

A ilustração viajante e as suas sombras

*Celdon Fritzen**

RESUMO: Este trabalho propõe discutir a representação da terra e do homem amazônicos em relatos de viagem. Para isso, serão exploradas as contradições observáveis em tais relatos, destacando os processos de construção de uma nova tradição de relatos de viagem, a partir da crítica às fantasias presentes nos relatos de viagem pioneiros.

PALAVRAS-CHAVE: Relatos de viagem, mito, Iluminismo, Amazônia.

ABSTRACT: This work intends to discuss the representation of the man and the land of the Amazon in travel narratives. For this, the contradictions of such narratives will be explored, underlining the processes of construction of a new tradition of narrative of travels narrative, stemming from the criticism about the existence of fantasia in pioneering works.

KEYWORDS: travel narrative, myth, Enlightenment, the Amazon.

Numa caminhada que fazia rumo ao ponto mais setentrional de sua viagem pela Amazônia, a aldeia de Yavita, localizada já na Venezuela às margens de um riacho afluente do Orinoco, Wallace foi surpreendido pelo súbito anoitecer das terras equatoriais, distraída sua atenção pela caça de um mutum que, saltitando no alto das árvores, resistia aos tiros de espingarda. A noite caiu em torno do naturalista inglês como uma rápida cortina espessa que envolve e solapa a relativa clareza e distinção das formas dadas ao olhar alerta. Junto dele, um garoto índio, apavorado com a face noturna da floresta, segue-o colado em seus calcanhares. Em meio ao que não se discerne, caminhar torna-se uma tarefa difícil, entremeada de tropeços nas pedras,

* Universidade do Extremo Sul Catarinense (Unesc).

pensamentos e troncos que a mata virgem, por trás do véu negro, põe na precária estrada por onde segue esse visionário da ciência. O olhar erguido ao céu não vê astros brilhantes, porém, entre as ramagens, o anúncio de mais um dilúvio amazônico.

Ademais, eu estava descalço, de modo que tropeçava de minuto em minuto em alguma raiz ou pedra. De vez em quando pisava em falso, saindo da estrada, e quase deslocava o tornozelo. *Estava escuro como breu*. Olhando para cima, podíamos ver, por entre as aberturas do dossel arbóreo, que o céu estava toldado por nuvens bem pesadas. Para frente, porém, *não se podia distinguir coisa alguma*. [Todos os grifos nas citações são meus]. (Wallace, 1979, p.158)

Nesse novo cenário em que o olhar mostra-se incapaz de atravessar e esconjurar as trevas circundantes, há uma inversão de papéis: o caçador torna-se a caça. Wallace, que antes varara as matas confiante na espingarda que empunhava, agora, impotente para ver e matar, teme ser visto e morto:

As onças, como eu bem sabia, eram abundantes por essas bandas, assim como também as cobras venenosas. A cada passo vinha-me o medo de sentir sob os pés seus frios e escorregadios corpos, ou na perna a dor aguda de suas fatais mordidas. Eu seguia *fitando a escuridão* [*through the darkness I gazed*], esperando a cada momento a *aparicação dos cintilantes olhos* de uma onça [*the glaring eyes of a jaguar*], temendo escutar o seu rosnado vindo da mata. (ibidem, p.158)

O olhar desarma-se e a consciência alerta do naturalista sucumbe diante das fabulações que o medo da noite faz brotar na floresta tornada sombria, inóspita, novamente incógnita. Já é da bruma densa das trevas, paradoxalmente, de onde a luz pode emanar, não mais para empreender o ordenamento da vida num sistema taxionômico, mas para culminar de insucesso a toda busca esclarecida, interrompendo-a ironicamente com “a aparição dos cintilantes olhos” que nada iluminam senão as sendas da própria morte.

A noite faz tropeçar, extraviar, representar os seres sob a mascarada do informe, do inapreensível, e a *imaginação* reivindica seus domínios sobre as pretensões de uma mente emancipada cujos poderes de discernimento mostram-se inócuos. É ela que fita a escuridão, é ela que faz ver na noite o brilho de um olhar que não seria senão o medo projetado de Wallace. Três dias antes, ele teve a contemplação da floresta suspensa e concentrada toda sobre um ser que mansamente cruzou a mesma estrada que percorria; um aguardado encontro com “um enorme animal negro como azeviche” (ibidem, p.154) efetivou-se então. A distância de vinte jardas e a exuberância daquele ser fazem que Wallace precise de um certo tempo para identificar “a espécie a que ele pertencia”. Quando, no meio da estrada, a escuridão animal se destaca, Wallace reconhece “que se tratava de magnífico jaguar, de uma onça preta”. Em seguida ao reconhecimento taxionômico – “num movimento automático” –, busca a espingarda para abater a fera que teve seu nome identificado: conhecer e matar, para o naturalista, mostram-se complementares. Mas, lembrando que a munição era insuficiente para dar o aniquilamento desejado à noite encarnada no negro animal, “temendo enraivecê-la ao invés de matá-la”, fica imóvel contemplando-a. Em dado momento o jaguar retribui, fita-o por alguns instantes, e entra na mata novamente, para longe dos olhos do naturalista, o qual, surpreendido pela visão inesperada, “nem [tivera] tempo de sentir medo” (ibidem, p.154).

É esse medo outrora proscrito que lança agora sobre a escuridão a lembrança de um olhar a espreitar na mata, abrigado na treva, irreduzível, impermeável às luzes, mais rápido que um disparo. Da mesma maneira, a ameaça que Wallace imagina rastejando num chão noturno também são evocações, lembranças de uma cabeça seca de serpente posta, ao modo de fetiche, sobre o beiral da choupana onde se hospedara na aldeia de Pimichín, no dia seguinte ao encontro com a negra imagem animal: “Era uma jararaca, espécie do gênero *Craspedocephalus*, e seu tamanho

deve ter sido bem considerável, pois suas presas venenosas, em número de quatro, tinham quase uma polegada de comprimento”. Aqui a morte já havia antecedido o ato classificatório; mas na escuridão aberta povoada de serpentes onde o medo de Wallace pouco depois despertaria, a morte grassa em todas as partes, inominável. Encorpada pelos avisos de alerta que recebera em Pimichín de que “sua mordida significava morte certa” (ibidem, p.156), as serpentes que seu medo desova retornam mais fantasmais que o gênero *Craspedocephalus*.

Parar? Regressar? Inútil [But to turn back or to go were alike useless]. A aldeia não devia estar muito longe. Assim, o jeito era prosseguir. No fundo, aquela confiança de que nada de desagradável haveria de acontecer, e que no dia seguinte todos aqueles receios seriam motivo de gargalhadas. *Ao otimismo*, porém *sucedida a lembrança* das agudas presas da cabeça de cobra pendurada na cabana de Pimichín, ou então das histórias que ouvira acerca da ferocidade e da astúcia dos jaguares... E lá vinham os *temores de novo*... (ibidem, p.158)

Que fazer em meio às trevas? Onde buscar luz para dar aos passos a trilha encoberta? “Parar? Regressar? Inútil”. No momento em que a consciência deixa-se arrastar pelas fantasmagorias, essa passagem exemplarmente nos revela que só a mesma imaginação pode intervir para torná-la novamente confiante. A fé e o otimismo decorrem da *futura lembrança* que o viajante terá do medo que agora o invade: são um produto de fabulação. Percebemos, sem pouco assombro, que a firmeza animadora desse aspirante da ciência, a qual o faz *supor* vencer a noite anônima que lhe cerca, brota do mesmo solo de onde seu pavor designou olhos de fogo, corpos resvaladios na terra incógnita. A consciência empreendedora debate-se no agitado mar de uma imaginação que lhe promete a tábua salvadora, a terra firme sem deixar ao mesmo tempo de aguilhoar com a angústia de monstros marinhos abismos devoradores que porão fim à viagem. Inútil parar, não há terra ainda onde

se firmar; mais ainda regressar por um caminho que a noite encobriu, trillhou de mil possibilidades que terminam nela mesma.

O avanço da consciência, a confiança na vitória sobre o incógnito prenhe de terrores que se revelam projetados pelo medo, não é, contudo, menos uma projeção imaginária que volta infinitamente a sucumbir sobre um solo traiçoeiro. As reticências do texto wallaciano também são a abreviatura do infinito vaivém da imaginação: “otimismo”, lembranças fantasmais, “temores de novo”... Entre o riso redentor e o medo mortal, a imaginação é usada e usa do naturalista. Seu lugar é ambivalente: diante do desconhecido, ela é promessa utópica, agulhão infernal.

Essa passagem fortuita do diário de Wallace, se emblematicamente interpretada, põe-nos diante das contradições do narrador imbuído do espírito das Luzes. No seu afã de libertar-se do medo, a consciência alertada pelo método científico torna-se o instrumento para o assenhoreamento. Contudo, a esperança vital de que a soberania é possível respira no mesmo alento donde brotam as sombras arrepiantes de uma noite inapreensível, cheia de lembranças de morte. Noite, paradoxalmente, donde a luz também proviria na forma dilaceradora dos “cintilantes olhos” que não dispersam as trevas, mas que cerram-nas ainda mais. Em suma, a esperança que a imaginação dá ao narrador de atravessar a noite é também quem dá a ele o retorno renovado dos obstáculos fantasmagóricos.

Em suas reflexões sobre o progresso do pensamento, Adorno & Horkheimer (1985, p.19), em face da barbárie da Segunda Guerra Mundial, põe-nos sob suspeita o ideário do esclarecimento. Deixemos por enquanto a desconfiança sobre as Luzes suspensa. Concentremo-nos no programa da Razão, projeto pelo qual os homens livrar-se-iam do medo para investirem-se “na posição de senhores”. Ele diz respeito ao “desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber” (ibidem). Como contrapartida à negação do maravilhoso como explicação dos fenômenos, estabelecer-se-ia o avanço

da afirmação consciente do homem diante da natureza. Os mitos para o esclarecimento nada seriam além de antropomorfismos que o medo humano diante do desconhecido projetaria sobre a natureza, atribuindo uma *anima* sobrenatural ao vivo e ao inerte. “Desencantar o mundo é destruir o animismo” (ibidem, p.20) é denunciar o que há de humano no sobre-humano.

Mediante uma distribuição ordenada de cada coisa no lugar que lhe cabe, os fenômenos da natureza teriam suas explicações antropomórficas substituídas pela redução matemática. “No anseio de toda desmitologização: o número tornou-se o cânon do esclarecimento” (ibidem, p.22). De modo que, por um lado, por esse ideal matemático, o “número” far-se-ia equivalente aos fenômenos, o que garantiria a previsibilidade desses em suas combinações possíveis. Porém, por outro lado – e aqui a desconfiança sobre o próprio esclarecimento é o móbil da crítica de Adorno e Horkheimer –, a partir de um enfoque reificante da natureza, uma mensuração do mundo e do homem apenas como coisas também se apresentaria como efeito negativo. No exercício da suspeita crítica, apontam Adorno & Horkheimer (1985) que um ideal de sistematicidade acabaria por ser paradoxalmente *venerado* pelo esclarecimento. Essa propensão à reificação é denunciada por suas conseqüências extracientíficas: ela é também o motor da barbárie uniformizante da civilização moderna, pois “para o esclarecimento, aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão: o positivismo moderno remete-o para a literatura” (ibidem, p.23).

Poderíamos diante desse processo dialético radical entre a verdade matemática e a ilusão – seja mítica ou literária –, e depois de termos visto antes a oscilação emblemática da imaginação, poderíamos, então, perguntarmos acerca da posição assumida nesse processo de emancipação por uma nova tradição de relatos de viagem, tradição na qual se inseririam os textos tais como os de Wallace e Bates. Particularmente, veremos que as perspectivas desses relatos tomam rumos por vezes contraditórios com re-

lação ao programa de desencantamento do mundo. Para tal demonstração, pretendo aprofundar as ambigüidades suscitadas nos discursos de Wallace e Bates por oscilações em torno da ilusão e do “número”, do desinteresse e da dominação, as quais, quiçá, poderão permitir uma interpretação de maior alcance das contradições próprias aos relatos de viagem dos naturalistas.

Ilusão e “número”

Wallace e Bates conheceram-se em Leicester atraídos por um interesse comum pela história natural. Ambos eram naturalistas amadores: Bates trabalhava numa fábrica de cerveja e Wallace, antes de ser mestre-escola, fora topógrafo, atividade na qual aproveitava a demarcação dos percursos das estradas de ferro para estudar as plantas da Inglaterra. Resolveram então viajar para alguma região tropical com o intuito declarado de estudar a origem das espécies. Presume-se que foi em razão da leitura do livro do americano Witt Edwards – o qual, em 1846, viajara pela Amazônia publicando no ano seguinte *A voyage up the Amazon* – que ambos decidiram viajar juntos para ali em 1848. Diferentemente de Darwin, que tinha de onde tirar os recursos para a viagem no *Beagle*, esses naturalistas dispunham apenas de uma pequena poupança de Wallace e um empréstimo feito pelo pai de Bates. A solução que encontraram foi a de formar coleções de objetos de história natural, remetendo-os para Londres onde seriam comercializados por um agente previamente designado e assim poderem financiar a viagem.

Wallace e Bates permaneceram, respectivamente, três e onze anos na Amazônia. Primeiro exploraram juntos os arredores de Belém; separaram-se posteriormente para estudar regiões distintas, vindo novamente a se encontrar na cidade de Barra, que pouco depois, em 1852, irá se tornar Manaus, capital da então recém-criada Província do Amazonas. Ali, tomam rumos distintos: Wallace sobe o Rio Negro até os afluentes do Orinoco, enquanto Bates se

dirige pelo Solimões até Ega. Wallace termina suas pesquisas antes e volta para a Inglaterra. No retorno, o navio onde viajava naufraga, fato que provocaria grande perda das coleções que levava consigo. Apesar das declarações textuais de que nunca mais sairia para expedições científicas, esse naturalista partiu logo em seguida, em 1854, para o arquipélago malaio com o intuito de continuar suas pesquisas.¹ Os dois naturalistas rever-se-ão só na Inglaterra.

Em seus primeiros passeios de estudo junto com Wallace pelos arredores de Belém, Bates descreve as impressões e reflexões que teve despertado pelo encontro inaugural com as florestas virgens amazônicas. O naturalista traça um quadro sombrio das sensações que a mata impunha àquela que a penetra. Todavia, tais sentimentos descritos por Bates também atestavam a veracidade de toda uma nova tradição de relatos que, diferentemente do tom edênico dos descobridores (Holanda, 1994), apresentavam a selva a partir de uma estética do sublime, pondo ênfase no horror sentido pelo narrador; horror advindo de paixões misteriosas, insubordinadas à representação exaustiva, superiormente incógnitas: “sempre vimos referência, nos livros de viagens, sobre o *opressivo silêncio* reinante nas florestas brasileiras. De fato, trata-se de uma coisa real, uma sensação que se vai aprofundando à medida que *augmenta* nosso conhecimento da selva” (Bates, 1979, p.37).

De fato, trata-se de uma posição bastante ambígua com relação à suposta propriedade cumulativa do saber, pois aquele sentimento de inquietação e desconforto: “o opressivo silêncio” provocado pela floresta cresce à mesma proporção que vamos conhecendo mais sobre essa. Longe de esconjurar os pavores que moram no silêncio amazônico pelo pronunciamento de uma palavra decisiva que se elaborou por meio de uma sucessão de experiências, nossa ciência desse singular objeto mostra-se apenas capaz de confessar seus precários avanços. Avançar, aqui, contraditoriamente à promessa de soberania ilustrada, significa permanecer perturbado. O que Bates virá a mostrar, então, será a ação analítica do método chegar aos limites

¹ Os dois tiveram participação ativa na fundamentação da teoria da seleção natural. Bates desenvolveu, baseado nas observações sobre as borboletas, a hipótese do mimetismo. Já as pesquisas de Wallace são consideradas por alguns como o motivo que teria feito Darwin superar o medo da iconoclastia aparente de sua teoria e publicar *A origem das espécies* (Ferreira, 1990).

de suas possibilidades, ao tentar discernir as sensações angustiantes brotadas da mata.

Nota ele que os ruídos produzidos pela floresta, em vez de serem uma contrapartida ao “silêncio opressivo”, gerando “uma idéia de animação e vida”, os raros cantos de pássaros que chegam aos ouvidos, por exemplo, “têm um tom melancólico e misterioso, que tendem a intensificar a sensação da solidão”. As onças e cobras que povoaram o caminho desconfiado de Wallace são, agora, para Bates, predadores dissimulados em alguma paragem a atacar um “animal frugífero e indefeso”, que antes de sucumbir corta “a quietude geral” com um “berro súbito [que] nos enche de sobressalto”. A gritaria matutina dos macacos também se insere no rol dos sons que abalam “a animação de espírito”, intensificando com essa “arrepiente algazarra”, “a sensação de inóspita solitude que a selva forçosamente dá”. Porém, sons reboantes que subitamente cortam o silêncio desumano das matas, como a queda de uma árvore “nas horas quietas do meio do dia”, ampliam o sentimento da solidão, ainda pertencem, contudo, a uma classe que se pode identificar. Mais perturbadores são os ruídos apavorantes cuja origem permanece um mistério.

Além disso, a selva é cheia de ruídos difíceis de identificar. [...] Ouve-se às vezes um barulho *semelhante* ao do impacto de uma barra de ferro de encontro ao tronco oco de uma árvore, ou então um grito estridente cortando o ar; *esses ruídos não se repetem*, e o silêncio que se segue aumenta a aflitiva impressão que causam no nosso espírito. (Bates, 1979, p.37)

Esses barulhos aleatórios, sem regularidade, revestem-se de uma sombra fugaz a toda lei de previsibilidade; donde provêm? O estranho esforço metafórico que Bates leva a efeito para dar uma imagem dos caóticos fenômenos sonoros da selva, sabe ele, é precário, incapaz de dar conta de tão exótica realidade. No entanto, essa metaforização também nos ilustra o modo pelo qual a imaginação, diante do incógnito, interfere: procurando esquematizar as sensações

de pavor com algum arremedo de conhecimento, a subjetividade fabuladora reconhece semelhanças como uma forma de apaziguar as potências desconhecidas, dando-lhes um nome. De um ponto de vista dialético, podemos reconhecer aí um estágio preliminar do conhecimento. O perigo desse procedimento propedêutico ao saber estaria numa insuperável mistificação da natureza. A subjetividade daria-se por satisfeita com a solução poética imaginada, em detrimento das causas reais dos fenômenos naturais.

Nesse estágio do desenvolvimento intelectual é que Bates localiza os nativos amazônicos. Pensando em princípio que poderia encontrar por parte deles explicações mais satisfatórias sobre a origem desses pavorosos “ruídos difíceis de identificar”, constata

que os habitantes do lugar se mostravam tão perplexos, nesse particular, quanto eu [...]. Para os nativos, é sempre o curupira, o homem selvagem ou espírito da floresta, o causador de todos os barulhos que eles não conseguem explicar. Pois os mitos são teorias primitivas [rude theories] que a humanidade, na infância do conhecimento, inventa para explicar os fenômenos naturais. (ibidem, p.37)

Bates inscreve-se no rol daqueles que pretendem o “número” à ilusão da semelhança poética, mítica. Embora confesse sua impotência diante dos incógnitos sons da floresta, seu esforço de metaforização se põe como um antropomorfismo não dissimulado enquanto artifício retórico, produção de um sujeito. Quando se compara aos nativos, Bates pensa que tal posição garantiria uma posição de maior soberania diante do desconhecido:

[...] tive um criado – um jovem mameluco – cuja cabeça fervilhava de lendas e superstições locais. Ele só entrava na mata em minha companhia; de fato, eu não conseguiria convencê-lo a se embrenhar nela sozinho, e sempre que ouvíamos alguns dos estranhos ruídos que já mencionei mais acima, ele se punha a tremer de medo. Agachava-se atrás de mim e me suplicava que voltasse. (ibidem, p.37)

O medo venerado desse nativo implora ao pretendente da ciência que não mais avance em direção ao coração da mata sombria, habitada por seres fantásticos de vozes arrepiantes. Nessa região generosa de mistérios que é a floresta, não se deve ter o atrevimento de penetrar; o que o nativo jamais faria se não fosse acompanhado de uma consciência européia em busca de conhecimento objetivo, agitada pela meta de desvendar os segredos ocultos nos murmúrios, nos recônditos escuros da Amazônia.

Ainda mais surpreendente, porém, talvez seja a ironia do comportamento do criado de Bates, o qual, no universo animista que habitava, devia o apaziguamento dos terrores provocados pelas potências malignas da floresta menos à adoção de uma atitude esclarecida que aos recursos encantatórios de que supunha dispor: “Seu pavor só desaparecia depois que ele fazia um ‘feitiço’ para nos livrar do Curupira. Para isso pegava uma folha nova de palmeira, trançava-a e formava com ela um arco, o qual pendurava num ramo no meio do caminho” (ibidem, p.37). Ora, se conhecer é vencer o medo, é dominar-se diante do desconhecido para melhor dominar, vê-se que as teorias primitivas dos fetiches e dos mitos têm afinidades com a vontade de poder do esclarecimento. Elas também são uma manifestação das Luzes.

Na sua análise do esclarecimento, Adorno & Horkheimer (1985) mostram-nos as complexas relações de filiação entre esse e o mito. Um estranho percurso ter-se-ia realizado na história do desenvolvimento intelectual do homem de tal modo que no mito já se encontram as bases do esclarecimento tanto quanto esse também voltaria a ser mitologia nos tempos modernos. Se o objetivo era tornar os homens senhores desvencilhando-os do medo, o esclarecimento, vimos, se dá como programa a liquidação do animismo para fazer da natureza quantidades manipuláveis. O feitiço do criado de Bates mostra-nos como a magia e os mitos já trazem em si esse germe da dominação, à medida que possibilitam, por uma antropomorfização do desconhecido, uma aparente redução deste ao conhecido: “os mitos que caem

vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento” (Adorno; Horkheimer, 1985, p.23).

Para uma consciência que se quer esclarecida como a de Bates, porém, esse recurso antropomorfizador mostra-se insuficiente para assegurar um domínio pleno do mundo e a autonomia de si. Nas crenças sobrenaturais, permite-se uma presença por demais viva na natureza que, tornada palco para jogo de forças mágicas, não se reduz a fenômenos de experiência científica. É a suspeita sobre as pretensões da verdade mítica, sobre sua subjetividade dissimulada em essência das coisas que marca o método de interpelação do real próprio de Bates. O ainda *em si* da natureza mítica deverá ser tornado *para si* do Iluminismo:

No estado mágico, sonho e imagem não eram tidos como meros sinais da coisa, mas como ligados a esta por semelhança ou pelo nome. A relação não é a da intenção, mas do parentesco. Como a ciência, a magia visa fins, mas ela os persegue pela mimese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto. (Adorno; Horkheimer, 1985, p.25)

A consciência autônoma reconhece sua diferença em relação à natureza e às representações que dela fazia. Dominar passa a ser não se identificar com a natureza, e sim mantê-la afastada e subjugada dentro do ciclo da previsibilidade de seus acontecimentos repetíveis.

Daí, em Bates, o caráter problemático e desconfortável suscitado por aqueles “ruídos que não se repetem”, quando de suas incursões à mata virgem. Mas essa “aflição impressa” gerada no espírito do naturalista parece ser, para ele, um mal menor que a explicação mágica do Curupira, a qual postula uma dimensão inacessível à comprovação de regularidade nos fatos. Para Adorno & Horkheimer (1985, p.29), a imanência tornar-se-á, com o rebento do positivismo, o novo tabu para o Iluminismo, de que nada pode escapar, “nada pode ficar de fora, porque a simples idéia do ‘fora’ é a verdadeira fonte de angústia”. O desconhecido, por meio da equação matemática, é transformado em incógnita e reduzido ao seu aspecto quan-

titativo. O desejo de emancipação torna tudo passível de ser conhecido e o que não, irreal. É desse modo que os *mirabilia* se viram fadados a desaparecer do mundo, esconjurados pela reificação, pela matematização da natureza.

Essa aparente posição de maior soberania, resguardada pela dúvida de que Bates se investe, assume, vimos, ares de superioridade em relação aos nativos amazônicos. Procedimento que não lhe é unicamente próprio, mas que se espalha em relatos de outros viajantes imbuídos da Ilustração, nos quais podemos também depararmos com uma expectativa de assombro que acaba sendo subjugada pela observação metódica.

Spix & Martius (1981, p.205-6) subiram o curso do Amazonas cerca de trinta anos antes de Bates e Wallace e já punham em ação o programa de desencantamento do mundo:

O homem está inclinado a colorir as empresas que põem à prova sua coragem com cores dum futuro poético. Ainda me recordo da exaltação com que contemplei a embocadura do majestoso rio, sonhando com o descobrimento de múltiplas maravilhas. Se esses sonhos não se realizaram, devo, entretanto, ser grato às experiências que se oferecem nessa remota região, e que me proporcionaram o *aspecto natural, o único exato*, do estado primitivo do continente americano e dos seus habitantes!²

Essas declarações correspondem ao momento em que Spix & Martius estão se dirigindo para o ponto mais ocidental de sua viagem, a montante do Rio Japurá, seguindo um itinerário semelhante ao que Bates seguirá. Suas preocupações aí se desdobram numa dupla tarefa filológica: os índios que até agora tiveram oportunidade de encontrar eram semicivilizados, portanto desprovidos de seu caráter primitivo (Lisboa, 1997, p.159); *grosso modo*, os relatos de viagem anteriores nos oferecem visões por demais excitadas por seres oníricos e pretensões heróicas que acabam por dissimular a realidade.

² Chegando em julho de 1817 junto com o séquito da arquiduquesa Leopoldina e financiados pelo rei Maximiliano José I da Baviera, Spix & Martius, depois de uma permanência no Rio de Janeiro, iniciaram um percurso imenso pelos sertões brasileiros. Só em julho de 1819, após recuperarem-se do trajeto pelo interior nordestino, deixam São Luis em direção a Belém, de onde partem rumo à hinterlândia amazônica até as fronteiras com o Peru e a Bolívia. Retornam em 1820 para a Europa. Na Alemanha, são publicados os três volumes que compõem o relato de suas viagens.

Como fonte inspiradora de toda essa legião de seres fantásticos, Spix & Martius também apontarão a imaginação aterrorizada dos índios. Mas o grau de afetação dessa faculdade também pode gerar medos distintos. Como exemplo, apresentam dois índios em estágios diferentes de civilização. Um deles era um “hábil índio camponês” (Spix & Martius, 1981, p.146), vindo da região do cerrado do Rio Branco, que numa ocasião perdeu-se nas florestas próximas da cidade de Barra do Rio Negro junto com os naturalistas. Nesse ambiente a que estava desacostumado, “o selvagem cada vez mais se angustiava”. Depois que um lagarto, entorpecido pela atmosfera refrescada por nuvens carregadas de trovoadas, cai das árvores atingindo as costas de Martius, o índio entrega-se ao pavor atribuindo a causa do fato ao Curupira. Tremendo o corpo todo “com a mímica expressiva de quem já se sentia em poder do mau espírito”, só com muita insistência Martius consegue convencê-lo a avançar até encontrarem a margem do rio. Num estágio mais primitivo e por isso ainda mais propenso aos terrores da imaginação, “era um índio da tribo dos catauaxis [...] aterrava-o cada galho retorcido, ou tronco de árvore morta, qualquer entrelaçamento esquisito de cipós”, onde ele via alguma criatura fantástica, pronta a desfechar-lhe um golpe fatal (ibidem, p.182).

Noutra parte de seu relato, Martius & Spix abordam a profusão de cobras aquáticas encontradas na Amazônia. Realmente, elas apresentam um tamanho prodigioso, mas os nativos acabam por conceder-lhes uma magnitude fantástica que culmina por velar o “aspecto natural, o único exato” desses seres que brotam das águas para arrastar suas vítimas das margens dos rios e das embarcações menores para o sombrio fundo aquoso donde vieram. Pois,

os índios com efeito singulares levam o simples fato para o reino da fábula. Assim, eles contam que, de quando em quando, aparece a mãe-do-rio com uma diadema brilhante ou deixa emergir a cabeça luminosa fora do rio, anunciando, com isso, a queda em extremo do nível d’água e a propagação de doenças decorrentes. A confiança, com que os

índios contam tais lendas, é uma das feições mais peculiares do seu caráter, e o viajante, neste país, deve ficar prevenido disso, para atribuir uma parte, de tudo que ouvir da boca dos homens vermelhos, do milagroso, a esta *inclinação fantástica*. O enfeite dos simples fenômenos da natureza com o brilho prodigioso é a *única poesia de que é capaz o índio com sua alma sombria e tenebrosa*. De igual modo, quase *todo fato natural* que se assinala por qualquer distintivo, *possui sua fábula*. De muitos animais e plantas, o índio conta as maiores extravagâncias. A lenda das Amazonas, de homens sem cabeça e com a cara no peito, de outros que têm terceiro pé no peito ou possuem cauda do contúbio de índias com os macacos coatás, etc., são idênticos produtos da fantasia sonhadora dessa raça de homens. (ibidem, p.94-5)

Os naturalistas, de modo geral, não levam menos em conta em seus relatos o trabalho de designação da diversidade de elementos encontrados na Amazônia para integrá-los ao sistema da ciência. Para isso, encontram-se investidos de um poder de produzir verdade, segundo um método que delimita o positivo e o maravilhoso, a realidade e as fabulações sobre ela. Caso de Avé-Lallemant (1980, p.27), por exemplo, para quem o conhecimento incompleto da cartografia do Amazonas era consequência de que “muito do que devia pertencer à geodésia, está ainda no terreno do mito, das lendas índias e da pura ficção”.³ Contudo, ele não crê que esses erros sejam produto apenas dos autóctones. São próprios do homem em geral, e mais particularmente de uma época histórica que não tinha desenvolvido suficientemente o critério natural, positivo, afinal “o único exato”, para efetuar juízos de ciência:

Como, ao tempo da conquista, toda a Europa se mantinha tensa, recebia pasmada toda notícia de continentes recém-descobertos e enfeitava com fábulas e quimeras tudo o que não era positivo, houve época, em que se estava inteiramente convencido do aparecimento, nalguns afluentes do grande rio subamericano, de mulheres gigantescas, e da existência de homens de cauda. (ibidem, p.59)

³ Em 1859, depois de visitar a região Sul do Brasil, observando a acomodação dos imigrantes alemães, esse médico sai de Pernambuco em direção à Amazônia. O trajeto que perfaz é Belém, Manaus e Tabatinga, na fronteira com o Peru, de onde volta até Pernambuco para tomar um navio para a Alemanha. Avé-Lallemant ainda retornaria ao Brasil para aqui se estabelecer definitivamente.

Toda literatura de viagem produzida no período das descobertas, especialmente no que se refere à presença de sereias colombinas e cidades de ouro, foi revista criticamente num processo que se intensifica a partir da segunda metade do século XVIII. Michèle Duchet (1975), no excelente estudo que faz sobre a circulação e recepção na França da literatura de viagem, aponta a compilação de relatos como o meio mais atuante de divulgação do gênero. Isso porque os relatos mais antigos já não se reeditavam, ou não haviam sido traduzidos, ou haviam sido mantidos em segredo pelas informações – sobretudo cartográficas – que continham. Os compiladores então procuravam atender mais às exigências da curiosidade dos leitores que a uma razão crítica na organização de suas seleções. Duchet aponta também para esse constrangimento que o saber ilustrado (como o caso citado de Avé-Lallemant) sentia diante de um material tão aberrante, pois

[...] es lícito pensar que el embarazo que debieron sentir las mentes más esclarecidas acerca de las camicerías de carne humana de los jagas, la anatomía de los hotentotes, los hombres con cola, sin cuello o sin cabeza, acerca de la estatura de los patagones, se debe a los ejecutores de las compilaciones, que los transmitían sin rubor al copiarse unos a los otros. (Duchet, 1975, p.73)⁴

A *Histoire des voyages*, de Prévost, inauguraria, para Duchet, a revisão crítica francesa exigida pelo Iluminismo, oferecendo uma seleção de relatos cujo crivo é mais histórico que fundado na curiosidade exótica. Além dessa coletânea obedecer a um padrão editorial menos suntuoso que o das coleções *in-folio* anteriores, apresentando com a edição *in-quarto* da *Histoire des voyages* uma edição em formato de bolso para um público mais amplo, além dessas inovações materiais que ampliaram o espectro de leitores, no livro de Prévost

[...] los absurdos, las ingenuidades, los testimonios sospechosos son objeto de denuncia, se llama la atención del lector sobre los

⁴ [...] é lícito pensar que o embaraço que devem ter sentido as mentes mais esclarecidas a respeito das carnificinas de carne humana dos jagas, a anatomia dos hotentotes, os homens com rabo, sem pescoço ou sem cabeça, a respeito da estatura dos patagones, se deve aos autores das compilações, que os transmitiam sem rubor ao copiarem-se uns aos outros.

⁵ [...] os absurdos, as ingenuidades, os depoimentos suspeitos são objeto de denúncia, chama-se a atenção do leitor sobre os autores “dignos de fé”, são autoridade os viajantes-filósofos, como Frézier, La Condamine, Ulloa. Prévost inaugura na França a crítica dos relatos de viagens e, reduzindo a parte correspondente ao anedótico e ao maravilhoso, carrega o acento no valor documental.

autores “dignos de fé”, son autoridad los viajeros-filósofos, como Frézier, La Condamine, Ulloa. Prévost inaugura en Francia la crítica de las relaciones de viajes y, reduciendo la parte correspondiente a lo anecdótico y a lo maravilloso, carga el acento en el valor documental. (ibidem, p.82)⁵

Essa revisão crítica também pode ser depreendida no resumo histórico que faz Bates das primeiras explorações realizadas na região equatorial. É o momento em que o naturalista está deixando a região da foz do rio para empreender a viagem até o Alto Amazonas. Viagem que conta com os percalços de depender das pequenas embarcações de comerciantes ou de expedições que subiam o rio para fazer escambo; difícil se tornara conseguir remadores índios para a empreitada e a linha de vapores só será estabelecida em 1853.

Sobre os tempos da descoberta, vai informando-nos Bates da importante expedição capitaneada por Pedro Teixeira para firmar o domínio português sobre a região, e também da viagem pioneira de Orellana em busca do Eldorado e que culminou com a travessia do curso do maior dos rios. Nada do insólito, do fantástico que permeiam a viagem dos espanhóis é posto na pequena narração que Bates dela faz, apenas informações factuais. Será numa nota de rodapé que encontraremos o espaço reservado para o célebre episódio da luta com as Amazonas:

Foi durante essa viagem que, segundo voz geral, foi encontrada uma tribo de mulheres guerreiras, notícia essa que deu origem ao nome de Amazonas que os portugueses deram ao rio. Hoje é fato comprovado que essa história não passava de uma lenda, originada na *tendência para a fantasia* que caracterizava os primeiros exploradores espanhóis, e que prejudicou a *credibilidade* de suas narrativas. (Bates, 1979, p.92)

São esses mesmos espanhóis que serão objeto de crítica por parte de Bates no que diz respeito à trágica expedição de Lope de Aguirre. Eles seriam um exemplo de *mau*

relato, e, em seguida, a crônica “ilustrada” dos fatos lhe será contraposta.

Muitas expedições exploratórias foram levadas a cabo no século XVIII, continua Bates, mas devemos distinguir que entre elas “a única que forneceu muitos dados científicos ao público europeu foi a do astrônomo francês La Condamine”. Já Duchet (1975, p.97) anunciava a importância que a expedição desse pioneiro da ciência na Amazônia teria, dentro do espírito das Luzes, para a evolução do gênero, pois ele “*se documentó antes de partir para las regiones que iba a recorrer*”⁶, além do que suas observações eram metódicas. Nesse aspecto, contudo, Bates ainda acha o relato de Spix & Martius superior, texto onde encontraremos “os mais completos” dados e estatísticas sobre a região amazônica “que se conhecem até hoje”.

La Condamine, Humboldt, Spix & Martius, em resumo, eis uma nova configuração modelar que cumpre seguir para desvencilhar-se das ilusões espanholas e adotar a perspectiva do “número”, do *bom* relato de viagem.

Wallace também reitera a revisão crítica dos relatos amazônicos pioneiros e o compromisso com a fundação de uma nova tradição, exemplarmente guardada pelas pretensões do “número”. Mas, diferentemente de Bates que atribui a lenda à “tendência para a fantasia” dos espanhóis, seguindo uma orientação de Spix & Martius, o autor de *A narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro* procura uma explicação mais específica, de caráter factual para a fabulação mirabolante.

Na região do Alto Amazonas, nas margens do rio Uapés, Wallace (1979, p.299) descreve índios com hábitos de cultivar uma longa cabeleira que cai “nas costas em compridos cachos”, a qual trazem cuidadosamente penteada, e de depilar todos os pêlos da barba. Esses hábitos, adicionados ao uso de ostensivos “colares e braceletes de contas” daria a estes índios “*uma aparência inteiramente feminina*, que se acentua por causa do pente que todos invariavelmente trazem espetado no alto da cabeça”. Tal aspecto convence Wallace das causas do engano cometido

⁶ documentou-se antes de viajar para as regiões que percorreria.

pelos primeiros viajantes que puseram os olhos sobre esses índios, engano que teria originado a lenda das amazonas sul-americanas. Ele se põe a analisar o processo de construção de seu auto-engano para em seguida usá-lo como paradigma da projeção fabulosa dos aventureiros espanhóis:

O que me levou a essa opinião foi exatamente a *primeira impressão* que tive ao avistá-los, quando me foi preciso chegar mais perto deles para constatar que se tratava de homens. Se eles estivessem usando escudos, ninguém seria capaz de *imaginar que não estaria na presença de mulheres*, já que esses protetores são empunhados de modo a encobrir todo o corpo. *Por conseguinte, temos apenas de supor* que, no passado, tribos com costumes semelhantes aos dessas que hoje vivem no Rio Uapés habitassem as margens do Amazonas, nos pontos onde teriam sido avistadas as tais mulheres guerreiras. Essa seria uma *explicação racional* para uma questão que tanto embaraço e dúvida tem trazido aos geógrafos. (ibidem, p.300)

Nessas considerações se pode depreender que tanto os europeus contemporâneos quanto os crédulos descobridores de antanho podem se deixar enganar pelas ilusões da semelhança. Mas, enquanto Wallace teve a possibilidade de aproximar-se do seu auto-engano “para constatar que se tratava de homens” e não de mulheres guerreiras, Carvajal (1941), o cronista da expedição espanhola pioneira, já não o tem; seu engano está incomodamente legado à posteridade; não pode por ele ser desfeito. Eram apenas índios “com uma aparência inteiramente feminina” que seu olhar vira (afinal, é o que “temos de supor”), e o que a sua imaginação exacerbada pela Tradição transformou nas guerreiras mitológicas. Engano pelo qual os geógrafos, acima daquela “tendência à fantasia” dos espanhóis, pagam as conseqüências. Pois se a cartografia do curso de um rio como o do Xingu só virá a ser completada dali a quarenta anos por Reclus (1899), o que dizer da vastidão de terras incógnitas sob o manto de uma floresta cheia de perigos. Quantas fantasmagóricas nações podem habitar o desconhecido?

Já nos alertara Bacon de que os sentidos são enganadores, levam-nos a tomar impressões subjetivas como objetividade; é preciso, então, se guardar dos embustes da aparência, depurando a percepção do que não pertence à realidade. Mas, entre os nativos, não existe uma tradição acerca de uma tribo de mulheres que vivem sem maridos? Não é a reiteração da existência de semelhante comunidade uma realidade efetiva muito mais que uma impressão ludibriadora?

Esse argumento que poderia retirar a autoridade da sua refutação é examinado por Wallace (1979). Afirma ele que inquiriu a muitos sem ter recebido a menor indicação de tal tradição. Daí chega ele “à presunção de que essa idéia teria surgido aos índios em virtude das perguntas dos próprios europeus” (ibidem, p.300). O boato sobre a existência das amazonas teria se tornado maior pelo interesse que os viajantes sucedâneos tinham pelo assunto, espalhando-o quando interpelavam os índios; pois esses, sendo perguntados reiteradamente sobre a existência de tais mulheres guerreiras, “e como *acreditam* que os brancos saibam mais coisas do que eles, *teriam transmitido*” uns aos outros e aos descendentes a quimera inoculada (grifo meu). Muiraquitãs de lado, os viajantes subseqüentes, quando ouvissem os “vestígios dessa idéia” da boca dos índios, tomariam por real o que seria “resquício de uma história fictícia” gerada, de modo não intencional, pela própria curiosidade européia pelo maravilhoso. Assim, colher-se-ia hoje o fruto imaginário que o casual engano dos sentidos teria feito amadurecer durante três séculos. Os índios nesse processo desempenhariam o papel de um solo resignado ao arado mais aguçado dos europeus, germinando, em suas mente crédulas do saber superior destes, um equívoco ao modo de bola de neve.

Em vista disso, quero crer que a história das amazonas deva ser classificada na mesma categoria das lendas e tradições indígenas, como a dos ferozes homens-macacos (que Humboldt menciona e da qual também ouvi algumas in-

formações), a do Curupira – o demônio da mata – e a do Carbúnculo do Alto Amazonas e do Peru. Acerca dessas superstições, porém, não temos uma explicação tão satisfatória como esta que agora expusemos com relação às amazonas guerreiras. (Wallace, 1979, p.300)

Cerca de trinta anos antes, quando Martius visitou a antiga Vila de Santo Antônio de Maripi, lugar onde os muras haviam se apresentado à conversão (antes o topônimo era Iमारipi), propôs hipótese semelhante à de Wallace citada. No lugarejo, seis casas e uma igreja, para a qual há muito não aparecia pároco. Passés, juris, coerunas e jumanas eram os únicos habitantes: não vivem na vila, mas nas florestas circunvizinhas. Em meio aos mais primitivos índios que até então encontrara, Martius se empenha em descrições etnológicas. Quando se refere aos passés, não pode deixar também de – a modo de ironia – encontrar explicação para o engano de Orellana, sustentando-se nas impressões que as mulheres dessa tribo lhe produzem. Essas

[...] trazem o cabelo comprido, que, sobretudo quando o deixam solto, lhes dá, conjuntamente com a malha, um aspecto guerreiro; e os soldados de Orellana, quando encontravam heroínas dessa espécie, tiveram toda razão para designá-las com o nome clássico de amazonas. (Spix & Martius, 1981, p.209)

Páginas antes, quando ele e Spix passavam por Óbidos, mencionam que fora por ali, na afluição do Rio Trombetas com o Amazonas, que houve o celebrado embate dos espanhóis com índios junto dos quais mulheres guerreavam ferosamente. Os naturalistas bávaros não têm grande disposição de tratar de tal assunto – acham-no mesmo um desvio no rumo de sua viagem sob o signo da ciência na Amazônia –, mas o são obrigados pela celeuma que ainda tal episódio de ares extraordinários provocava na Europa; ele se tornara

[...] o *ponto clássico* para a etnografia do maior rio, que deriva o seu nome desse fato, tantas vezes floreado e posto

em dúvida. Espera, portanto, o leitor, com muita razão, que, por minha vez, eu me manifeste a respeito das amazonas; para não interromper muito o curso da narração, basta declarar que *não acredito* na existência delas, quer no passado, quer no presente. Pelo geral interesse que o assunto desperta, *confie o leitor* na declaração de que nós, o Dr. Spix e eu, não poupamos esforço para obter alguma luz ou certeza sobre o caso. (ibidem, p.111)

Todos os esforços, contudo, mostraram-se baldados. Ambos jamais conseguiram ver amazona alguma, e, no mais, apenas a semelhança enganosa das índias passés já aludida. Nos seus interrogatórios aos habitantes amazônicos também não encontraram nenhum fato narrado por “pessoa fidedigna, de origem européia” a respeito da singular nação de guerreiras. Tudo quimeras. Se não há fatos ou determinados testemunhos comprobatórios, também não há razão por que acreditar numa existência improvável. Entre as declarações de Carvajal e de outros incautos, “confie o leitor” nas afirmações de sábios amparados pelo método científico, novos cruzados do “número”. Vê-se aqui como uma nova tradição de relatos procura firmar-se atraindo a credibilidade do público pelo valor de verdade que deduz do cuidadosamente experienciado, ao mesmo tempo que mostra seus adversários submetidos às maquinações da imaginação, às quimeras oriundas nos sentidos enganadores.

Para essa tradição, a forma de obter informações deve ser metódica, seguir critérios tais como o da verificação do fato ou do testemunho respeitável para que nossa boa-fé suspenda a dúvida salvaguardadora de nossa confiança ingênua. A respeito das amazonas, como conseguir dados críveis se o inquerito dos índios constitui o pilar da fabulação?

Na verdade, os índios falavam a esse respeito [das amazonas] de tal modo que, com alguma *imaginação ativa*, sem dificuldade poderia deduzir-se tudo que é necessário para apoiar a lenda. À pergunta: ‘Existem amazonas?’, a resposta deles, por via de regra, é *Ipu*, ‘parece que sim’. É, porém,

a própria pergunta que já contém todas as qualidades atribuídas às amazonas, pois não há na língua geral termo próprio para significar ‘amazona’, de sorte que o índio só precisa responder na afirmativa ao seu modo, e já está pronta a lenda. Uma argumentação mais completa sobre este assunto merece, de resto, lugar entre as notas. (ibidem, p.111)

Reviravolta no papel da imaginação. Devemos supor que, no caso dos primeiros viajantes, ela desempenhara uma *função passiva*: impressionada por alguma semelhança enganosa, a fantasia daqueles foi deixada a agir e incorporou-se à realidade ilegitimamente. Todavia, podemos usar da imaginação de modo soberano e, por essa via, surpreender as circunstâncias históricas das quais o mito amazônico, ao cobrir de esquecimento sua origem, ganhara corpo. Presumamos uma índole indígena disposta a responder *Ipu*, uma pergunta buscando respostas sobre um objeto para o qual “não há na língua geral termo próprio para significar”, o que disso poderia resultar senão “tudo que é necessário para apoiar a lenda”. Uma pergunta capciosa dirigida à mente infantil dos índios e suportada por um código insuficiente para dar conta da tradução está na raiz da sobrevivência de uma tão resistente ilusão. Dessa, a imaginação, guiada pelo método investigativo, faz separarmos para que voltemos ao reto “curso da narração” que cumpre empreender. Enquanto resíduo, deixemos para a margem, para as notas de rodapé, assunto de tão secundária ordem.

Assim como Bates usou as notas marginais buscando garantir uma fronteira entre a ficção e a realidade, esse procedimento também pode ser encontrado em Spix & Martius. Numa nota intitulada “Sobre as Amazonas”, esses naturalistas retomam a viagem de Orellana como o ponto de partida da ficção que querem provar como tal. Primeiro, dizem, o capitão espanhol dialogou com o índio que o avisou tomasse cuidado com as mulheres guerreiras, as quais “chamava de cunhá-puiára e encontrou em 1542 no Rio Conuris, hoje Trombetas, entre homens mulheres combatentes” (Spix & Martius, 1981, p.134). Assim, o

índio citado teria se referido a um costume comum entre certas tribos do Amazonas, e foi a relação de Acuña (1941) que acrescentou “ao simples fato todas as lendas, que desde aquela época têm sido tão repisadas”.

Novamente, flagramos as cores berrantes da imaginação ancestral cobrirem a simplicidade do realmente acontecido. Para Spix & Martius, é provável que os índios apenas quisessem se referir à belicosidade de algumas nações que encontrariam a jusante, entre as quais as mulheres combateriam junto com homens. Explicação que, lembram, já Ribeiro Sampaio (1825) oferecia por meio do exemplo dos mundurucus. Ora, quando do enfrentamento no Trombetas da expedição de Orellana com tal fenômeno etnológico, a imaginação exacerbada se atravessou e “veio completar a fábula” (Spix & Martius, 1981, p.134).

O processo de revisão crítica por vezes usa, porém, de pré-julgamentos tão condenáveis quanto aqueles que visa condenar. É o que se pode depreender das observações que fazem ainda Martius & Spix sobre a posição de La Condamine diante da lenda das amazonas. O astrônomo francês efetivamente se põe no mesmo caminho dessa nova tradição de relatos científicos que ele ajuda a inaugurar. Mas as explicações historicizadoras do mito que apresenta mostram-se insuficientes para os naturalistas bávaros. Para La Condamine a tribo das amazonas americanas não existe, mas teria existido. Elas se constituíram historicamente como um resultado da insurreição de índias cansadas dos maus-tratos impingidos pelos maridos. Essas resolveram fugir e formar comunidades exclusivamente de mulheres. Vê-se que para La Condamine também a fantasia dos silvícolas junto com a dos conquistadores encobriu a positividade numa lenda. Porém essa hipótese histórica é rejeitada por Spix & Martius (1981, p.134), posto que

[...] do estado de escravidão das mulheres, no qual La Condamine vê um provável motivo para a instituição de uma república de mulheres, tanto menos posso deduzir este fenômeno, quanto sei que a dependência notória das mulheres ao homem se baseia justamente na sensualidade

delas. Essa situação dá motivo a que muitas índias abandonem as suas hordas, talvez repudiadas por seus maridos, e, como hetairas livres, mudem de um bando para outro, onde são melhor acolhidas, por serem consideradas uma espécie de escravas e se submeterem a qualquer serviço da casa.

Na concepção patriarcal de sociedade que Spix & Martius defendem não há lugar eminente nem possível para uma república de mulheres. Sofrer de excessiva afetação sensual, eis por que essas acabam escravas; sua fraqueza às provocações dos sentidos lhes priva do marido, da tribo, da liberdade. Elas erram na mata não por desejo de soberania, mas porque, não sendo dominadoras de suas paixões, só lhes resta depender dos homens, escravas que são da natureza.

A ausência de crítica diante dos sentidos permite estabelecer uma distinção hierárquica pela qual a consciência alerta dos naturalistas predominará acima dos selvagens, mulheres e exploradores pioneiros na Amazônia, todos esses cativos das elucubrações sensoriais. De modo geral, a sensualidade é acusada porque se apresenta como um estágio inferior da investigação científica, sujeito às flutuações dos sentidos e, portanto, não abrigado do erro. É ela que fertiliza as quimeras humanas ao encobrir a natureza puramente fenomênica dos fatos. O príncipe Adalberto,⁷ que talvez seja um precursor do turismo ecológico amazônico, não deixava de reservar um espaço na igarité para as caixas de um naturalista, Dr. Lippold, que o acompanhava; disso concluía um “brilhante testemunho do [espaço] que de boa vontade e com todo o prazer queríamos reservar à ciência em nossa inocente expedição fluvial” (Adalberto, 1977, p.142). Ciência que o príncipe executa na verificação do que lhe rodeia, porque sabe que os sentidos confundem e tornam um fenômeno imperfeitamente percebido em acontecimento sobrenatural.

Devíamos de alguma forma ser compensados da falta do maravilhoso, por algo extraordinário. Vimos com não pequena surpresa, subir de uma palmeira de folha em leque

⁷ Esse nobre prussiano, afora o contato com Humboldt, parece vir para a Amazônia motivado pela aura pedagógica que o romantismo deu ao significado da viagem na formação do indivíduo. Ele chega ao Rio de Janeiro em 1842, onde conhece o imperador D. Pedro II. Parte para a Amazônia, indo em direção às tribos selvagens do alto Xingu. Depois de dois meses viajando pela hinterlândia, retorna para a Prússia, onde publica em 1847 o relato dessa experiência.

na margem direita, uma tênue coluna de fumo, que por muito tempo prendeu nossa atenção, e que observamos com tanta persistência através do óculo, que nossos braços ficaram dormentes, até descobrirmos que não era mais do que um enxame de insetos circulando no ar, por conseguinte um fenômeno por causa do qual não teríamos de atravessar a linha nem procurar o Rio Amazonas. (ibidem, p.149).

Só o apelo aos sentidos não é suficiente para estabelecer uma conclusão segura a respeito do extraordinário do fato observado. É necessário, para atingir a verdade do fato, agregar o instrumento do “óculo” que verifica a normalidade onde os sentidos produziram fantasias confusas. Um método de investigação bem constituído assegura-nos das falsas interpretações de nossas sensações, submetendo-as à análise de uma crítica intelectual, assegurada não pela negação dos sentidos, mas pelo seu aguçamento instrumentalizado.

Desinteresse e dominação

De outra perspectiva, todavia, esse suposto caminho evolucionário do intelecto, além de explicar a origem das superstições nas confusões sensuais, demonstra também o progresso da civilização ocidental em direção a uma racionalização que extrapola os campos da análise dos fatos, para permitir considerações sobre a superioridade racial. Agassiz (1975, p.148) lamenta a situação dos tapuios amazônicos, “cuja civilização não passa de esboço por esse modo de vida em que as sensações são extremamente fortes sem que nada desperte a inteligência”.⁸ A percepção científica filtraria as confusões e a fantasia dos sentidos conseguindo apreender o natural de modo puro. O maravilhoso para a perspectiva dessa nova tradição seria um luxo, uma produção humana acrescentada à natureza, mas que originariamente não lhe diria respeito; pelo contrário, acabaria por nos afastar da positividade dos fatos pela qual encaminhamo-nos às verdades científicas. Contudo, na defesa de produtividade do método científico insere-se simultanea-

⁸ Esse suíço trabalhou com Martius na descrição dos peixes colecionados após a morte prematura de Spix. Depois de alcançar renome científico com as idéias sobre o período da Idade Glacial, já residindo nos Estados Unidos, aproveita a boa receptividade de D. Pedro II às expedições científicas e viaja para o Brasil, financiada a excursão com o dinheiro de um amigo, em 1865. O percurso foi de Nova York ao Rio de Janeiro e dali ao Pará, de onde o naturalista se embrenhou pela hinterlândia; depois de deixar o Pará, foi até Recife, de onde retornou para os Estados Unidos. Além da equipe, Agassiz viajou com a esposa Elizabeth, com a qual divide a autoria do relato de suas experiências de trânsito.

mente uma justificação da colonização e do poder empregado para tanto, na medida em que os índios devem ser tutelados em sua infância das sensações pela maturidade intelectual do Ocidente. Como homens de ciência, “sem nenhum outro objetivo de utilidade prática” (ibidem, p.168), como diz Agassiz, a avaliação de verdade dos naturalistas segundo a positividade dos fatos, desliza de seu aparente caráter neutro para legitimar uma desigualdade de forças. Ainda mais. É todo um modo de ser diante da natureza que se postula. Esvaziar a linguagem de expedientes próprios da “fantasia sonhadora” é uma medida que visa, em princípio, apreender “o aspecto natural, o único exato”, de qualquer fato que se demonstre à percepção do naturalista, mas que ultrapassa a suposta neutralidade intervindo no sistema de crenças nativas.

Exemplar dessa intervenção é o significado que o boto possa assumir para Bates e para um tapuío. Numa cena muito comum nos relatos de viagem encontraremos esse naturalista nas proximidades de Ega participando de uma conversa à beira de uma fogueira, ouvindo narrativas contadas pelos locais cujo tema muito comumente é o sobrenatural. Dessas muitas “histórias fantásticas” que escuta, Bates refere-se naquele momento às transmutações que o boto poderia sofrer a fim de seduzir homens e mulheres para o mergulho fatal nas águas. Afirma não existir outro animal que mais “tenha dado origem a tantas lendas” e ainda acrescenta a suspeita de que essas tenham sido criadas não pelos índios, mas pelos portugueses. Essa significação extraordinária atribuída ao boto amazônico, enfim, torna-se um obstáculo às pesquisas do naturalista, as quais não visam particularmente senão ao lugar taxionômico que o cetáceo possa ocupar num todo que é a coleção, objetivo dessa viagem ilustrada:

Levei vários anos para conseguir convencer um pescador a arpoar um delfim para minha coleção, pois ali ninguém mata esses animais voluntariamente, embora se afirme que o óleo que ele fornece é excelente para lampiões. As pessoas su-

persticiosas acreditam que o uso desse óleo na iluminação provoca cegueira. (Bates, 1979, p.238)

Bates, enfim, consegue persuadir um tapuio endividado da região de Ega a matar um boto mediante um bom pagamento, ato de que o nativo amargamente se arrependeu, pois “sua sorte o [teria abandonado] a partir desse dia” (ibidem, p.239).

Contraposta a uma perspectiva animista, a História Natural dá à natureza uma conotação de ordem sistêmica: seus elementos são destituídos de qualquer poder mágico para se dobrarem ao seu estado de coisa classificável, coisa utilizável. Há um confronto aqui que nos mostra o aspecto iconoclasta das Luzes: diante da ciência não há tabu que possa merecer seriedade, não há outra coisa que provoque cegueira senão o medo supersticioso. Para Bates não é o desejo de ampliar sua coleção, mas a crença no extraordinário que gera o azar do pescador.

Na verdade, esse comportamento iconoclasta está fundado sobre uma certeza maior a respeito do valor de seus próprios atos de viajante-naturalista, representante de uma civilização superior que conseguiu ultrapassar a veneração mistificadora da natureza, subjugando-a, pela mediação do trabalho, às necessidades de autopreservação. Avé-Lallemant (1980, p.95) não esconde a pena que sente dos índios ao ver neles a ausência de qualquer cosmopolitismo: nunca saíram de seu pequeno mundo da maloca; por isso, quando o vapor subiu o Rio Amazonas pela primeira vez, os índios saíam correndo para o mato com medo da gigantesca serpente, do “monstro fumegando”.

A chegada do navio a vapor também significaria, para Bates, um passo decisivo na civilização da Amazônia. Essa máquina de locomoção poderia parecer-lhe um símbolo da conquista de novos territórios, ou dos desdobramentos tecnológicos da ciência, ou da adequação da natureza – mediada pela ação emancipada – aos fins utilitários do homem. Mas, talvez, nada demonstraria mais o seu sentido civilizatório que o efeito provocado pelo vapor sobre os

tapuios moradores das cercanias de Belém do Pará: com a sua chegada “eles começaram a abandonar aos poucos o lugar” (Bates, 1979, p.40).

Nessa primeira referência que faz em seu relato sobre os índios semicivilizados, Bates oferece deles uma descrição principiada pelas mensurações antropométricas, segundo as quais o tapuio teria características comuns ao “pele-vermelha americano”. Descrivendo, em seguida, seus traços morais, o naturalista expõe o caráter apático, pouco demonstrativo da raça: “são taciturnos e parecem não sentir emoção alguma”, não se entusiasmar com nada que se lhes apresente, embora tenham laços afetivos principalmente com a família. Afora a hospitalidade com que recebe suas visitas, em

[...] todos os seus atos, o índio demonstra que seu principal desejo é ser deixado em paz; ele tem apego a seu lar e à sua tranqüila e monótona vida na selva ou à beira do rio; gosta de ir aos arraiais de vez em quando para admirar as maravilhas produzidas pelo homem branco, mas sente horror ao viver no meio de muita gente. Prefere o trabalho artesanal à labuta nos campos, e lhe desagrada particularmente submeter-se a um trabalho assalariado. (ibidem, p. 40)

Diante de tal “inflexibilidade do caráter do indígena”, sua recusa a fazer parte dos valores universais da civilização européia, não resta outro caminho a eles senão “a sua extinção”, conclui Bates. Lentamente, os novos imigrantes vão tomando as terras deles, brancos e negros vão se misturando... e pouco se deve “lamentar o destino dessa raça”. Para Bates, a história mostra esse mesmo conflito em outros cantos do mundo aonde a expansão colonial chegou, posicionando antagonicamente colonos e autóctones, caso da Nova Zelândia e da África do Sul. É o percurso necessário para que a civilização vá “avançando pela região amazônica” (ibidem, p.40).

O tapuio ou o índio recebe a pecha de indolente sucessivamente no relato de Bates, no que, aliás, ele faz eco a muitos viajantes ilustrados. Já Alexandre Rodrigues

Ferreira, por exemplo, emite as seguintes opiniões negativas acerca da natureza paradisíaca da Amazônia, destacando seu efeito negativo na civilização dos índios efetuada sob a política do Diretório laico do Marquês de Pombal:

Toda a paixão e saudade é pelo mato que deixaram; ali o apetite animal é a lei dos costumes, ali são *naturalmente preguiçosos*, porque o mato lhes subministra *tudo o de que necessitam*. A necessidade tem sido a *mola mestra* da indústria nos países cultos: eles, que a não receiam, nem amam a indústria nem a sujeição aos costumes, que são diversos dos seus. (Ferreira, 1972 p.154-5)

Tais críticas à economia extrativista e a defesa da agricultura e indústria são constantes na literatura de viagem amazônica. Para Spix & Martius (1981, p.26) são “as águas piscosas, o pedacinho de terreno fértil em volta da palhoça”, dádivas da natureza, que impedem o desenvolvimento total da civilização, “e o homem meio civilizado burla-se de uma vida cujas mais altas aspirações nunca conhecerá”. Avé-Lallemant (1980, p.148), por sua vez, sustenta que “o povo é pobre no meio da riqueza: merece, sem nenhuma compaixão ser pobre, porque não que trabalhar nem fazer esforço”; opinião que é compartilhada por Bates (1979, p.297), para quem a indolência e descuido “incorrigíveis do povo impedem que ele se acerque de todas as riquezas de uma região tropical”, acrescentando ainda como o trabalho e a técnica desenvolveriam “as melhores árvores frutíferas em torno da casa, como certamente fariam os inteligentes fazendeiros europeus”.

O trabalho, esforço realizado pelo homem na adequação da natureza a suas necessidades, deixa de ter o valor negativo que lemos no Gênesis, castigo atribuído a um Adão e Eva pecadores, para ser o distintivo da superior civilização. Eis por que a natureza edênica da Amazônia celebrada nos relatos dos descobridores como Carvajal e Acuña se torna um problema, que dificulta a incorporação dos nativos ao projeto desenvolvimentista da região amazônica. Eles se contentam com o pouco que a nature-

za lhes dá, julgando ser isso o Paraíso, quando, na verdade, só o trabalho propicia as condições edênicas.

É nessa mesma chave que Wallace (1979, p.53) critica Tronqueiros, uma insólita “aldeia sem casas”, situada nas proximidades de Belém. Tratava-se de um acampamento feito para extrair borracha e fazer pequenas plantações durante o verão, pois, no período de chuvas, tudo ali era tomado pela inundação. Wallace vê crianças “nuas pela areia enquanto as mulheres e alguns homens repousavam nas redes”; canoas e espingardas jaziam ociosas e umas panelas de barro ardiem no fogo com o que seria a refeição. Tal estado de indolência causa admiração no naturalista, pois “as pessoas pareciam estar satisfeitas consigo mesmas, acreditando que tinham tudo o que alguém acaso possa desejar”.

Habitado por preguiçosos, esse falso paraíso tão comum na Amazônia é objeto de críticas consecutivas de Wallace (1979, p.208) ao longo de seu relato, sempre contrapondo-lhe um outro Jardim, verdadeiro, produto do suor laborioso, da realização progressista:

Quando fico pensando no quanto é fácil transformar esta floresta virgem em verdejantes campinas e produtivas plantações, exigindo-se para tanto uma concentração mínima de trabalhos e esforços, dá até vontade de reunir meia dúzia de amigos entusiasmados e diligentes e vir para cá tirar desta terra tudo aquilo que ela pode nos propiciar com fatura. Juntos, mostraríamos a gente do país como seria possível *criar um verdadeiro paraíso terrestre* a curto prazo, abrindo-lhes os olhos para uma realidade que eles então jamais conceberam que fosse capaz de existir.

A confiança nas possibilidades inúmeras da civilização para a domesticação de um ambiente agreste dá a Wallace o entusiasmo para moldar imaginariamente o futuro a modo de satisfação das necessidades coloniais. A selva se rende diante de tamanha força, inabalável no seu intuito de enquadrá-la ao jardim, de fazer do solo onde seu mistério se ergue o domínio das culturas comercializáveis.

A mesma determinação confiante que não se apiedava do destino dos índios com a chegada da civilização à Amazônia imagina também o curso teleológico da subjugação total da natureza aos interesses de autopreservação do homem prático europeu. Mais particularmente, o sonho de Wallace enraíza-se na expansão imperialista da Inglaterra durante o século XIX, na fé em si mesma de uma sociedade que incorpora o valor das pesquisas científicas e a organização metódica dos aparelhos burocráticos de colonização.

Mas essa valorização do trabalho transformador não se faz sem certas hesitações, vacilações que depõem, aqui e ali, contra a própria determinação do progresso ocidental encarnada no cientificismo dos naturalistas. Wallace, depois de incitar-se junto com amigos a “criar aqui um verdadeiro paraíso terrestre a curto prazo”, demonstra-se indeciso entre a “perspectiva da maravilhosa vida que aqui me aguardaria, livre das preocupações financeiras e dos aborrecimentos da civilização” e o retorno aos campos da Inglaterra, pois sua permanência significaria passar “a desfrutar aqui neste Rio Negro de uma vida repleta de tranquilidade, fartura e paz...” (ibidem, p.210). Também é o mesmo Avé-Lallemant (1980, p.52), antes tão convicto da civilização que representa, que em outro momento indaga se não é ele que está na contramão da natureza, querendo obter por um suor “sujo e repelente” aquilo que esta generosamente ofertava.

Menos ainda se deve admirar de que não trabalhem! E con-signo aqui, com toda a seriedade, a pergunta. *E para que haveriam de trabalhar?* Arrotear e cultivar trechos da floresta, que lhes dá açaí, palmito, cocos, cacau, borracha e além disso caça saborosa? Perturbar o sossego, a paz, a *tranquïla harmonia da Natureza* com o bater do machado e o crepitar do fogo, para obterem alimentos inferiores e, ainda por cima, estranhos? Deverão eles, se lhes tiram a mata, seu primeiro elemento de vida, e a preguiça na selva, desistir ainda do segundo elemento de vida, o rio e o banho no mesmo? Deverão eles por *mero entusiasmo pelo trabalho*, tornar-se sujos e repelentes?

Indagação que depõe contra a própria determinação de transformar a natureza, de edificar obras cujo valor civilizatório seria inquestionável, Avé-Lallemant manifesta a dúvida não do ilustrado diante das crenças nativas, mas de quem questiona a própria fé que anima sua perspectiva progressista, de quem lança dúvidas sobre os fins da ação transformadora da natureza.

Flora Süssekind (1990), analisando nos relatos naturalistas essas mesmas aparições vazadas de auto-reflexão, percebe que elas são sintagmaticamente relegadas a um segundo plano pelo senso utilitário. A suspensão de um olhar voltado apenas para classificar o exterior, como consequência, dirige a atenção do narrador para si mesmo e sua relação essencial com a civilização que ele representa, como os casos acima ilustram. Mas, nota Süssekind (1990, p.110), essa interrupção é vencida pelo narrador não pelo aprofundamento da questão e a certificação da verdade de sua ação, mas simplesmente pelo abandono da dúvida, como faz, por exemplo, o mesmo Avé-Lallemant (1980, p.210), retornando à sua narrativa de bases positivistas, sem desdobrar a dúvida aberta, pois teme “deter meus leitores por longo tempo na floresta e no rio de Cameté com minudências. Terminemos, pois, com o lindo mundo das palmeiras!”.

Mas o que há de tão perturbador na auto-reflexão para ser evitada, suspensa? Será que essas passagens onde os autóctones passam a não mais ser inferiormente descritos pela inutilidade que dão à Amazônia, deixando de se apresentar como o antípoda para ser o antídoto às obrigações civilizadas, essas passagens onde a auto-reflexão expõe uma subjetividade vacilante, será que elas não testemunhariam, como a manifestação de uma corrosão íntima, o conflito de diferentes perspectivas do narrador diante de atribuição de sentido, positivo ou negativo, ao curso do desenvolvimento antropológico culminado, não na mente esclarecida, mas na consciência reificada?

Há um preço que se deve pagar, afirmam Adorno & Horkheimer (1985), quando o esclarecimento põe em dú-

vida a honestidade dos mitos. Assim como a mente emancipada se ergue sobre a crítica dos mitos como antropomorfismos a que o homem venera com sua fé ingênua, a própria pretensão de verdade, de universalidade dos valores desta mente vai se mostrar, através da mesma auto-reflexão, um artigo de fé. Os conceitos universais sucumbem ante o processo autofágico da crítica esclarecida, que acaba por denunciar na perspectiva de neutralidade que os alimentaria, apenas uma perspectiva subterrânea, uma fé dissimulada: “A própria mitologia desfecha o processo sem fim do esclarecimento, no qual toda concepção teórica determinada acaba por fatalmente sucumbir a uma crítica arrasadora, à crítica de ser apenas uma crença, até que os próprios conceitos de espírito, verdade e até mesmo de esclarecimento tenham-se convertido em magia animista” (ibidem, p.26). Esse processo de autocorrosão é o resultado de uma condução da razão aos seus limites, aí onde ela se percebe tão antropomórfica quanto os mitos de que por isso ela duvidara. A iconoclastia do esclarecimento surpreendentemente volta-se contra a própria autoconfiança dele.

Não vamos encontrar a auto-reflexão levada até sua crítica extrema da neutralidade da razão ou do sentido positivo da civilização no relato de Wallace: ela é suspensa antes que qualquer catástrofe possa ocorrer. Contudo, como vimos antes, a *desconfiança* do próprio papel civilizador não deixa de ser uma posição assumida, mesmo que de passagem, pelo narrador ilustrado da literatura de viagem. Quando isso acontece, é possível perceber a emergência relativa de uma subjetividade romântica na narração. Na esteira do processo de reificação da natureza, em contraposição ao enfoque anterior dado pela revisão crítica dos mitos presentes nas narrativas de descobrimento e no pensamento animista dos índios, o modo romântico aparece como nostalgia de uma fé, ou estágio natural já não mais possível, interditado pelo próprio processo crítico do esclarecimento.

Referências

- ACUÑA, Cristobal de. *Novo descobrimento do grande rio das Amazonas*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1941.
- ADALBERTO, Príncipe da Prússia. *Brasil: Amazonas-Xingu*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1977.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- AGASSIZ, Louis. *Viagem ao Brasil (1865-1866)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1975.
- AVÉ-LALLEMANT, Robert. *No rio Amazonas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.
- BATES, H. Walter. *Um naturalista no rio Amazonas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1979.
- CARVAJAL, Gaspar de. *Descobrimiento do Rio de Orellana*. São Paulo: Nacional, 1941.
- DUCHET, Michèle. *Antropología e Historia en el siglo de las luces*. México: Siglo Veintiuno, 1975.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem filosófica pelas capitânicas do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá: memórias de zoologia e botânica*. []: Conselho Federal de Cultura, 1972.
- FERREIRA, R. Bates, Darwin, Wallace e a Teoria da evolução. Brasília: Editora da UnB; São Paulo: USP, 1990.
- HOLANDA, Sergio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- LISBOA, Karen Macknow. *A Nova Atlântida de SPIX & MARTIUS: natureza e civilização na Viagem pelo Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- RECLUS, Élisée. *Estados Unidos do Brasil*. Geographia, ethnografia, estatística. São Paulo: Livraria Magalhães, 1899.
- SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. *Diário de viagem: que em visita, e correição das povoações da capitania de São José do Rio Negro fez o ouvidor e intendente geral da mesma, Fco. X. R. de Sampaio, no anno de 1774 e 1775*. Lisboa: Tipografia da Academia, 1825.
- SPIX; MARTIUS. *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1981.

SÜSSEKIND, Flora. *O Brasil não é longe daqui: o narrador, a viagem*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

WALLACE, Alfred. Russel. *Viagens pelos rios Amazonas e Negro*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1979.

As representações de Adolphe D'Assier da gente e da terra brasileiras publicadas na *Revue des Deux Mondes*

Katia Aily Franco de Camargo*

RESUMO: O objetivo do presente artigo é apresentar as imagens da gente e da terra brasileiras elaboradas pelo publicista francês Adolphe d'Assier em seus artigos sobre nosso país publicados no afamado periódico parisiense *Revue des Deux Mondes* ao longo do século XIX.

PALAVRAS-CHAVE: Adolphe d'Assier, viagem, *Revue des Deux Mondes*.

ABSTRACT: This article has for objective to present the images of Brazil created by a French publicist called Adolphe d'Assier, which were published, throughout the 19th century, by the famous Parisian magazine *Revue des Deux Mondes*.

KEYWORDS: Adolphe d'Assier, journey, *Revue des Deux Mondes*.

Há poucas informações sobre Adolphe d'Assier, viajante e filólogo francês nascido na cidade de Labastide-de-Sérou, pertencente ao Departamento de Ariège, próximo ao Pirineus, em 1828. Sabe-se somente que foi membro da Academia de Ciências de Bordeaux, que dirigiu a *Revue d'Aquitaine* e o jornal *La Patrie en Danger*. Uma paralisia do nervo óptico o obrigou a diminuir o ritmo de trabalho, não impedindo, no entanto, que desse continuidade a seus escritos, ditando suas últimas obras.

Desconhecem-se também as razões que o levaram a empreender uma peregrinação de dois anos (1858-1869) ao Brasil.¹ Mas sabe-se que suas viagens lhe renderam vários artigos na *Revue des Deux Mondes*, revista francesa fundada em 1829 por Prosper Mauroy e Ségur-Dupeyron, a saber: “Le Brésil et la société brésilienne, moeurs et paysages. I. Le rancho”; “II. La fazenda”; “III. La cidade”; “Le

* Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

¹ Em várias passagens de seus artigos sobre o Brasil, publicados na *Revue des Deux Mondes*, diz ter realizado sua viagem em companhia do publicista e político francês Charles Ribeyrolles.