Tomo) e II Volume (3 e 4 Tomo). Porto, Lisboa: Lello e Irmão Editores, (s/d).
- DUSSEL, Enrique. **1942: o encobrimento do outro**. São Paulo: Vozes, 1993
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Trad. Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Rio de Janeiro: Ed. Loyola, 1997.
- _____, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- GLISSANT, Edouard. **Introdução a uma Poética da Diversidade**. Juiz de Fora: Ed.UFJF, 2005.
- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Ed.Jorge Zahar, 1999.
- PORRO, Antonio. **As crônicas do rio Amazonas**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- REISS, Bob. **The Road to Extrema**. Nova York: Summit books, 1992.

Recebido em: 20 de setembro de 2018

Aprovado em: 28 de outubro de 2018