

MURAI DA E SEUS (DES)ENCONTROS COM OS *LUSÍADAS*

Veronica Prudente Costa*

*Muraida*¹ é o primeiro texto poético, com estrutura épica, escrito em Língua Portuguesa, sobre um tema relativo ao território que hoje se configura como amazônico, e através desse épico podemos vislumbrar uma das faces da empreitada colonial. O épico possui Dedicatória, Invocação, Proposição, Narração e Epílogo e é dividido em seis cantos, cuja forma e intenção são similares ao modelo camoniano: as estrofes se organizam em oitava rima camoniana e os versos são decassílabos. O poema foi escrito por Henrique João Wilkens, em 1785, no quartel da Vila de Ega, atual cidade de Tefé-AM. No entanto, sua primeira edição data de 1819 pela Imprensa do Reino.

Wilkens foi um soldado português que veio para a região que hoje se configura como Amazônia, em missão ordenada pelo Marquês de Pombal para demarcação dos limites da coroa portuguesa a partir da assinatura do Tratado de Madri, em 13 de janeiro de 1750. O Tratado de Madri foi celebrado entre Portugal e Espanha e estabeleceu os limites entre as suas colônias na América do Sul, respeitando a ocupação realmente exercida nos territórios e abandonando inteiramente a “linha de Tordesilhas”. De acordo com esse tratado, a colônia do Grão-Pará e Rio Negro ganhou um perfil próximo do que dispõe hoje. Como fiel representante da Coroa, Wilkens veio cumprir a missão de tomar posse e colonizar as possessões portuguesas. Em meio ao contexto de guerras e conflitos de terra, Wilkens foi representante dos interesses mercantilistas na emergência da política indigenista pombalina de assentamento e formação de mão-de-obra indígena para o “progresso” da Capitania do Rio Negro. A biografia de Wilkens é restrita a informações sobre sua empreitada militar e sua produção ficcional é formada apenas pela *Muraida* e outros dois poemas – uma ode e um soneto, escritos em homenagem ao Frei Caetano Brandão².

Ao tomar o maior texto de Viagens da Literatura Portuguesa – *Os Lusíadas* – como modelo de composição, o poeta de *Muraida* insere seu poema no paradigma do gênero épico. *Os Lusíadas* fazem um elogio a Portugal através da viagem vitoriosa de Vasco da Gama, “viagem que é encravada entre um passado a ser exaltado (e de fato o foi) e um futuro possível de repetir tais glórias” (Arêas, 1980, p. 3). No épico camo-

*Professora Adjunta da Universidade do Estado do Amazonas. No biênio 2014-2016, atua como secretária executiva da Abraplip.

¹ O título original é *Muhuraida ou Triunpho da fé na bem fundada Esperança da enteira Conversão, e reconciliação da Grande, e feróz Nação do Gentio Muhúra*. Aqui optamos por utilizar a edição mais recente: *Muraida*. Organizada por Tenório Teles e prefaciada por Marcos Frederico Krüger Aleixo, Manaus: Ed. Valer, 2012.

² Bispo do Pará em 1788. Wilkens recebeu em Ega o bispo que estava em visita pastoral. Nessa ocasião, Wilkens compõe os dois poemas e oferece ao prelado.

niano, os portugueses são os grandes Cavaleiros de Cristo a levar a ideologia do europeu colonizador até a ímpia gente. O poeta canta “as armas e os barões assinalados” e as “memórias gloriosas”, exaltando o “ilustre peito lusitano” e immortalizando os feitos deste povo como necessários para “dilatar a Fé e o Império” e para acentuar a máxima “e se mais mundo houvera, lá chegara” (*Lus*, VII, 14), na conhecida estrofe que destaca as imponentes conquistas – Ásia, África e América – realizadas pela pequena casa lusitana.

Wilkens escreveu um épico, a seu modo, que continua a cantar os feitos portugueses, porém não mais nas Índias, mas na América. O Novo Mundo que se abre a novas possibilidades de exploração e cristianização apresenta a Amazônia como o espaço mítico e exuberante a ser dominado. É nesse sentido que aproximamos os épicos em questão, pois ambos os textos se tocam e se distanciam em relação à barbárie imperialista que se instaura ao denotar o contato entre culturas. Num jogo de tensões, aproximações, semelhanças, e (des)encontros com o épico camoniano, buscamos neste estudo pleitear para *Muraida* um lugar na tradição literária de Viagens portuguesa sobre a Amazônia – são os textos de viagens aqueles que melhor representam o olhar do português sobre o Outro – a partir da unidade temática que a leitura do épico de Wilkens sustenta a favor dos conceitos de expansionismo e etnocentrismo europeus ao se confrontar com o Outro, em outro espaço geográfico, em uma realidade diversa da original, à semelhança d’*Os Lusíadas*.

Os Lusíadas vêm cantar um país em viagem da terra para o mar, refletindo a exaltação do homem português em sua busca por novas terras. *Muraida* canta a pacificação dos Mura durante a saga de um militar em viagem pelos rios da Amazônia, ao se deparar com a floresta e com novas gentes. Através do lema “dilatar a Fé e o Império”, o objetivo central do épico camoniano é cantar o mercantilismo, a ampliação das atividades comerciais no além-mar, expandir seus domínios territoriais e converter os infiéis – arriscamos talvez a dizer que seria nesta ordem de importância.

Conforme Quesado (1974), o discurso literário presente no épico camoniano traz uma imanência ideológica que nos leva a compreender a concepção de mundo do poeta que atua na revelação do que seja a consciência social de seu grupo. Dessa forma, a enunciação literária presente em *Os Lusíadas* revela a ideologia do Renascimento:

É necessário esclarecer que o artista do renascimento é o homem que assume a consciência de seu papel na história do pensamento humano [...] Usa, assim do código estético para melhor refletir a ideologia do seu século, calcada, como sabemos, numa posição de enfoque que torna o homem como centro de todas as atenções. Esta concepção de época, que passou a se definir como antropocentrismo, vai tirar o homem da condição de objeto em que se encontrava considerado na sua visão fechada de mundo, e lhe atribuir a medida de sujeito num dimensionamento que começa nele e se estende até o universo. O racionalismo é a linha demarcadora desse trajeto homem/universo. Esta consciência de ser desperta o homem para a tarefa histórica da superação de sua própria condição, através de todo um contexto de progresso que impulsiona a humanidade vertiginosamente para além dos seus limites, tendo como oponente a limitação e o desafio do desconhecido, e como adjuvantes a necessidade e o desejo de transcender as barreiras de sua condição. (Quesado, 1974, p. 2)

Nesse sentido, *Os Lusiadas* são relatos da busca de superação humana através das viagens marítimas e testemunham um momento grandioso da existência portuguesa. Ao exaltar as glórias do povo português, transforma sua obra num mito cultural positivo ao alavancar o expansionismo como via possível de fazer crescer o pequeno país “à beira-mar plantado”.

Almeida ressalta a condição portuguesa de cumprir a missão anunciada na Proposição “os nunca de antes navegados”, que repetidas vezes será confirmada ao longo do poema em versos como: “Não as romperam nunca pés humanos” (IV, 70), “Da terra que outro povo não pisou” (V, 36), “Nunca arados de estranho ou próprio lenho” (V, 41) “Por onde nunca veio gente humana” (VII, 25). “Por mares nunca de outro lenho arados” (VII, 30) “Da-te a imensa e mar não navegado” (IX, 86). Na contínua repetição da missão portuguesa de chegar aonde ninguém mais chegou, percebemos a ideologia humanista e renascentista de superação humana, e de levar a cabo, através do expansionismo, a Cruzada marítima portuguesa.

Na confluência entre a História portuguesa e a viagem desventurosa, temos um conjunto de ideias que dão um caráter espiritual e universal à obra camoniana e que se perpetua em *Muraida*, através da ideologia do colonizador. De Colombo a Gama até chegar a Wilkens, o impacto do “encontro” com as demais culturas foi limitado pela fé religiosa que os viajantes levavam consigo e que os fazia desmerecer antigas sociedades locais, tratando-as como inferiores ou dispensáveis.

Vós, Portugueses, poucos quanto fortes,
que o fraco poder vosso não pesais;
vós, que, à custa de vossas várias mortes,
a Lei da Vida Eterna dilatais:
assim do Céu deitadas são as sortes
que vós, por muito poucos que sejais,
muito façais na Santa Cristandade,
que tanto, ó Cristo, exaltas a humildade!

(*Lus*, VII, 3)

A marca de “humildade” que assinala os barões portugueses – povo assinalado por Deus como descendente direto da linhagem de Cristo: “pois os lusos são fiéis à sua filiação a Cristo” (Arêas, 1980, p. 5) – e habitantes do país menos rico e menos populoso da velha Europa – esta é a marca que os distingue. Inversamente proporcional à sua pequenez e humildade estão as qualidades de “fortes” e destemidos, e como tal se sentem capazes de dilatar a “lei da vida eterna” – o cristianismo – entre as ímpias gentes, mundo afora. Em suas leituras de Camões, Eduardo Lourenço e Saraiva concordam num aspecto: “Camões não será apenas o maior de seus poetas [...], mas o seu herói nacional”, uma vez que somente “o destino coletivo e a história do imaginário português podem explicar a conversão do autor d’*Os Lusiadas* em símbolo de Portugal” (Lourenço, 1999, p. 57).

O poema de Camões é classificado prioritariamente sob o signo do *nacional*, ou até do “nacionalismo”, ainda que esse conceito ainda não fosse possível no século XVI –, mas é possível dizer que apresenta um forte apelo de identidade portuguesa em seus versos. Semelhante identidade à portuguesa captamos em *Muraida*, apesar de supostamente enaltecer a etnia Mura, para que a pátria do escritor seja valorizada. Seguindo o modelo das epopeias clássicas, observamos o enaltecimento do povo que está sendo cantado. Em epopeias como a *Iliada*, a *Odisseia* e *Os Lusíadas*, o fator histórico-comunitário enuncia-se de forma contundente, porém na última este fator é exaltado pela força do título da obra. De acordo com Maria Lucia Wiltshire de Oliveira: “A razão do canto épico camoniano reside na essência histórica e imortal de um império, tematiza o destino nacional, mas ainda não podemos problematizar com a questão específica da pátria. ‘o interlocutor ideal é a cristandade em geral’ (2004, p. 311). Portanto, desde o título, a descrição relacionada aos lusos, corrobora “o ilustre peito lusitano” e o coloca na condição de heróis da cristandade e do expansionismo.

Utilizando estratégia semelhante, em *Muraida* vemos que o título busca enaltecer a etnia Mura, assim como o uso de adjetivos descritivos que mostram os atributos que devem ser conhecidos dos personagens, reiterando o aspecto bárbaro dos Mura: “o feroz, bárbaro peito/Do indômito Mura mitigando” (*Mur*, V,2). Porém, após a conversão dos Mura à fé cristã, o processo de adjetivação se transforma: “sincero, verdadeiro, respeitável” (*Mur*, V, 20). Faz-se necessário comentar que não são os próprios personagens que se auto definem para o leitor, conforme o épico camoniano – as características que definem os Mura são provenientes da voz do poeta narrador, comprometido com a ideologia expansionista cristã, que exalta as características do opositor para valorizar ainda mais a sua vitória. Portanto, a exemplo do épico camoniano, que em seu título enaltece os heróis lusitanos, em *Muraida*, apesar do título pretensamente valorizar o povo Mura como vencedor, o percurso histórico dos Mura simboliza um povo que lutou para não ser dizimado e que, historicamente, teve apenas alguns de seus representantes convertidos à fé cristã após um longo período de lutas. Ainda que o poeta cante a glória do índio cristianizado, o épico enaltece a rendição de alguns guerreiros que são finalmente dominados e inseridos em uma nova ordem socioeconômica e cultural, ocupando o lugar dos perdedores da História. Logo, sem o reconhecimento heroico.

Portanto, apesar de o título sugerir que os Mura são os grandes vencedores, os vencedores são os mesmos d’*Os Lusíadas*: os portugueses, que conseguem pacificar e cristianizar um grupo indígena. Desde o título, o poeta enaltece os inimigos como estratégia discursiva para glorificar ainda mais a vitória portuguesa. Estratégia que posteriormente seria empregada no Romantismo: enaltecer o inimigo e vencê-lo – o “inimigo é forte, mas eu sou mais”. Afinal, é um pressuposto do épico: o herói não pode lutar contra os fracos. Desta forma, apesar de parecer romper com o paradigma do cânone, dando o lugar de herói ao Mura que defende o seu território, há uma reviravolta através do discurso e da interseção divina. Não é uma vitória de humanos, mas divina, e por isso compactua com a ideologia expressa no épico camoniano.

A partir dos estudos pós-coloniais, a ideologia expansionista presente em *Muraida* e n'Os *Lusiadas* é amplamente criticada pelo caráter de massacre cultural em relação a outros povos não-cristãos. *Muraida* pode ser lida como uma obra de aspectos negativos pelo fato de exaltar o genocídio de um povo e a conversão mediante a Graça divina, cedendo a vitória ao colonizador e representando o assassinato cultural de uma etnia indígena.

As perspectivas teóricas atuais da Literatura, da História e da Antropologia tem contribuído para novas interpretações dos textos produzidos pelos cronistas viajantes, padres e militares que participaram das incursões colonizadoras no território que hoje se constitui como Brasil, lançando novos olhares sobre as relações estabelecidas entre índios, colonos e missionários naquele tempo. Faz-se necessário apontar que o modo de ver o mundo e as ideologias sustentadas em textos do período colonial revelam o olhar e a consciência possíveis aos autores daquele momento. As viagens ultramarinas eram fortemente marcadas pelos braços da violência e da religião, atuando juntas para conseguir atingir a construção de um império desejado pelos europeus. Quando, por exemplo, Camões cantou os feitos dos reis portugueses que arrasaram a África e a Ásia, isso não era interpretado como um ato de barbárie, como pode ser considerado atualmente. Camões foi um poeta soldado, assim como Wilkens. Em ambos os épicos analisados, percebemos um misto da ideologia militar fortemente marcada pela ideologia religiosa de dilatar o Império e a Fé cristã. Em ambas, a conversão e redução dos inimigos decorrem de uma dupla força da violência impetrada contra eles – a violência simbólica e a violência real.

A imagem do índio Mura como um demônio foi construída por uma visão de Mal trazida pelos europeus em seus navios. Essa representação imagética interessava aos propósitos coloniais, conforme o historiador Santos (2002). Os povos da América e de outras terras conquistadas pelos europeus não eram julgados a partir de seus próprios referenciais culturais e ideológicos, ou pela forma como se organizavam social e economicamente. A visão etnocêntrica do mundo deturpava o olhar sobre os indígenas e reforçava a ideia de atuação do Diabo sobre esses povos. Deste modo, em *Muraida*, a luta travada é entre Deus e o Diabo (BEM X MAL). Este último domina os Mura e os destitui da Graça divina:

Eia! Pois, filhos meus – Que assim vos chame
 Não estranheis, pois vosso bem só quero –
 O nosso Deus; a nossa fé se aclame;
 Que Ele nos fortaleça sempre espero;
 Que a Sua Graça sobre vós derrame.
Aterre-se esse monstro hediondo e fero,
Que em densas trevas, em vil cativoiro,
 Vos aparta de Deus, bem verdadeiro.
 (*Mur*, IV, 15, grifos nossos)

Neste sentido, devemos ler o Mal, não apenas como atribuição do Diabo, mas como uma representação do real impedimento ao projeto pombalino de colonizar a

Amazônia. Por isso, na mente dos portugueses que chegavam à América, semelhante “verdade” contra os mouros foi adaptada aos indígenas. O etnocentrismo europeu e sua dificuldade de perceber e conhecer o Outro criaram uma conceituação generalizante sobre o índio, classificando-o como um ser desprovido de cultura e crenças – descrito como antropófago, preguiçoso ou selvagem – e não contemplava as diferenças de ordem cultural que marcavam cada etnia indígena como única, dona de seus próprios ritos e conhecimento de mundo. Neste sentido, é interessante observar a análise de Todorov (1998) sobre a atitude de Colombo ao conhecer os índios. Na experiência do encontro, não se interessou pelo que a realidade podia apresentar-lhe como novo, mas limitava-se a interpretá-la a partir de ideias preconcebidas. Para Colombo, as novas experiências eram apenas ilustrações de “verdades” que ele já possuía e frutos de uma longa tradição eurocêntrica sobre sua posição de “Velho Mundo” como o local originário da cultura e de uma conseqüente negação de outras culturas além-mar.

Segundo Eduardo Lourenço (2005), a Europa “colonizou o mundo por razões boas e más. Essa colonização irreversível nunca lhe será perdoada. É o *pecado original*, a marca específica do seu destino” (p. 13). Colombo “deu novos mundos ao mundo”, conforme já afirmara Camões, e esse sentimento de superioridade ou de “hiperidentidade” — termo usado ironicamente por Lourenço (p.165) — fez com que os portugueses impusessem sua língua, cultura e religião a povos que não eram desprovidos de cultura, mas que foram violentamente oprimidos e violentados simbolicamente.

Com a intenção de analisar esse olhar etnocêntrico representado na literatura e ampliar a discussão sobre o lugar de *Muraida* na tradição literária portuguesa sobre a Amazônia, estabelecemos um diálogo entre os épicos examinando os pontos de tensão e de contato, a partir de seus aspectos formais e de episódios relevantes como: o Velho do Restelo, o Gigante Adamastor e as semelhanças entre o Mouro e o Mura – paradigmas do Mal que precisam ser cristianizados e colonizados de acordo com os pressupostos colonialistas europeus.

De acordo a caracterização dos Mura, é possível aproximá-los da figura do Mouro no discurso camoniano. Ambos são bárbaros, infieis e precisam ser cristianizados. A respeito dessa classificação, recorreremos a Thomas Wolf (2004). O autor reflete a respeito da oposição entre barbárie e civilização:

Quando um país, uma sociedade, ou uma cultura se identifica à civilização, qualificando como bárbaros seus adversários, quase sempre é para justificar iniciativas imperialistas menos recomendáveis. Há outro risco, simétrico ao anterior: o de que uma pretensão à universalidade (a civilização é única, é a mesma para todos e para toda a humanidade) ou, pior, de um objetivo expansionista (nós somos a civilização, eles são a barbárie)[...] É evidentemente tentador, com efeito, não enxergar diferenças entre as duas posições. Já que cada um qualifica o outro de bárbaro a fim de defender sua própria e única concepção de civilização, parece sensato declarar que não existe civilização, pelo menos não uma ideia única de civilização, apenas culturas diferentes; portanto, não existem bárbaros, tudo é uma questão de ponto de vista, cada um chama de civilizado aquilo que ele mesmo é, conhece, compreende, e de bárbaro o que lhe é estrangeiro ou desconhecido. (Wolf, 2004, p. 20)

No entanto, o próprio autor solicita a relativização desses conceitos, quando pensa em três maneiras diferentes de ser conceituado como bárbaro. Numa dessas visões, o indígena que andava nu pela selva pode ser visto como bárbaro em oposição a um conceito de civilização urbanizada. Mas se pensamos nesse conceito de forma a analisar a destruição de um patrimônio cultural, o que podemos dizer dos portugueses que chegaram destruindo comunidades indígenas inteiras e seus respectivos patrimônios durante a colonização? E se pensarmos na tomada de Ceuta e na transformação da maior mesquita da cidade em templo católico? Afinal, quem é bárbaro?

Refletindo sobre essas questões, destacamos os versos em que, de acordo com o olhar da civilização europeia, os Mura são retratados de forma demoníaca, fato que por si só justificaria a intervenção religiosa para retirá-los de tal condição:

Não mitiga o cruel, o feroz peito,
 A tenra idade do mimoso infante,
 Nem à piedade move, nem respeito
 Do decrépito velho, o incessante
 Rogo e clamor, só fica satisfeito
 Vendo o cadáver frio, ou palpitante
 O coração; o mar e a terra tinta
 De sangue, que não deixa a raiva extinta
 (*Mur*, I, 18)

De acordo com esses versos, relembramos a tese 7 de Walter Benjamin: se a barbárie é intrínseca à civilização, o bárbaro é também o português que quer civilizar o indígena e, em consequência, destrói os seus monumentos de cultura. E assim é desde a História Antiga do Ocidente. O Ocidente se funda nesse dualismo entre civilização e barbárie, Bem *versus* Mal, numa pretensa relação de opostos. A violência, afinal, não está apenas no Outro, mas está também nos processos que fazem o civilizado acreditar que é superior. Observemos o emprego da palavra “piedade” na estrofe acima, que nos remete a uma conhecida construção camoniana que reflete sobre o sentido de “mover à piedade” – a morte de Inês de Castro. Matar Inês não foi um crime bárbaro? A exemplo da morte de Inês, o que poderia mover a piedade, senão o Amor divino? A crueldade presente na natureza humana pode ser levada a cabo por “bárbaros” ou “civilizados”. Os portugueses não eram cruéis quando dizimavam comunidades inteiras em nome da colonização? O que dizer dos assassinos de Inês?

De acordo os atos de violência e o desejo permanente de derramar o sangue alheio, os Mura são insistentemente considerados malignos, ideia reforçada pelo ponto de vista do discurso colonial. Na estrofe a seguir, observamos, na descrição de suas ações ao capturar prisioneiros, que mulheres e crianças também eram alvos da violência dessa etnia e poderiam ser escravizados para fins de trabalho ou assassinados:

Sem distinção de sexo, ou qualidade,
 Ou tudo mata, ou leva maniatado

Em duro cativo, onde a maldade,
 O trabalho combina, destinado
 Aos diferentes sexos e à idade
 Dos prisioneiros; sendo castigado
 O negligente com tal aspereza,
 Que prova é convincente da fereza.
 (*Mur*, I, 19)

Wilkens demonstra a violência desse povo, a cuja crueldade nem o “frágil sexo” escapa, pois, ao fazer de mulheres suas prisioneiras, elas eram abusadas, e depois de mortas, alvo das flechas dos Mura. Desta forma, os indígenas desta etnia são evocados como agentes do mal que se multiplicam nas densas brenhas da floresta, ganham a fama de bárbaros em oposição aos europeus “civilizados”. Segundo dados históricos, em algumas situações as mulheres e crianças de outras inimigas eram assimiladas pelo grupo Mura, num processo denominado “murificação”.

Os Mura são apresentados como seres não-humanos, impiedosos e animais. Tal e qual os mouros, são apresentados como inimigos em *Os Lusíadas*. Os mouros, descendentes de Baco, são “torpes” e “traidores”, comparáveis aos Mura sob a ação do Demônio; ambos são considerados como encarnação do Mal. Os mouros são levados a lutar e o Mal leva os Mura a resistirem ao domínio lusitano.

Em ambos os épicos, os portugueses surgem como benfeitores, como instrumentos de Deus a serviço da salvação. De acordo com os versos do poeta, temos a medida exata do olhar daquele que se julga superior, da posição do civilizado sobre o incivilizado, do emigrante sobre o autóctone; olhar que vence pelo jugo do indígena à cultura recém-chegada. No nível da enunciação, a presença portuguesa é marcante no que diz respeito à ideologia de sociedade presente no poema. Nesse sentido, recorremos a Silvano Santiago:

Quanto mais diferente o índio, menos civilizado; quanto menos civilizado, mais nega o narciso europeu; quanto mais nega o narciso europeu, mais exigente e premente a força para torná-lo semelhante; quanto mais semelhante ao europeu, menor a força de sua própria alteridade. (Santiago, 1982, p. 16)

Dessa forma, observamos em *Muraida* a pressão da força colonizadora atuando sobre os Mura. Após várias descrições do modo de vida dos índios, a rendição acontece “por encanto” e por obra da Graça divina. A luta travada é uma guerra moral entre a fé católica e a gentildade dos indígenas em questão, entre Deus e o Demônio. Enquanto os Mura estão sob o domínio do Demônio, eles habitam as trevas e seus traços morais precisam ser modificados. De acordo com o pensamento corrente na época, muito influenciado pelo discurso religioso, a falta de razão estaria relacionada à fatal ausência do Bem, e o Bem, nesse caso, é Deus.

De acordo com o poeta, a violência presente no texto poético não é decorrente da resistência ao colonialismo, mas engendrada pelo paganismo e pelas trevas. Esse paganismo é que cria a maldade que, por sua vez, amplia o caráter da violência

praticada contra os brancos e índios de outras etnias. Daí, a necessidade da pacificação daquela população indígena. Conforme já citado anteriormente, os Mura guerrearavam não só contra os brancos, mas também contra as tribos inimigas, por isso são vistos como comandados pelo Demônio. Multiplicavam-se entre os rios e furos amazônicos e impediam o comércio das drogas do sertão, ambicionado pelos exploradores.

O propósito da necessidade de conseguir a pacificação desse povo, através do discurso religioso, reforçaria o poder que a Igreja tinha nessa época – apesar da expulsão dos jesuítas no período pombalino – e esconderia a violência perpetrada contra eles. Os habitantes naturais das terras amazônicas viviam sob um clima de tensão entre o poder da Igreja e o poder do Estado, pois, conforme os interesses das forças do poder, ora podiam estar unidos, ora em conflito. Desta forma, Wilkens enfatiza o paganismo e a falta de religiosidade do povo Mura para condená-los e enaltece a necessidade de conversão não só aos valores cristãos, mas aos interesses mercantilistas dos brancos:

Entre nações imensas, que habitando
Estão a inculca brenha, o bosque, os rios,
Da doce liberdade desfrutando
Os bens, os privilégios e os desvios
Da sórdida avareza, e desprezando
Projetos de ambição, todos ímpios,
A bárbara fereza, a ebriedade
Associada se acha com a crueldade.

Nas densas trevas da gentildade,
Sem templo, culto ou rito permanente,
Parece, da noção da divindade,
Alheios vivem, dela independente,
Abusando da mesma liberdade
Que lhes concede esse Ente Onipotente,
Por frívolos motivos vendo a terra
Do sangue tinta, de uma injusta guerra.

(*Mur*, I, 9-10)

Pela falta de conhecimento do Outro, pelo desprezo aos projetos de ambição e ao conflito entre diferentes estilos de vida – permanente e nômade, percebemos que os Mura não tinham interesse em participar do sistema mercantilista europeu, projeto de capitalismo que estaria por vir. Tal como desnudos andavam, eram despídos da ambição dos brancos. De acordo com David Treece (1993), a razão desse comportamento seria consequência da influência dos antigos conquistadores. Segundo o autor, os índios não apresentavam interesse pelo trabalho e pelo comércio como formas de enriquecimento devido ao fato de os primeiros colonos não os terem preparado para o trabalho comercial. Sabemos que era natural da cultura indígena não

utilizar o comércio como forma de sobrevivência, só em casos raros, de exceção, em algumas etnias.

Apesar de o texto poético cantar que a conversão ocorreu por um milagre da luz divina, historicamente, sabemos que a etnia Mura permaneceu lutando e tornou-se conhecida por representar a maior força de resistência contra os colonizadores europeus, assim como os Mouros lutaram contra os portugueses em diversas batalhas em nome da fé. Conhecidos como índios de corso, os Mura habitavam tanto a terra quanto os rios e eram exímios remadores e conhecedores das florestas, dos rios, furos e igarapés. Nas situações em que iam de encontro aos portugueses, eles impediam qualquer tipo de extração florestal e de fixação no solo amazônico. Dessa forma, o índio Mura ficou também conhecido como o “Mura agigantado”.

Refletindo sobre a capacidade de locomoção e de impedimento que os Mura apresentavam contra os portugueses, podemos compará-los ao Gigante Adamastor da obra camoniana. Imagem que nasce do mito de Deméter, Adamastor é altivo e soberbo, porém Vasco da Gama, a exemplo de Ulisses “o facundo”, vence o gigante através da maiêutica do discurso, fazendo um elogio ao Ocidente que vence através da argumentação. Apesar de Saraiva (1972) o chamar de um “gigante choramingas” e, por assim dizer, diminuí-lo, Jorge Fernandes da Silveira em *O Tejo é um rio controverso* (2008) discorda e nomeia Adamastor, não apenas como uma figura grande que aparece no caminho do Oriente, mas como uma “grande figura”, uma alegoria da provação, simbólica das adversidades a ultrapassar:

A hipótese de que o futuro ainda está na aprendizagem de uma lição do olhar, vista em todo o Canto V (“Vi, claramente visto, o lume vivo” – 18,1), e que encontra, no aparecimento da “figura disforme”, a sua versão, literal e simbolicamente, extraordinária: uma dura “educação pela pedra”, que, incompreendida por Saraiva, ainda hoje faz escola entre os seus discípulos, que se negam a aprender a ver que é o Adamastor quem “domestica” o “valeroso Capitão”, primeiro maravilhando-o “de espanto” com o seu gesto medonho, depois, em resposta às “primeiras perguntas sobre os deuses” (“Quem és tu? Que esse estupendo/Corpo, de certo, me tem maravilhado!” – *Lus.*, V, 48, 3-4), comovendo-o com o seu drama amoroso, para, ao fim e ao cabo, duplamente enganado, pelos deuses e pelos homens, acabar movido pelo astucioso Capitão, que em vez de espada lhe dava corda ao discurso para que ele mesmo se imobilizasse, quer dizer, fosse atravessado pela nau capitânia e desse ao inimigo, aprovado com arte no engenho do diálogo ditado pelo humanismo neoplatônico renascentista (sem arroubos heroicos, porém), o epíteto que, logo depois de tal feito, o iguala a Ulisses: o “facundo Capitão” (*Lus.*, V, 90,1). (Silveira, 2008, p. 121-122)

Estrategicamente, o gigante é alevantado contra os portugueses na metade do Poema, no Canto V, conforme observou Jorge Fernandes da Silveira (2008). Adamastor está no meio do caminho, na metade da viagem “entre o Ocidente e a “desejada parte Oriental” (*Lus.*, V, 69,8). Adamastor é o obstáculo, “a figura que se agiganta, surgida da noite e da nuvem tempestuosa, ao som do mar, é disforme em sua grandeza e fealdade. Passa-lhe Vasco da Gama a palavra e ouve-lhe profecias e maldições” (Bernardinelli, 2000, p. 76).

Não acabava, quando ùa figura
 Se nos mostra no ar, robusta e válida,
 De disforme e grandíssima estatura;
 O rosto carregado, a barba esqualida,
 Os olhos encovados, e a postura
 Medonha e má e a cor terrena e pálida;
 Cheios de terra e crespos os cabelos,
 A boca negra, os dentes amarelos.

(*Lus*, V, 37-39)

Geograficamente, o gigante camoniano representa o Cabo das Tormentas, impedimento à navegação dos portugueses e obstáculo até então intransponível para chegar às Índias. Simbolicamente, o gigante dá forma a todas as dificuldades da empreitada marítima. Em que medida essa característica é comparável aos Mura? Se ele é agigantado, como isso se representa no épico de Wilkens? O “Mura Agigantado” representa essa força geográfica, pelo fato de conhecer muito bem o espaço amazônico, e tornar-se um gigante pela bravura e habilidade na resistência contra os brancos, colocando-se como um real impedimento no percurso, uma “pedra no caminho”. Ultrapassar esse gigante representaria a vitória da retórica, julgando que pode ser “concertada” a favor do bem, conforme nos lembra Cleonice Berardinelli.

Marta Rosa Amoroso dedicou-se amplamente aos estudos sobre a etnia Mura. A antropóloga identifica essa imagem literária como marca fundamental da resistência e da bravura Mura:

Este é o cenário no qual se germinou a criação dos Autos da Devassa contra os Índios Mura do rio Madeira (1738-1739), que consistia em uma ação judicial movida pelas ordens religiosas que atuavam na região do Madeira. A partir de então, os Mura passaram a figurar como inimigos oficiais da Igreja e da Coroa portuguesa, passíveis de serem mortos e escravizados. Durante todo o século XVIII, os documentos sobre os Mura posteriores à Devassa repetiam e reforçavam imagens fortemente pejorativas. Os registros históricos dão conta de “populações selvagens, tratáveis apenas através da guerra e do extermínio”. [...] **A imagem do “Mura Agigantado” que consta do poema arcádico de Wilkens se originou neste contexto, no qual o colonizador, perplexo diante de tamanha mobilidade, passou a temer a floresta tropical por identificá-la com a “morada do gentio mura”.** (Amoroso, 2009, grifos nossos)

Através do olhar do colonizador, o texto poético revela a figura do “Mura Agigantado” para retratar a mobilidade desse povo ao longo dos rios Madeira, Solimões e Rio Negro. De acordo com as imensas distâncias amazônicas, percorrer esses rios em pequenos barcos a remo seria esforço somente para um povo forte realmente guerreiro, lutando para escapar do processo de redução indígena e utilizando-se da violência para se proteger. Nos versos abaixo, percebemos essa capacidade de locomoção através das palavras “espalhado” e “difuso”. Elas dizem, a respeito dos Mura, que eram exímios remadores e que remavam incansavelmente por quilômetros de distância nos rios amazônicos. Dessa forma, vemos o Mura se tornar um “gigante” para proteger os caminhos por onde passa, assustando qualquer passageiro que venha cruzar o seu percurso:

Tal do feroz Mura, **agigantado**
 Costume é certo, invariável uso;
 Que desde o rio Madeira, já espalhado
 Se vê em distância tal, e tão difuso
 Nos Rios confluentes, que habitado
 Parece só por ele, e ao confuso,
 Perplexo Passageiro intimidando,
 Seus bárbaros intentos vai logrando

Assim deste gentio a formidável
 Corte repartida, com destreza,
 Em barcos tão ligeiros como informes,
 Mais temíveis se fazem, **mais enormes**
 (*Mur*, I, 14-15, grifos nossos)

Márcio Souza reforça essa imagem de exímios remadores e de guardiães do caminho fluvial, ao dizer:

Autazes é uma região de igapós, furos e pântanos, entre o rio Solimões e o Madeira. Ali, no labirinto de florestas submersas, os mura tornaram-se imbatíveis. Até hoje, apesar de todas as carnificinas que sofreram, tanto dos portugueses quanto na época da Cabanagem, os mura continuam lá, no mesmo lugar, numa demonstração de que nunca se renderam ou foram derrotados.

Durante cinquenta anos os mura vão dar combate aos portugueses. Eles tinham aprendido a não se apresentar de peito aberto contra as armas de fogo; organizavam rápidos ataques ou emboscadas e eram brilhantes arqueiros, arte que dominavam com criatividade, com a utilização de um grande arco que eles seguravam com os pés para lançar uma flecha capaz de atravessar um boi ou rasgar uma armadura metálica. (Souza, 1994, p. 60).

Nesse sentido, os Mura colocam-se como protetores não apenas das águas, mas de todo o território que estava sendo invadido. No poema, ao mesmo tempo em que o Mura é valorizado como bravo guerreiro, ele é estigmatizado como bárbaro e feroz, estando em oposição ao projeto de “civilização” planejado pelos portugueses. Dessa forma, o poema revela pressupostos colonialistas e esconde os detalhes que não podem ser abertamente discutidos sob o ponto de vista do colonizador. Em relação a esse massacre efetuado desde o início da colonização, Márcio Souza nos diz que “Entre a chegada dos europeus e o fim do sistema colonial, 250 anos se passaram. Foram tempos de conflito e de muito sangue derramado, em que um mundo acabou em horror e um outro começou a ser construído em meio ao assombro” (Souza, 2010, p. 21).

Nas descrições do poema, percebemos que, além de nômades, os Mura habitam os cantos escuros da floresta como forma de proteção. Em vários versos, há descrições vinculadas às trevas. Mais do que uma descrição geográfica, o jogo entre luz e trevas aponta para uma imagem cristã de presença *versus* ausência de Deus. Segundo a visão do colonizador, a falta de religiosidade desse povo coloca-o na escuridão por não apresentar nenhum tipo de culto similar ao catolicismo:

Nas densas trevas da gentildade,
 Sem templo, culto ou rito permanente,
 Parece, da noção da divindade,
 Alheios vivem, dela independente,
 Abusando da mesma liberdade
 Que lhes concede esse Ente Onipotente,
 Por frívolos motivos vendo a terra
 Do sangue tinta, de uma injusta guerra.
 (*Mur*, I, 9)

Esses versos descrevem o índio Mura como um ser que habita as densas trevas da floresta, porém, mais do que mera localização geográfica, essa descrição se revela como a imagem cristá da ausência de Deus: o ser que estava mergulhado nas trevas, como se seus olhos não enxergassem, ou como se os mesmos não estivessem abertos para ver a luz. Como consequência dessa ignorância, na qual estavam imersos, os Mura eram prisioneiros de si mesmos e promoviam uma injusta guerra por motivos fúteis, segundo a opinião do poeta. Nesse momento, o poeta pede “Luz”, como possibilidade de consciência aos Mura, pois assim os olhos daquele povo iriam se abrir e mediante a luz viria a visão, entendimento e o espírito de paz, que, por sua vez, traria vida. Temos, então, os Mura como pagãos e pecadores, sugerindo que esses nativos necessitavam de salvação e conhecimento, para professar os ideais portugueses. De certa forma, os portugueses se sentiam injustiçados, pois Deus teria colocado os “selvagens” num paraíso terrestre, numa condenação clássica de que eles habitariam o paraíso para perpetuação da espécie, mas nada fariam em prol do progresso: tal fato seria uma injustiça aos olhos dos europeus. Apenas no Canto IV, quando são batizados por João Batista Mardel, ocorre o maravilhamento e eles passam a habitar as clareiras, passam a ser amigos. É perceptível nos versos uma relação entre as ideias de luz, conhecimento e vida, – atribuições do “Bem” –, cujo papel é combater o “Mal”.

Segundo o pensamento europeu, o “Bem” seria reproduzido pela “civilização” e pelo “progresso”, assim como trevas, ignorância e naufrágio configuravam o “Mal” que acoitava os indígenas. Incessantemente descritos pela sua crueldade, todo o Canto I investe na adjetivação que corrobora a imagem criada pelo colonizador e sua visão eurocêntrica. Ora são prisioneiros de si mesmos, ora são insubordinados e ímpios. O poeta os associa a figuras como “lobo astuto”, “ave de rapina” e “bando de corvos” que, vivendo como “vagabundos”, em suas canoas, causavam temor aos navegantes.

Os Mura assumem, do ponto de vista evangelizador e europeu, uma posição traiçoeira de “lobo astuto”, comparável ao deus Baco da obra camoniana, conforme já vimos anteriormente. Enquanto “os navegantes” estão em uma posição de “ovelhas”, vítimas inocentes e indefesas da habilidade Mura, etnia que sabe se defender em seu próprio território e que se agiganta nas águas amazônicas diante da ameaça ao seu espaço:

Qual lobo astuto, que o rebanho vendo
 Passar, de ovelhas, do pastor seguido,
 A desgarrada logo acometendo
 Faz certa presa sem ser pressentido;
 A ensanguentada face então lambendo,
 À negra gruta já restituído,
 Cruel, insaciável, se prepara,
 Medita nova empresa e se repara.

(*Mur*, I, 13)

Para falar de Adamastor e de toda a força que esse personagem camoniano simboliza em ambos os épicos, faz-se necessário realçar a importância do representante da heroicidade no épico camoniano, Vasco da Gama, o “facundo”, aquele que vence o gigante através do discurso. Segundo Quesado (1974), Gama é o personagem que se realiza como um projeto ideológico da expansão e do Renascimento.

Ainda em termos de interlocução entre *Muraida* e *Os Lusíadas*, Gama – após sonho profético de D. Manuel com os rios sagrados Ganges e Indo – recebe do próprio Rei a responsabilidade de dirigir a expedição em busca de novos mundos. A viagem torna-se objetivo de conquista de um espaço vital para o povo português: “Me põe o ínclito Rei nas mãos a chave/ Deste cometimento grande e grave” (*Lus*, IV, 77). O Rei usa de sua sabedoria e emprega palavras afáveis ao dirigir-se ao Gama e argumentar que as grandes conquistas são obtidas por grandes esforços:

E com rogo e palavras amorosas,
 Que é um mando nos Reis que a mais obriga,
 Me disse: – «**As cousas árduas e lustrosas**
Se alcançam com trabalho e com fadiga;
 Faz as pessoas altas e famosas
 A vida que se perde e que periga,
 Que, **quando ao medo infame não se rende,**
 Então, se menos dura, mais se estende

(*Lus*, IV, 79, grifos nossos).

Em *Muraida*, Wilkens insere no poema um anjo. O mensageiro celeste, Anjo disfarçado de Mura, surge investido com o poder do discurso que tem como objetivo persuadir um Mura jovem a seguir os preceitos cristãos e com argumentos de grandes benefícios consegue convencê-lo a assumir o papel de transmitir aos outros Mura as boas novas da salvação. Assim como o Rei oferece a Vasco da Gama a oportunidade de ser o comandante da expedição em busca da conquista de novas terras, o Anjo concede ao Mura jovem a chance de ser o instrumento da propagação do Evangelho entre os seus:

E para que conheças a verdade
 De tudo, que eu relato, vai correndo,

Vai logo; Ajunta os teus, com brevidade,
 Verás, se é certo, o que te estou dizendo;
 Vamos seguindo, enquanto há claridade
 O caminho da aldeia, em que vivendo
 Tapuias, como nós, mas satisfeitos,
 A lei de um Deus conhecem, seus preceitos.
 (*Mur*, III, 5).

Refletindo sobre a oposição “cristão *versus* pagão”, o Mura jovem deve semear a palavra de Cristo, com o objetivo de aceitação da fé católica e, conseqüentemente, da “pacificação” Mura. Percebe-se que, assim como n’*Os Lusíadas*, o desejo de glória e honra que entusiasmou Vasco da Gama e sua armada ocorre em *Muraida*, porquanto o discurso do mensageiro celeste embasava-se em argumentos segundo os quais, após a “reconciliação” dos Mura, eles seriam poderosos, amados, invejados e teriam abundantes colheitas, portos vantajosos, e só assim seriam felizes eternamente. Assim como nas convicções do jovem Mura em seu discurso persuasivo, pois “O Mura se levanta arrebatado”, e de “estranho impulso comovido/ Lhes diz, ou diz por quem foi convencido.” (*Mur*, III,11).

Em substituição às cenas de batalha, típicas do épico tradicional, o Mura Jovem tem o dom da palavra para convencer os Mura. Ele os envolve em argumentos persuasivos e vence a oposição do “Mura Agigantado”, pois ele é o “Orador [que] de nada se espanta”, é dotado de uma “força santa” que atinge o objetivo de convencer os indígenas. À semelhança de Vasco da Gama, O Mura Jovem torna-se o “facundo”, pois usa a arma da retórica, o dom do discurso e da argumentação para levar a “Luz” aos Mura.

Nesse conflito de retóricas, outra importante figura aparece em *Os Lusíadas*. Dentre os presentes à despedida na praia lusitana, o Velho do Restelo, que ficava na praia “entre as gentes” na partida para a grande empresa, de um ponto de vista pós-colonial, tem caráter simbólico. Segundo Cleonice Berardinelli: “Mães e esposas são acompanhadas de velhos e meninos nas lágrimas com que banham a areia: sua fraqueza e o abandono em que são deixados apoiam as palavras do ‘velho de aspecto venerando’” (2000, p. 50). Com tamanha tristeza, até os montes respondiam ao lamento. É neste momento que o Velho do Restelo discursa na praia:

—”Ó glória de mandar! Ó vã cobiça
 Desta vaidade, a quem chamamos Fama!
 Ó fraudulento gosto, que se atiça
 C’uma aura popular, que honra se chama!
 Que castigo tamanho e que justiça
 Fazes no peito vão que muito te ama!
 Que mortes, que perigos, que tormentas,
 Que crueldades neles experimentas!

— “Dura inquietação d’alma e da vida,
 Fonte de desamparos e adultérios,
 Sagaz consumidora conhecida

De fazendas, de reinos e de impérios:
 Chamam-te ilustre, chamam-te subida,
 Sendo dina de infames vitupérios;
 Chamam-te Fama e Glória soberana,
 Nomes com quem se o povo néscio engana!
 (*Lus*, IV, 94-96).

Enquanto Saraiva e Lopes (1972) consideram que “*Os Lusíadas* exaltam uma expansão que, na sua fase decisiva, foi conduzida em moldes monárquicos a favor da classe então dominante e não pela concorrência capitalista privada, Camões expressa fielmente a ideologia da nobreza guerreira.” (p. 352). Porém, a figura do Velho aparece para questionar tal ideologia:

Camões inventou esta personagem para emitir certas sentenças, para firmar certa ideologia característica de sua formação humanista [...] O Velho do Restelo é o próprio Camões erguendo-se acima do encadeamento histórico e medindo à luz dos valores do humanismo europeu os acontecimentos por que se apaixona o vulgo e de que ele mesmo se faz cantor. (Berardinelli *apud* Saraiva & Lopes, 2000, p. 51)

Isto posto, percebemos que n’ *Os Lusíadas* “combinam-se ou coexistem ideologias e ideários heterogêneos, além do sentimento da vida mais autêntico e mais congênito ao poeta”, observamos a confluência de ideais pessoais, coletivos, e até oficiais na partida dos lusos. Segundo Saraiva & Lopes, o épico camoniano reforça a “história de Portugal como uma cruzada, iniciada por Afonso Henriques, que deveria servir de exemplo aos outros estados cristãos, então em luta fratricida.” (p. 348). “C’um saber só de experiências feito”, o Velho demonstra o conflito de ideais e a ambiguidade moral da situação das descobertas e da colonização, segundo afirma Silviano Santiago:

À beira do cais, o Velho não embarca. Não age, fala. Reflete. Reflexão moral. Acha inútil a busca do desconhecido, porque o desconhecido está na própria sociedade, só não vê quem não quer; civilizar o outro é tarefa supérflua enquanto existem “outros” (isto é, grupos marginalizados) que são oprimidos pela classe dominante, etc. Para que sair, se os problemas de casa não foram ainda resolvidos, e são tantos? (Santiago, 1982, p. 16)

A partir da ambiguidade ou ambivalência no discurso do Velho, é possível levantar a discussão sobre política expansionista e destacar que muitos dos soldados que saíram ao mar, eram os marginalizados em busca não apenas do heroísmo, mas de acumular alguma riqueza que os retirasse da situação marginal. No entendimento deles, a solução estava fora e não “dentro de casa”. Por ser o personagem mais experimentado da narrativa, o Velho desvela os malefícios da ideologia expansionista: a fama, a glória e a valentia podem ser lidas como vaidade, cobiça e feridade.

Com o saber da autoridade, o Velho combate a empresa marítima. Ao ficar na praia “entre as gentes”, enaltece a condição humana de ser “bicho da terra”, tem um pé no passado e outro no futuro no momento da partida para as Índias. Por sua importância no épico, é a figura que melhor representa as contradições camonianas. O Velho do

Restelo, com o saber da experiência, atenta para os exemplos de Roma e Grécia, a alertar sobre fatos semelhantes ocorridos no passado. É como um coro das tragédias antigas; fala à razão com o bom senso popular, a experiência da idade, porém não é ouvido.

Jorge Fernandes da Silveira (2008), sobre a tese de Saraiva de que a contradição central d'*Os Lusíadas* está “na dialética de síntese impossível entre a crença no ideal cavallheiresco medieval de defesa dos valores cristãos, pregada na aristocracia rural conservadora, e o elogio da ideia nova de progresso marítimo, propagada pela burguesia mercantil” (p. 20), afirma que o Velho é o “Portugal “infixado” no *entrelugar*.” (p. 106), representando a “infixidez das classes sociais” (p. 111).

De acordo com a imagem do Velho do Restelo, percebemos que, no Canto III de *Muraida*, importa observar maior semelhança entre o poema de Wilkens e a obra camoniana. Quando o Mura jovem, já persuadido, começa a anunciar a mensagem enviada pelo mensageiro celeste, o autor troca-lhe a voz e dá ao outro Mura, o Ancião, a oportunidade de se pronunciar:

Atentos ouvem todos a resposta,
Ainda que estranha, sem maior reparo,
Pois a verdade bela nada oposta
É bárbara fereza ou peito avaro.
Mas, entre **os anciões, um velho** encosta
A ressecada mão, com gesto raro,
Na negra face adusta e enrugada,
Extremado responde, em voz irada.

Oh, dos teus poucos anos, louco efeito!
Da confiança vil, temeridade!
Que atenção nos merece ou que conceito,
Conselho que envilece a tua idade?
Queres que ao ferro, generoso peito,
Entregue o pai? Ou perca a liberdade,
A doce liberdade, o valoroso
Mura, em grilhão pesado e vergonhoso?

Já não lembra o agravo, a falsidade
Que contra nós os brancos maquinaram?
Os autores não foram da crueldade?
Eles, que aos infelizes a ensinaram?
Debaixo de pretextos de amizade,
Alguns matando, outros maniatando;
Levando-os para um triste cativo,
Sorte a mais infeliz, mal verdadeiro.

(*Mur*, III, 16-18)

De acordo com as estrofes acima, podemos observar que o Ancião faz uma denúncia do simulacro colonizador e relembra um fato em que os Mura foram engana-

dos pelos brancos. Souza (1994) relata o que ocorreu, por volta de 1720, logo após a chegada dos Mura à região de Autazes:

o padre João Sampaio, missionário jesuíta, conseguiu aproximar-se de uma maloca mura e convenceu os índios a deixarem a floresta e virem morar na missão de Santo Antonio, na boca do Madeira. Padre Sampaio prometeu ferramentas, roupas e alimentos, se eles embarcassem imediatamente. Os Mura começaram os preparativos para a mudança, quando apareceu um colono português que, se dizendo emissário do padre Sampaio, convenceu os índios a embarcarem num bergatim, aprisionando-os e seguindo para Belém, onde os vendeu como escravos. (Souza, 1944, p. 59)

Tal fato passou a ser conhecido por outros Mura e acarretou o “ódio estranhável aos brancos”. Depois deste fato, os Mura destruíram a colônia portuguesa que existia no rio Madeira. Vale lembrar que, antes desse episódio, os Mura não enfrentavam diretamente os portugueses, apenas evitavam o contato. Porém, após o engano causado pelo homem branco, ocorreram várias lutas sangrentas.

É importante mencionar como a descrição do velho “A ressecada mão, com gesto raro/ Na negra face adusta e enrugada” remete não apenas à identificação de sua idade avançada, mas a “negra face enrugada” reflete o ambiente em que está inserido e a situação que lhe é imposta – a de pagão e dominado. A negra face também pode ser lida em oposição à Luz do homem branco. Segundo Homi Babha (1998, p. 201); a “pele” no discurso racista é a visibilidade da escuridão e um significante fundamental do corpo e de suas correlativas sociais e culturais. Dessa forma, o discurso que reforça o estereótipo do Anciã, difere-o da imagem do Velho do Restelo, “de aspeito venerando” – aquele que é respeitável.

O ancião de Wilkens alude à terceira figura da obra camoniana, o Velho do Restelo. Um homem comum, homem do povo, sábio, que estava na praia no meio da multidão durante a despedida da expedição, olhou para os marinheiros que já estavam no mar, e fez um discurso inspirado pela experiência, conforme citamos anteriormente. Comparemos:

Argumento
Do Céu o Murificado Mensageiro,
Prossegue a persuadir ao Mura atento,
Do Imaripi, que busque o verdadeiro
Desengano, e Ventura do portento.
Já convencido o Bárbaro primeiro,
Aos Companheiros patenteia o intento:
Mas um Anciã repulsa encontra irada,
Que em sucessos passados é fundada.
(Mur, III, 1)

As figuras apresentadas nos dois épicos aludem à imagem daquele que já viveu bastante e traz consigo o saber das experiências da vida. Wilkens, no entanto, mostra que o difere da imagem do Velho do Restelo, de “aspeito venerando”, aquele que é respeitável. Porém, tanto um quanto outro reprovam os empreendimentos, com “voz

pesada” / “voz irada”. Mas, apesar dos discursos que confrontam a ambição dos ideais portugueses, tanto n’*Os Lusíadas* quanto em *Muraida*, Vasco da Gama nem tampouco o Mura Jovem desistem de seus objetivos.

No épico camoniano, observamos os portugueses a caminho da glória e o discurso ambivalente do Velho, com a retórica e a oratória que ora trabalha a favor dos interesses portugueses, ora os critica. O Velho Mura é aquele que aparece para chamar à razão e lembrar da relação de subalternidade dos Mura em relação aos brancos. Porém, apesar de receber a voz neste momento da Narrativa e denunciar a traição e violência dos brancos em relação aos indígenas, o Ancião não é ouvido. O discurso do Mura Jovem vence e o Ancião se retira em direção à floresta:

Assim falando o velho se levanta;
O lento passo ao bosque encaminhando.
 Mas o orador de nada já se espanta,
 Pois tal oposição estava esperando:
 E como nele obrava força santa
 De um Deus, que o mesmo esforço ia aumentando;
Nos bárbaros infunde um tal conceito,
 Que a preferência alcança, co’o respeito.
 (*Mur*, III, 21, grifos nossos)

Após a saída do Ancião, o Mura Jovem atinge seu objetivo e vence o discurso de oposição. Ele consegue convencer os outros Mura por obra da “força santa”, conforme observamos no Argumento do Canto IV:

A oposição se vence, e tudo parte;
 No Imaripi, com pasmo, é recebido.
 Mimo, agasalho encontra; ali reparte
 Presentes preparados; persuadido
 Por Fernandes honrado, que se aparte
 Do paganismo e bosques; precedido
 Pelo Anjo, por Fernandes é levado
 A Tefé, onde ao chefe é apresentado.
 (*Mur*, IV)

Nesse local, os Mura são recebidos com surpresa e passam a ser guiados por Mathias Fernandes, diretor da aldeia. Então, percebemos que o Mura Jovem aceitou o discurso da colonização e catequização, opondo-se às palavras do Ancião. A partir deste Canto, o “bárbaro” Mura começa a se distanciar da gentildade e da “escuridão” dos bosques a caminho da “Luz”.

De acordo com esses acontecimentos, os Mura passariam a reconhecer o Deus católico como único e soberano e viveriam a partir dali segundo os preceitos da fé católica. As passagens bíblicas, analisadas na tese de Yurgel Caldas (2007), reforçam o caráter cristão não apenas da obra, mas como legitimação do ideal de cristianização português.

Estabelecendo um contraponto entre o episódio do Velho do Restelo camoniano e a figura do Ancião Mura, observamos que, apesar de esses personagens exercerem o direito da fala, ambos não são ouvidos. O Ancião Mura retira-se para a floresta e o discurso do Mura Jovem, persuadido pelo Anjo celeste, vence. Em consequência, alguns membros dessa etnia são pacificados. Apesar de sabermos que, historicamente, apenas vinte representantes da etnia foram batizados, sabemos que a vitória cantada no poema foi obtida por meios tortuosos ao longo das décadas seguintes, numa luta semelhante à efetuada contra os Mouros séculos antes.

O Epílogo de *Muraida* reitera a intenção do poeta em demonstrar a vitória da pacificação, apesar dos conflitos existentes com a etnia em outras localidades da Amazônia. O eufemismo utilizado na estrofe final sobre a resistência Mura – “Apesar dos acasos no concurso” – revela a ocultação da barbárie no texto poético, dando a entender que a resistência foi um problema pequeno a enfrentar. O triunfo da fé torna-se o troféu dos portugueses, pois, ao vencer inimigos tão fortes e terríveis, o mérito da vitória tornava-se ainda maior. Ultrapassada a resistência, a vitória através da “Aliança” já colhe os frutos, apesar de sabermos que, historicamente, esses conflitos não se extinguíram nesse período. Após o objetivo alcançado, o Poeta encosta a lira e cessa o Canto com a certeza da missão cumprida.

Resumo: Em 1785, o militar português Henrique João Wilkens, que estava a serviço da Coroa portuguesa nas Comissões de Demarcação dos Limites nos sertões amazônicos, escreve o poema *Muhuraida ou Triunpho da fé na bem fundada Esperança da enteira Conversão, e reconciliação da Grande, e feróz Nação do Gentio Muhúra*, no quartel da Vila de Ega, atual cidade de Tefé – AM. *Muraida* é o primeiro texto poético, com estrutura épica, escrito em Língua Portuguesa, sobre um tema relativo ao território que hoje se configura como amazônico. Através desse épico podemos vislumbrar uma das faces dessa empreitada colonial. A etnia Mura, qualificada como abominável, feroz e indomável é o objeto do triunfo da fé celebrado no poema. Neste trabalho estabelecemos um contraponto entre o colonizador e o colonizado, privilegiando a imagem construída sobre o índio Mura a partir

das tensões, convergências e divergências entre este épico e o mais importante texto de Viagens da Literatura Portuguesa, *Os Lusíadas*, de Camões.

Palavras-chave: 1. *Muraida*; 2. *Os Lusíadas*; 3. Colonização Portuguesa; 4. Amazônia

Abstract: In 1785, the Portuguese military Henrique João Wilkens, who was in the service of the Portuguese Crown in Commissions Demarcation of Boundaries in the “hinterlands” Amazon writes *Muhuraida ou Triunpho da fé na bem fundada Esperança da enteira Conversão, e reconciliação da Grande, e feróz Nação do Gentio Muhúra*, in the barracks of Ega village, current Tefé–AM. *Muraida* is the first poetic text with epic structure written in Portuguese Language, on a topic about the territory that today is configured as Amazon,

and through this epic we glimpse one of the faces of the colonial venture. The Mura ethnicity, qualified as “disgusting”, “fierce” and “indomitable” is the object of the “Triumph of Faith” celebrated in the poem. In this paper we establish a counterpoint between colonized people and settlers from the perspective of tensions and disagreements between this epic and the most important text of Portuguese Travel Literature, The *Lusiads* by Camões.

Keywords: 1. Muraida; 2. The *Lusiads*; 3. Portuguese Colonization; 4. Amazon

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Maria do Perpétuo Socorro Correia Lima de. *Os Lusiadas e o discurso ideológico da expansão. Convergência Lusitana*, n. 7, 1980, p. 93-102.
- AMOROSO, Marta Rosa. Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/mura/print>>. Acesso em: 8 jan. 2014
- ARÊAS, Vilma. *Os Lusiadas ou a navegação desventurosa. Revista Camoniana*. São Paulo: Centro de Estudos Portugueses da USP. 2ª série, v.III, 1980, p. 167-178.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, a arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BERARDINELLI, Cleonice. *Estudos camonianos*. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- CALDAS, Yurgel Pantoja. *A construção épica da Amazônia no poema Muraida, de Henrique João Wilkens*. Tese de Doutorado em Estudos Literários. FALE/UFMG, Belo Horizonte, 2007.
- CAMÕES, Luís de. *Os Lusiadas*. Organizada por António José Saraiva. Porto: Figueirinhas, 1978.
- COSTA, Veronica Prudente. *Muraida: a tradição literária de viagens em questão*. Tese de doutoramento em Letras Vernáculas – Literatura Portuguesa. Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- LOURENÇO, Eduardo. *A Morte de Colombo*. Lisboa: Ed. Gradiva, 2005.
- LUKACS, George. *A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. Tradução, posfácio e notas de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades/ Ed. 34, 2000.
- OLIVEIRA, Maria Lúcia Wiltshire. *De Camões a Saramago: leituras da pátria portuguesa*. Rio de Janeiro: Book Link, 2004.
- QUESADO, José Clécio Basílio. “Personagens e projeto ideológico n’*Os Lusiadas*”. Rio de Janeiro: *Revista de Letras T.A*, 1:11-17, jul-set, 1974.
- SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SANTIAGO, Silviano. *Vale quanto pesa: ensaios sobre questões político-culturais*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1982.
- SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além das Conquistas e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina*. 2.ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2002.

- SARAIVA, António José e LOPES, Óscar. *História da Literatura Portuguesa*. 14.ed. Porto: Porto Editora, s.d.
- SARAIVA, António José. *Para a história da cultura em Portugal*. 3ed. Lisboa: Europa-América, 1972.
- SÉRGIO, António. *Breve interpretação da História de Portugal*. 8ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978.
- SILVEIRA, Jorge Fernandes da. *O Tejo é um rio controverso: António José Saraiva contra Luís Vaz de Camões*. RJ: 7 Letras, 2008.
- SOUZA, Marcio. *Breve história da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero, 1994.
- _____. *A expressão Amazonense*. Manaus: Valer, 2010.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do Outro*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- TREECE, David H. "O Indianismo épico e a crise do projeto colonizador". Introdução crítica À *Muhuraida*. Manaus: Biblioteca Nacional, UFAM, Governo do Estado do Amazonas, 1993.
- VALLE, Camila do. "Literatura da Amazônia – dificuldades do surgimento e classificação de um campo." *Plural Pluriel*, v. 1, p. 1, 2012.
- WILKENS, Henrique João. *Muraida*. Manaus: Ed. Valer, 2012.
- _____. *Muhuraida ou Triunfo da Fé*. Manaus: Biblioteca Nacional, UFAM, Governo do Estado do Amazonas, 1993.
- WOLF, Thomas. "Quem é bárbaro?" In: NOVAES, Adauto (org.) *Civilização e barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 19-43.