

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS - ESTUDOS LITERÁRIOS

Cabanagem:

linhas da história e entrelinhas da literatura

Manaus – AM, agosto de 2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS - ESTUDOS LITERÁRIOS

SÂMUA CAMPOS LANKFORD

Cabanagem:

linhas da história e entrelinhas da literatura

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL), da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para obtenção do título de Mestra em Letras, área de concentração: Estudos Literários.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Frederico Krüger Aleixo

Manaus – AM, agosto de 2012.

Ficha Catalográfica
(Catalogação realizada pela Biblioteca Central da UFAM)

Lankford, Sâmua Campos

L289c Cabanagem: linhas da história e entrelinhas da literatura / Sâmua Campos Lankford. - Manaus: UFAM, 2012.

103 f.

Dissertação (Mestrado em Letras) — Universidade Federal do Amazonas, 2012.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Frederico Krüger Aleixo

1. Cabanagem – História - Análise 2. Os Selvagens – Análise literária 3. Lealdade – Análise literária 4. Narrativas orais I. Aleixo, Marcos Frederico Krüger (Orient.) II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

CDU 94(81).052:82.09(043.3)

SÂMUA CAMPOS LANKFORD

Cabanagem:

linhas da história e entrelinhas da literatura

Esta dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestra em Letras-Estudos Literários e aprovada em sua forma final no Curso de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Amazonas.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Frederico Krüger Aleixo (Presidente)

Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dra. Rita do Perpétuo Socorro Barbosa de Oliveira (Membro)

Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dra. Auricléa Oliveira das Neves (Membro)

Uninorte/Esbam

Ao Supremo Professor, pelas lições eternas.

À minha família, fonte inesgotável de amor e carinho.

À Educação do Amazonas, como contribuição para seu progresso.

AGRADECIMENTOS

Jamais teria conseguido trilhar os passos dessa jornada se o fizesse sozinha. Reconhecendo, portanto, o quanto fui abençoada durante esse tempo, tento demonstrar aqui, com algumas palavras, minha sincera gratidão:

a Deus, por seu amor incondicional, que me manteve segura em meio aos temporais e deu-me, mais uma vez, a oportunidade de vê-lo me surpreender.

ao meu amado Tim, mais que marido, companheiro de todas as horas, pela compreensão e incentivo à conquista dos meus objetivos, dentre os quais, a conclusão deste curso de Mestrado;

a meus pais, irmãs e demais familiares por todo o apoio oferecido e por se alegrarem comigo, simplesmente por crer que a minha realização é também a deles;

à CAPES, pelo suporte financeiro que viabilizou a implementação desta pesquisa;

à Universidade Federal do Amazonas que, por meio do Programa de Pós-Graduação em Letras, tornou real a possibilidade desta formação, tão esperada por mim e por meus colegas;

à professora Rita, que, desde a graduação, tornou-se para mim um grande exemplo de mestre por excelência, e que também muito influenciou nesta etapa acadêmica;

ao professor Guedelha, por acompanhar este trabalho em sua fase embrionária, incentivando-me a aprimorá-lo mais e mais;

a Tenório Telles, o qual, além de me ceder gentilmente alguns livros essenciais para o projeto, sem que eu sequer tivesse pedido, sempre me direcionava palavras de otimismo.

ao amigo Filipe Misturini pelo grande incentivo dado a mim e igualmente à Vanessa Marruche, para que nos empenhássemos inteiramente na seleção do Mestrado.

ao professor Luis Balkar Pinheiro, pelas significativas respostas às minhas dúvidas iniciais sobre a Cabanagem; pelas contribuições valiosas feitas na banca de qualificação, na qual me honrou com sua presença, e também por sua torcida positiva em relação a esta pesquisa.

aos professores do PPGL/Ufam, pelos desafios e encantos que constantemente apresentavam, instigando-me a amar ainda mais a literatura;

à secretária do PPGL, Angélica Castro, pela solicitude e eficiência com que sempre nos atendeu.

ao querido professor Marcos Frederico Krüger Aleixo, primeiro pelo imenso privilégio em me aceitar como sua orientanda, mas principalmente por ter demonstrado

profunda competência em todas as sugestões que me dava. Os frutíferos momentos de aprendizado em sua companhia, com efeito, ficarão guardados eternamente em minha memória;

à professora Auricléa, que aceitou o convite e, assim, com suas colocações, contribuiu imensamente com meu trabalho;

a Erismar, Erivonaldo e Ligiane, cujas mãos estiveram estendidas a meu favor quando precisei;

à família IBRGlória, de quem recebia constantemente palavras fortalecedoras que me revigoravam as esperanças para vencer as dificuldades impostas ao longo dessa caminhada.

a todos os demais amigos e amigas que, perto ou longe, colaboraram certamente para que esta vitória fizesse parte da minha história.

“Encontrávamo-nos à deriva, nas águas de um rio sem nome, onde a dor logo iria substituir o entusiasmo, e o ressentimento seria inoculado de forma tão profunda em nossos corpos, que se confundiria para sempre com a nossa própria seiva. Aqui, nunca mais se ousaria falar de razão ou de honestidade, ou de consciência, e o nosso futuro começava a ser construído com uma estranha liga metálica que unia a mediocridade ao oportunismo. E não poderia ser diferente, porque é assim quando uma nação gora na gema, nem derrotada nem dominada, simplesmente fadada.”

(Fernando Correia - protagonista de Lealdade)

RESUMO

Ao longo da pesquisa realizada nesta dissertação, pretendemos investigar como um único fato, especificamente a Cabanagem, é narrado de acordo com diferentes escritores. Inicialmente, selecionamos alguns historiadores: Domingos Antônio Raiol, Luís Balkar Pinheiro e Márcio Souza. Porém, o principal foco esteve no modo como diferentes romancistas – Francisco Gomes de Amorim e Márcio Souza –, separados por mais de um século, narram aquele acontecimento em suas obras *Os Selvagens* e *Lealdade*, respectivamente. E, à proporção que estas são comparadas, percebemos que estabelecem um sentido distinto sobre a Cabanagem: enquanto a primeira considera-a como uma ação criminosa e, portanto, condenável, a segunda a vê como um ato em prol de libertação, e, logo, bastante justo. Assim, seja na história ou na literatura, de acordo com o autor que a narra, a Cabanagem surgirá mediante um ponto de vista diferente, que tanto pode defendê-la, quanto opor-se a ela.

Palavras-chave: Cabanagem; história; literatura; narração; romance histórico.

ABSTRACT

Along the research performed in this dissertation, we intend to investigate how one fact, specifically Cabanagem, is narrated according to different writers. At first, we selected some historians, that are: Domingos Antônio Raiol, Luis Balkar Pinheiro e Márcio Souza. However, our main focus was on the way that different novelists, Francisco Gomes de Amorim e Márcio Souza, narrate that event in their books, *Os Selvagens* and *Lealdade*, respectively. And as they are compared, we realized that they establish another meaning about Cabanagem: whereas the first one consider it as something criminal and codemnable as well; the second one sees it as an act in favor of freedom and, therefore, very fair. So, whether in the history or in the literature, according to the author, there will always be a different manner to see and narrate the Cabanagem.

Keywords: Cabanagem; history; literature; narrative; historical novel.

SUMÁRIO

Introdução	11
1. A Cabanagem: o que dizem os historiadores	16
2. <i>Os Selvagens</i>: eco da tradição histórica	23
2.1. Europeus e índios: a dimensão desse (des)encontro.....	24
2.2. Catequese e colonização em <i>Os Selvagens</i>	31
2.3. Goataçara: um herói moderno	53
2.4. <i>Os Selvagens</i> : uma visão anti-Cabanagem.....	55
3. <i>Lealdade</i> ou a história pelo avesso	67
3.1. Entre a história e a ficção.....	68
3.2. As razões de <i>Lealdade</i>	70
3.3. Da Revolução Francesa à Independência: as bases da Cabanagem.....	72
3.4. Reflexos do Romantismo em <i>Lealdade</i>	76
3.5. Por uma visão dos vencidos.....	80
3.5.1. A história, a literatura e alguns de seus personagens.....	80
3.5.2. Fernando: uma voz cabana.....	88
Considerações Finais	99
Referências	104

INTRODUÇÃO

A humanidade, ao longo dos séculos, tem explorado o ato de narrar. Foi assim nos primórdios, quando a necessidade de preservação de histórias e lendas, bem como a própria inexistência da escrita, fizeram das narrativas orais um meio pelo qual os conhecimentos pudessem ser transmitidos à posteridade. É assim hoje, quando percebemos a presença de tantos gêneros que se utilizam da narração, dentre eles o drama, a novela, a fábula etc. As narrativas perpassam, pois, todas as eras. Segundo Roland Barthes, em seus estudos sobre a narratologia,

inumeráveis são as narrativas do mundo. Há em primeiro lugar uma variedade prodigiosa de gêneros, distribuídos entre substâncias diferentes, como se toda matéria fosse boa para que o homem lhe confiasse suas narrativas: a narrativa pode ser sustentada pela linguagem articulada, oral ou escrita, pela imagem, fixa ou móvel, pelo gesto ou pela mistura ordenada de todas essas substâncias; está presente no mito, na lenda, na fábula, no conto, na novela, na história, na tragédia, no drama, na comédia [...]. Além disso, sob essas formas quase infinitas, a narrativa está presente em todos os tempos, em todos os lugares, em todas as sociedades... internacional, trans-histórica, transcultural, a narrativa está aí, como a vida. (*apud* D'ONOFRIO, 2007, p.46)

Percebemos, portanto, o caráter universal da narrativa, que faz dela um elemento inesgotável, pelo fato de não estar restrita apenas aos gêneros literários, mas incluir-se em outros campos, como vimos acima. Dessa forma, é legítimo admitir-se que entre história e literatura não caibam apenas distanciamentos, se considerarmos que a narrativa é, conforme propôs Barthes, um elemento comum àquelas duas. Entretanto, tal visão nem sempre foi assim.

Sob ecos da concepção aristotélica, a tradição de forma geral, relacionou a história à veracidade, e a literatura, à verossimilhança, numa disposição dicotômica, em que o texto histórico seria uma não-ficção, e o literário, uma ficção. No decorrer do tempo, a tentativa de separação nítida das fronteiras entre esses campos do saber humano tem se transformado em permanentes diálogos: a história cada vez mais presente na literatura, e vice-versa. A aproximação de literatura e história pode ser observada em textos poéticos da Antiguidade Clássica, como nas obras de Homero e Virgílio. No entanto, o encontro dos discursos histórico e ficcional ganha maior representatividade no século XIX, com o advento do romance histórico, durante o Romantismo. Este, vale lembrar, valorizava enredos em cujos

panos de fundo ambientes históricos regionais eram minuciosamente projetados. O romance histórico constituiu um meio de exaltar e reafirmar o sentimento nacionalista (uma das bases do Romantismo), à proporção que resgata, de certa forma, a história do povo e da cultura regional.

Encontramos exemplos na tradição portuguesa – Almeida Garrett e Alexandre Herculano; como também na produção brasileira, na qual não se pode deixar de mencionar José de Alencar. No século XX, sob nova roupagem, o romance histórico foi produzido por outros literatos: é o caso de José Saramago, para citar um dos mais representativos autores portugueses; e de Érico Veríssimo, no contexto brasileiro. A historicidade dos romances desses autores não mais se liga ao sentimento nacionalista romântico, mas sinaliza uma época de abertura a leituras diferenciadas.

Curiosamente, como uma via de mão dupla, na historiografia também ocorreram mudanças significativas, a partir da *École des Annales*, um movimento intelectual francês, ocorrido a partir de 1929, que agitou a historiografia em seus objetos de análise e suas bases. Essa escola previa a possibilidade de abordagens inovadoras, tendo, por isso, um caráter interdisciplinar, posto que se propunha a novas leituras com saberes como a antropologia, a sociologia e outros. Iniciou-se, com isso, um período de intenso relativismo cultural, em que outros parâmetros se firmaram, ampliando a possibilidade de conexões da história com outras áreas, num contexto de pluralidade e interdisciplinaridade.

A partir de então, não raro, a história abriu-se para importantes interfaces, dentre as quais, com a literatura, por isso, conforme esclarece Otávio Rios, “compreender o papel da *École des Annales* na formulação de novos paradigmas na concepção da história é fulcral para que se possa enxergar o fato de que entre o texto literário e o texto histórico há certo elo intransponível” (RIOS, 2010, p.302). Ainda sobre essa questão, Cléria Costa e Nancy Magalhães declaram que, a partir de meados do século XX, alguns cientistas sociais mostraram que se fez necessário desconstruir conceitos, como o de aproximação do real e do imaginário, de forma que

a objetividade e a verdade absoluta [cedessem] lugar para a subjetividade, para verdades múltiplas e múltiplas temporalidades. Ou seja, o que antes era apreendido como ilusão e, por isso, como não-ciência, hoje está a ela incorporada como as emoções, os desejos, entre outros. Diante dessa concepção de ciência desaparecem dicotomias como: verdade/mentira, certo/errado, real/imaginário e a autoridade do conhecimento ganha contornos pessoais. (COSTA e MAGALHÃES, 2001, p.74)

Mas, é preciso ir além de reconhecer a tendência inicial de se estabelecerem muros entre história e literatura, muros que se transformaram, posteriormente, em pontes capazes de ligar as duas áreas. Cumpre destacar que os pontos em comum entre elas não significam repetição, pelo contrário, o fato de as duas se expressarem através de narrativas está longe de implicar uma equivalência. Nessa esteira, afirma Livia Cunha que “a narração de um acontecimento nunca será completa, cada tentativa de contar um fato será sempre a expressão de um ponto de vista, ou da experiência do narrador com o fato narrado” (CUNHA, 2010, p.30). Os fatos não falam por si, antes, cada narrador irá expressá-los de modo peculiar e subjetivo. Isso justifica o fato de que historiadores e literatos, por exemplo, ao narrar, apresentam, algumas vezes, distintas versões acerca do mesmo assunto. Afinal, como diz Lígia Leite, no livro chamado *O foco narrativo*, “quem narra, narra o que viu, o que viveu, o que testemunhou, mas também o que imaginou, o que sonhou, o que desejou” (LEITE, 1991, p.6).

Com base nisso, surgiram, então, algumas inquietações básicas que guiaram o presente trabalho. A primeira delas é: como um mesmo tema, neste caso, a Cabanagem, foi recriado de formas tão diversas na história e na literatura? E a segunda: que imagens acerca dos cabanos veiculam cada uma dessas diferentes versões, sabendo que os narradores, de ambos os lados, contam o passado à sua maneira, de acordo com o que viram ou leram, mas também conforme sua imaginação, como propõe aquela autora?

Assim sendo, partimos em busca de respostas para esses questionamentos. No capítulo inicial, selecionamos três escritores distintos e analisamos como cada um tende a narrar o movimento cabano e seus desdobramentos. São eles: Domingos Antônio Raiol, autor da obra *Motins Políticos*; o professor Luís Balkar Pinheiro, que nos apresenta algumas visões da Cabanagem, em sua obra homônima; e finalmente Márcio Souza, que em *História da Amazônia* discute brilhantemente muitas questões relacionadas não apenas à história em si, mas também ao pensamento e à vida dos cabanos. Vale ressaltar, entretanto, que essa investigação histórica realizada inicialmente será apenas tomada como referência para a análise literária feita nos capítulos seguintes, portanto, não se trata de um estudo aprofundado, já que ela não se constitui um fim em si mesma.

No segundo capítulo, passamos propriamente à análise literária, quando fazemos um estudo sobre o livro *Os Selvagens*, de Francisco Gomes de Amorim. Este autor de origem portuguesa, veio para o Brasil ainda na infância, onde trabalhou como caixeiro e roceiro em plena selva amazônica. A proximidade que ele teve com as tribos indígenas e a floresta, deixou marcas profundas em algumas de suas obras, pois serviu de fonte de inspiração para

criar os dramas *Ódio de raça*, em 1854, e *O cedro vermelho*, publicado em 1874. Mas, de acordo com Ana Tavares, a minuciosa evocação do Brasil e da cultura indígena da região do Amazonas está no romance *Os Selvagens*, pois através dele conhecemos “hábitos, tradições, crenças e linguagem dos índios mundurucus contactando igualmente com outras tribos com as quais os primeiros travam combates” (TAVARES, 2000, p.222).

De fato, no referido livro, Amorim apresenta diversos detalhes a respeito daquele povo, destinando-o inclusive, através de um indivíduo da tribo, a herói da narrativa. E é justamente nesse ponto que se verifica como a Cabanagem passa às páginas da obra: os cabanos foram escolhidos para inimigos dos mundurucus, e, em consequência, passam a ser vistos como seres da pior espécie. Eis, então, as imagens que o narrador reiteradamente veicula na obra e que tentaremos perscrutar: a Cabanagem como ato inconsequente, que visava apenas à matança indiscriminada; e os cabanos como celerados, movidos por um ódio sem fundamento.

No terceiro e último capítulo, analisamos o livro *Lealdade*, de Márcio Souza (autor que incluímos também entre os historiadores). Esse romance é o primeiro volume da tetralogia *Crônicas do Grão-Pará e Rio Negro*, composta também por *Desordem*, *Revolta* e *Derrota* (este último ainda não foi publicado). Em *Lealdade*, a Cabanagem atua como fio condutor da narrativa. A tendência histórica, aliás, é bastante recorrente nas obras do autor, já que outros romances de sua lavra, como *Mad Maria* (1980) e *Galvez Imperador do Acre*, publicado em 1976, além de ensaios, como *O empate contra Chico Mendes*, ou ainda peças teatrais, dentre as quais *A Paixão de Ajuricaba*, demonstram essa receptividade à história.

Conforme penetramos o universo ficcional de *Lealdade* deparamo-nos com muitos detalhes que nos remetem diretamente aos idos de 1830, quando se deu a Cabanagem, na colônia grão-paraense. Mais do que a revolução social em si, o modo como certos personagens, cenas e acontecimentos são introduzidos na tessitura narrativa dessa ficção de Souza revela tão somente uma perspectiva oposta à de *Os Selvagens*, uma vez que não se coaduna com a versão histórica oficial.

Ocorre que o romance *Lealdade* materializa, nas linhas de sua construção literária, imagens que apontam a Cabanagem como parte necessária à realização do projeto de emancipação política do Grão-Pará, como movimento capaz de torná-lo um país independente, como sonhavam os cabanos. Assim sendo, configurou-se como um movimento em prol da libertação: primeiro da opressão do absolutismo português, segundo, do oportunismo do Estado do Brasil, que o anexou forçadamente a seu território.

Investigando, portanto, como a Cabanagem se realiza na visão de cada historiador e de cada literato, vemos que, com efeito, não há uma verdade única e exclusiva acerca desse fato histórico, assim como também de tantos outros, transpostos para a literatura ou diversos campos do saber. Há, sim, verdades que se constituem de acordo com as crenças, as preferências, a seleção de quem narra determinado evento.

CAPÍTULO 1

A CABANAGEM: O QUE DIZEM OS HISTORIADORES?

Tem se tornado senso comum dizer que a história é a ciência que estuda o passado para compreender melhor o presente. Cioso disso, Tenório Telles já dizia que a história “é um espelho em que se refletem os dramas, as lutas e esperanças dos seres humanos e civilizações” (*apud* SOUZA, 2009) e, desse modo, faz-se necessário ter em mente esse conceito para não incorrer nas repetições e armadilhas do destino. Mas, narrar um fato passado não é uma tarefa fácil, pois é impossível, ao homem, abrangê-lo completamente tal como aconteceu, e narrá-lo em sua totalidade.

No livro *A Miserável Revolução das Classes Infames* (2005), Décio Freitas assinala que o objetivo de reconstruir o passado, a que se lança o historiador, não passa de um desejo inatingível, posto que, do passado, restam apenas vestígios. A opinião do autor gaúcho refere-se às diversas versões erigidas pelos indivíduos e que se refletem, conseqüentemente, nos documentos, causa por que, segundo ele, a objetividade destes não pode ser considerada totalmente plena em si. Ora, se essa busca, citada por Freitas, nunca chega a ser completa, é correto supor que há sempre uma abertura para que um mesmo acontecimento seja narrado por outro historiador de maneira distinta. Eis o que buscamos estudar neste capítulo.

O primeiro escritor que trazemos à baila, para tratar da Cabanagem segundo a história, é Domingos Antônio Raiol o qual, a respeito dela, deixou várias contribuições em seu livro *Motins Políticos*, publicado em duas edições entre os anos de 1865 e 1890. Antes de falar propriamente da obra, cumpre fazermos algumas colocações acerca de seu autor e o contexto em que ela foi escrita.

Na verdade, pouco se sabe sobre Domingos Antônio Raiol e sua vida na infância. Há, porém, um fato que ficou bastante conhecido: aos 5 anos de idade, ele viu seu pai e algumas autoridades serem atacados pelos cabanos na vila de Vigia. Posteriormente, atuou em alguns cargos importantes, como o de Procurador da Fazenda Nacional do Pará, o de deputado provincial e, uma única vez, o de deputado geral. Tornou-se sócio e membro fundador do Instituto Histórico e Geográfico do Pará, além de integrante do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Em 1833, recebeu o título nobiliárquico de Barão do Guajará.

Na obra de Raiol, o primeiro aspecto relevante ao nosso objetivo está no modo de classificar a Cabanagem: como um motim. A escolha desse vocábulo não é fruto do acaso; pelo contrário, sendo ele bastante expressivo, alerta para o ponto de vista latente nas páginas do livro. O termo “motim” é sinônimo de rebelião, portanto, traz consigo uma carga semântica negativa, já que nos remete a um crime ou a um ato dessa natureza. Tal expressão, ao ser empregada por Raiol, transmite, antecipadamente, oposição à Cabanagem, e, de certa maneira, também minimiza a importância desse movimento, pois “motim” também denota um

movimento desorganizado, sem um objetivo traçado; como se fosse simplesmente um jogo para tentar a sorte, opinião, aliás, que fica perceptível quando o autor diz que no ano de 1835,

Dominavam os turbulentos, os analfabetos, os homens sem conceito, para quem era indiferente a perturbação da ordem pública. Sem nada terem que perder, esses indivíduos estavam dispostos a entrar em qualquer aventura que se lhes deparasse. Os motins eram-lhes jogos de azar, nos quais poderia ser-lhes favorável a sorte. (RAIOL, 1970, v.3, p.805)

Raiol marca seu ponto de vista desfavorável à Cabanagem também por tentar macular a imagem dos cabanos, através da descrição que faz sobre eles. Em *Motins Políticos*, encontramos, não raro, a pecha de perversos, pois,

ufanos de sua *fátua* influência e poderio, tornaram-se *audazes*, *intransigentes*, *assomados* e *rancorosos*: *baldos de educação* além disto, embrutecia-os a ignorância agravada tanto pelo vício da embriaguez que lhes embotava o entendimento, como pelas insinuações de espíritos malignos que lhes açulavam as paixões. (RAIOL, 1970, v. 3, p. 805, grifos nossos)

Embora sustente essa perspectiva, deve-se registrar que Raiol cai em contradição algumas vezes. Isto ocorre, por exemplo, quando ele parece comover-se com o sofrimento dos cabanos, ao dizer que estes “eram procurados por toda a parte e perseguidos como animais ferozes! Metidos em troncos e amarrados, sofriam suplícios bárbaros que muitas vezes lhes ocasionavam a morte!” (RAIOL, 1970,v.3, p.804). Entretanto, na maior parte do tempo, o perfil que apresenta é o de oposição à Cabanagem, perceptível desde quando prefacia o primeiro volume de *Motins Políticos* e explica o que cada uma das três partes contém:

a primeira compreende os sucessos ocorridos desde a convocação das câortes gerais até a proclamação da independência do Brasil. A segunda compreende os sucessos ocorridos desta época em diante até a abdicação de D. Pedro I. A terceira, enfim, compreende os sucessos que tiveram lugar desde a revolução de 7 de abril até os lutosos dias de 1835. (RAIOL, 1970, v.1, p.7)

No trecho, o adjetivo “lutuoso”, atribuído aos dias de 1835, chama bastante a atenção. Ao utilizá-lo, Raiol certamente se referia ao episódio no qual seu pai sucumbiu e, através da escolha desse termo, fica perceptível o quanto ele se sensibilizava com a dor de todos que, como ele, haviam perdido parentes em consequência de choques com os cabanos. Conforme podemos depreender, a relevância de tal episódio, somada ao prestígio político, econômico e social de que Raiol desfrutava, tiveram influência não somente em sua vida, mas também em seu próprio discurso e constituíram-se como forças-motrices para que sua postura se mostrasse contrária à Cabanagem.

Passemos, então, ao que diz o professor Luis Balkar Pinheiro, em *Visões da Cabanagem* (2001), livro que é o resultado da profícua pesquisa que empreendeu para sua tese de doutoramento. Nesse livro, o autor reúne, em três grupos, obras que tratam sobre a Cabanagem. A partir disso, analisa as várias visões que se erigiram em torno desse tema, além de incluir, é claro, seu próprio parecer, do qual nos valem no presente estudo.

A princípio, deve-se desde já ter em mente que a opinião de Pinheiro destoa significativamente da que estava em voga no século XIX, e foi esboçada por Raiol, trazendo, assim, uma reflexão mais contemporânea. Uma das primeiras colocações feitas a respeito da Cabanagem é que não deve ser interpretada como um episódio, preso a cronologias rígidas, tendência que se mostra um tanto reducionista. Ela tinha, antes, um caráter processual, tanto que, “os próprios rebeldes demonstraram entendê-la de uma forma mais dinâmica, como um processo, e em mais de uma oportunidade externaram suas crenças na eclosão de novos movimentos cabanos” (PINHEIRO, 2001, p.113).

Esse processo se constituía de duas trajetórias de tensões: na primeira, estavam pessoas de renome, como Batista Campos, Félix Malcher e Eduardo Angelim, que buscavam controle político e ascensão social; na segunda, estava o “populacho”, como chama o historiador, onde se encontravam pessoas de etnias e condições sociais e econômicas bem diferenciadas, que combatiam os mecanismos de dominação e coerção que os impeliam à miséria. Como se pode perceber, cada trajetória possuía suas bases, cenários e personagens próprios, e, quando se entrecruzaram, no ano de 1820, motivadas pelas crises institucionais que se instalaram no Grão-Pará, os movimentos de rebeldia tomaram forma, não tardando a serem vistas e sentidas várias repercussões impactantes na sociedade paraense.

Distanciando-se, portanto da ideia de que a Cabanagem fora um ato totalmente desordenado, Pinheiro considera que ela trazia alguns ideários, embora estes fossem distintos em cada uma das trajetórias. Logo, para esse professor, ela estava mais próxima de ser uma

revolução, já que se apresentava como uma revolta pautada em objetivos preestabelecidos, e era assim, dotada de um sentido mais importante do que se fora meramente um motim.

O terceiro e último escritor a que aludimos neste capítulo é Márcio Souza, tomando por base *A História da Amazônia* (2009). Em virtude da opinião de muitos, que o consideram romancista mais do que historiador, talvez seja uma temeridade recorrer a ele como fonte da história. No entanto, tal argumento não nos demoveu do desejo de nos voltarmos a esse autor como aporte teórico, principalmente por considerarmos a grande importância de perceber que muito do seu veio histórico se encontra igualmente no romance *Lealdade*, conforme trataremos em seção posterior, onde o analisamos detalhadamente.

Em que pese a relevância da obra histórica de Souza não é pertinente analisá-la em profundidade na presente discussão. Dessa forma, abordaremos, de modo resumido, alguns apontamentos válidos que ela apresenta acerca da Cabanagem. Ao abrir o capítulo que dedica inteiramente à abordagem desse assunto, o escritor amazonense faz uma afirmação emblemática:

Os acontecimentos políticos e militares que constituíram a Cabanagem foram uma clara demonstração de que os agentes sociais da Amazônia estavam não apenas experimentando a desmontagem final do projeto colonial, mas que algo de muito profundo havia ocorrido em seu componente humano. (SOUZA, 2009, p.211)

A importância dessa assertiva reside exatamente no fato de ela apontar para algo que permeia a escrita de Souza: a visão anti-colonialista, que, transcendendo o campo da história, aloja-se também na literatura. Por isso, ele destaca a condição de miséria em que vivia o “núcleo íntimo e mais espezinhado” da sociedade paraense, que saíra do estado de apatia para reagir aos séculos de atrocidades, nos quais teve sua identidade perdida em decorrência do assalto colonial.

Na verdade, apesar desse destaque, segundo a opinião de Márcio Souza, a Cabanagem não era composta apenas pelas camadas populares, mas, também pelos proprietários brasileiros, dos quais, aliás, ela se originara, pois estes buscavam o poder, continuamente ocupado pelas oligarquias portuguesas. Só depois é que passou às “camadas mais recalcadas da alma regional, para finalmente atingir o cerne indígena [...] onde não havia mais sequer possibilidade de diálogo” (SOUZA, 2009, p.212). Nesse nível, entretanto, o autor é bastante enfático ao dizer que não existia ligação com qualquer tipo de modelo político. Mas o que

seria, então, o desejo, subjacente à Cabanagem, de fazer o Grão-Pará independente da metrópole?

De fato, tratava-se de um projeto político, mas que, conforme Souza, estava sujeito aos líderes da revolta para ter continuidade e ser endossado pelo povo. Com isso, o intelectual sugere que a busca pelo sonho de ver o Grão-Pará livre dependia exclusivamente da presença dos líderes políticos e que, na ausência destes, o projeto perdia seu foco, podendo inclusive desintegrar-se por completo, o que de fato veio a acontecer. Os cabanos que, ainda segundo Souza, por si mesmos, “jamais apresentaram um projeto político, um modelo de sociedade, ou um programa de reformas sociais” (SOUZA, 2009, p.227), ficaram desorientados ao se verem sem seus líderes: sem Felipe Patroni, que fora deportado, sem Félix Malcher, que fora assassinado, mas, acima de tudo, sem Batista Campos, morto em consequência de um ferimento. Assim, sem as principais referências das lideranças que possuíam o projeto de independência do Grão-Pará dissipou-se e, como bem disse o narrador de *Lealdade* em suas reflexões, “não poderia ser diferente, porque assim é quando uma nação gora na gema, nem derrotada, nem dominada, simplesmente falhada”. (SOUZA, 2004, p.222)

O destaque à Cabanagem segundo o viés histórico possibilitou-nos algumas importantes observações a seu respeito. Em primeiro lugar, conscientizamo-nos da complexidade e da importância que ela teve para a história da Amazônia e mesmo do Brasil, pois demonstrou o vigor da população em se defender dos projetos, principalmente militares, que se lhes tentava impor a todo custo.

Além disso, destacamos duas tendências no modo de narrar a Cabanagem: uma mais conservadora, e outra menos. O livro *Motins Políticos* está claramente ligado ao primeiro caso, pois a tensão sentida quando foi escrito, no período próximo àquele evento, somada à posição francamente elitista, de que Raiol desfrutava, fizeram com que sua obra estivesse comprometida em causar uma boa impressão aos governantes e, dessa forma, distanciava-se de quaisquer comentários que se opunham a eles e às suas atitudes em relação aos cabanos. Tanto que, no volume inicial, por exemplo, ele dedica seu trabalho a ninguém menos que D.Pedro II, o príncipe regente do então Império do Brasil, demonstrando esse favoritismo.

Do outro lado, as obras de Luís Balkar Pinheiro e de Márcio Souza, já bem distantes do calor dos acontecimentos relacionados à Cabanagem, temporalmente falando, não demonstram esse conservadorismo, tão transparente no livro de Raiol. Assim, elas sinalizaram para perspectivas mais abertas, no sentido de estarem desvinculadas do compromisso de serem bem aceitas pelos governantes. É claro que não se quer dizer, com isso, que elas são

imparciais, até porque, de acordo com o que propomos, a imparcialidade é uma característica definitivamente inatingível em qualquer narrativa, seja ela histórica ou literária.

CAPÍTULO 2

OS SELVAGENS: **ECO DA TRADIÇÃO HISTÓRICA**

2.1. Europeus e índios: a dimensão desse (des)encontro

Rios caudalosos. Árvores e frutos desconhecidos. Animais extraordinários. Eis algumas das impressões que, não raro, plasmaram cartas e narrativas dos viajantes que primeiro chegaram à Amazônia. Assim era que esta se descortinava para o mundo ocidental. O cenário exuberante, recentemente revelado, envolvia aqueles espectadores com suas belezas naturais de forma tal que eles não ficavam incólumes a isso. O relato de Cristóvão Colombo é um bom exemplo. Ele assim narra:

Aqui, os peixes são tão diferentes dos nossos, que é uma maravilha. Há alguns que são, como os galos, enfeitados das mais lindas cores do mundo: azuis, amarelos, vermelhos e de todas as cores. Outros são matizados de mil maneiras e suas cores são tão belas que não há quem não fique maravilhado e extasiado em vê-los. (*apud* TODOROV, 2003, p.33)

Somam-se a esse, outros superlativos que ele incorpora à sua fala, como, por exemplo, quando se impressiona com a viva cor da vegetação, dizendo que “as árvores ali eram tão viçosas que suas folhas deixavam de ser verdes e ficavam escuras de tanto verdejar” (*apud* TODOROV, 2003, p.33). Ante ao testemunho admirado, não seria forçado pensar que todo o exagero nele expresso, poderia remeter ao campo do inverossímil, no entanto, ele se justifica à medida que consideramos o contexto no qual foi escrito. Neste sentido, é importante notar quais as influências que Colombo e também outros viajantes à época do descobrimento receberam, afinal,

o imaginário do homem medieval estava povoado [por outro lado] (...) pelas lendas que descreviam o mundo fantástico oriental, retratado nas viagens de Marco Polo (1251-1323), nas *Maravilhas do mundo de Jehan de Mandeville* (1300-1372), na *Imago Mundi* (1410) do cardeal francês Pierre d'Ailly (1350-1420), livro de cabeceira de Cristóbal Colón (GONDIM, 1994, p.16)

E se a natureza por si só impressionava-os sobremaneira, havia outro aspecto capaz de causar-lhes ainda mais assombro: a diversidade cultural existente na Amazônia. Excetuando-se o contato que haviam tido com o Oriente, os europeus desconheciam qualquer cultura que tanto divergisse da sua. Aqui eles encontraram povos com modos de vida totalmente

diferenciados, no que diz respeito à forma de organização social, econômica e política, bem como em relação a suas crenças, tipos de moradia e outros aspectos (PONTES FILHO, 2008).

A ideia de diversidade traz consigo uma noção de plural, de variedade, aponta, enfim, para a possibilidade da diferença. É quando se descobre o outro, um processo que na Amazônia seria fundamental, além de muito violento para os que nela habitavam. Isto porque conviver em meio às diferenças culturais e aceitá-las todas com naturalidade eram desafios que os colonizadores jamais iriam superar, aliás nem sequer podiam tolerar. E de fato, apenas tolerar não bastaria, era mister respeitar e entender a natureza indígena, sem a intervenção de preconceitos. Em outras palavras,

a simples aceitação da diferença não era suficiente, nem oferecia maiores informações sobre o comportamento dos outros, ou mesmo uma explicação razoável sobre certas práticas. A tendência do pensamento europeu sempre foi de avaliação e menos de entendimento (SOUZA, 2009, p.59)

De acordo com Neide Gondim (1994), essa recusa europeia ao *outro* pode ser entendida, se vista pela ótica de que a aceitação do novo implica ter que abrir mão de antigos conceitos sobre a vida social, a religião, a economia etc., algo que era inconcebível para quem vinha do Velho Continente. Por isso, a mesma autora diz que “reconhecer naquele imenso território o novo, em certa medida significou o reconhecimento da decrepitude do velho; daí as resistências psicológicas e culturais” (GONDIM, 1994, p.38). A impossibilidade da coexistência amistosa de ambas as culturas era um dilema irreconciliável. Haveria, então, para o índio alguma esperança de ter sua alteridade reconhecida e/ou respeitada? O tempo mostrou que não. Ela fora sequestrada e o resgate lhe custaria um alto preço. Um preço de muito sangue derramado.

No bojo de todo o forte impacto entre as duas civilizações, podemos destacar um duplo movimento. Primeiro o de rejeição da cultura indígena, em que esta era considerada como totalmente “inadequada”. Afinal de contas, era a cultura de povos que

não se encaixavam nos pressupostos universalizantes, porque desdenhavam o ouro, comiam parentes e inimigos, não tinham nenhuma religião estruturada nem uma sociedade estribada em preceitos morais naturais ou oriundos de leis estabelecidas, eram capazes de fazer jejuns tão demorados como os santos eremitas dos desertos, contentavam-se com trapos de pano

em troca de algumas dezenas de paneiros de farinha, multilavam o corpo alargando o lóbulo da orelha ou perfurando o nariz, escurecendo e afiando os dentes, achatando a cabeça dos recém-nascidos. (GONDIM, 1994, p.111)

Ao mesmo tempo, ocorria o movimento que negava a existência dessa cultura, e o índio era, assim, visto como uma tábula rasa, um ser destituído de qualquer organização social, religiosa ou linguística, características naturais de um povo. Em *A Conquista da América*, Tzvetan Todorov (2003) assinala que nos escritos de Colombo é possível verificar essa concepção:

Fisicamente nus, os índios também são, na opinião de Colombo, desprovidos de qualquer propriedade cultural: caracterizam-se, de certo modo, pela ausência de costumes, ritos e religião; [...] são “[gentes] muitos pacíficas e medrosas, nuas, sem armas e sem leis [...] não são de nenhuma seita” (TODOROV, 2003, p.49)

Em relação a ambos os casos, silenciando-se ou desconhecendo-se a existência da cultura indígena, a reação do europeu seria apenas uma: impor seus próprios valores, sobretudo os cristãos.

Para além de ser uma mera reação instintiva dos europeus ante o inusitado, a imposição do Cristianismo sobre os índios fazia parte do sistema de propagação da empresa colonial portuguesa e seus interesses. Durante o processo de conquista da Amazônia não é rara a relação entre a Igreja e o conquistador português¹:

Entre os prós e os contras da ação religiosa na Amazônia, há sempre uma referência à Igreja como a agência cultural predominante do processo de colonização. Na Amazônia, especialmente, o clero foi o primeiro difusor do pensamento europeu sobre as terras e as gentes.(SILVA, 1996, p.84)

O governo lusitano solicitou várias vezes o apoio de missionários na difusão do projeto colonial para a região. Isto porque considerava a ajuda dos religiosos uma poderosa

¹ Tal relação não foi sempre homogênea, havendo momentos e movimentos em que a Igreja e a Coroa são opositoras e/ou colaboradoras uma da outra (SILVA, 1996).

arma a seu favor, pois ela possibilitaria a unificação cultural da colônia à metrópole através da prática de uma única religião (com base na máxima *Cuius regio, illius et religio*²). Por isso é possível notar que a religião desempenhou um papel fundamental na exploração colonial.

No ensaio *A Expressão Amazonense*, Márcio Souza diz que “os portugueses, mais do que os espanhóis, souberam manipular o cristianismo como uma ideologia do mercantilismo” (SOUZA, 2003, p.64). Corroborando tal opinião, Pontes Filho acredita que “as ordens religiosas atuaram como ‘pacificadoras’ e ‘evangelizadoras’ dos índios e também como *gestoras a serviço do mercantilismo lusitano*” (PONTES FILHO, 2008, p.52, grifo nosso). Assim, à medida que a catequese era levada a efeito, firmavam-se igualmente os interesses maiores do estamento mercantil português, do qual a instalação do regime escravista era uma expressão (PAIVA, 1982).

A Amazônia era, enfim, o palco de um jogo de interesses que atuava contra ela. O mercantilismo, bem como o cristianismo português, entrou em cena para impor aos povos originários todo um sistema de valores, crenças e padrões diametralmente opostos ao que estes conheciam e/ou adotavam até então.

O processo de conquista lusa no Além-mar avançava contando com o apoio que a Igreja provia. Desse modo, à medida que a fé cristã se propagava, o poderio de Portugal também aumentava. Enfim, era mister *Dilatar a Fé e o Império*, um lema que, teve bastante importância na história das conquistas de Portugal e por isso não foi ignorado por sua literatura. Podemos perceber como tal característica desenvolve-se no cenário português através do poema épico *Os Lusíadas*, de Luís de Camões (dado à luz em 1572) que, já nos primeiros versos, demonstra claramente essa influência:

*E entre gente remota edificaram
Novo Reino, que tanto sublimaram;*

*E também as memórias gloriosas
Daqueles Reis que foram dilatando
A Fé e o Império, e as terras viciosas
De África e de Ásia andaram devastando (CAMÕES, 2000, p.15, grifos
nossos)*

² Expressão de origem latina cujo significado é “o dono da região é igualmente dono da religião nela praticada” (HOONAERT, 1990,p.56).

De acordo com Hernani Cidade, para quem *Os Lusíadas* funciona como síntese da literatura de expansão, o poema de Camões exalta os heróis que “por mares nunca de antes navegados, passaram inda além da Taprobana, dilatando não só o Império, senão também a Fé” (CIDADE, 1963, p.327), enfrentando, por esse propósito, os mais diversos perigos.

Como afirma Caldas, “a cristianização e a conquista [funcionaram] como duas estratégias distintas, porém complementares, de servir tanto a Deus como ao Rei” (CALDAS, 2007, p.110). Desse modo, a Coroa Lusitana consolidava e assegurava seu poderio (inclusive financeiramente falando) quer na Península Ibérica, dada a ameaça de perder esse território para os mouros, entre os séculos VIII e XIV, quer em outras terras que posteriormente veio a conquistar. Souza (2007) destaca que

nos grandes épicos ibéricos, sobretudo em Camões, cada similitude da empresa mercantil lusitana vinha alojar-se no interior da vasta relação de conjunto da filosofia expansionista da Renascença. O épico estava sedimentado exatamente na justa necessidade de evangelização e sementeira do cristianismo, empresa que portugueses e espanhóis estavam determinados a realizar nos mundos descobertos. (SOUZA, 2004, p.73)

Na opinião do autor, o épico de Camões trazia em si a nítida herança mercantilista proveniente da Renascença, além da necessidade de se espalhar a semente do evangelho. Toda essa tensão, por sua vez, veio instalar-se na literatura, pois, como atesta o texto camoniano, a expansão da fé e do Império era uma tarefa honrosa, inclusive também cumprida com extrema intrepidez e fervor:

Os Cavaleiros tende em *muita estima*,
Pois com seu sangue intrépido e fervente
Estendem não somente a Lei de cima,
Mas inda vosso *Império preminente*. (CAMÕES, 2000, p.275, *grifos nossos*)

A chamada literatura informativa, composta por relatos e crônicas sobre a colônia, produzida nos primeiros séculos, também é prenhe de aspectos da política expansionista portuguesa. Tomemos como exemplo a *Carta*, de Pero Vaz de Caminha. Na superfície da linguagem, a fauna e a flora são exaltadas, apontando para o valor das riquezas naturais, que

podiam ser exploradas e, com isso, produzir lucros para a Metrópole (interesse comercial próprio do expansionismo luso). No entanto, essa tendência desenvolve-se de modo mais evidente no plano do conteúdo à medida que os habitantes da região, isto é, os povos indígenas, figuram como seres simples e ingênuos, dotados de uma inocência tal,

que se homem os entendesse, e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não tem, nem entendem nenhuma crença. E portanto, se os degredados, que aqui hão de ficar, aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, à qual praza a nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. (CAMINHA, 2007, p.71)

No livro *Estampas do imaginário: literatura, história e identidade cultural*, Eneida Cunha dedica um capítulo para tratar especificamente sobre “a Fé, o Império e as terras viciosas”. Acerca disso, a autora faz importantes observações, entre elas a de que, “entre os textos histórico-informativos e *Os Lusíadas*, existe a óbvia afinidade das vontades: dilatar as fronteiras da Fé e do Império lusitano” (CUNHA, 2006, p.53)

Tentando trilhar os mesmos caminhos da famosa criação de Camões, o poema épico *Muhuraida ou o triunfo da fé*, da pena de Henrique João Wilkens, também abraça o dito lema expansionista. Escrita no ano de 1785, essa obra de Wilkens é considerada o marco inicial da literatura no Amazonas.

O subtítulo “ou o triunfo da fé” mostra, desde o princípio, o cunho religioso, nem de longe encoberto, que esse texto possui. Eis um ponto que distancia o poema de Camões e o de Wilkens: a questão do conteúdo. Enquanto o primeiro, seguindo os moldes da narrativa épica, tratava “sobre um fato bélico grandioso, historicamente acontecido” (D’ONOFRIO, 2007, p.99), o segundo, enfatiza bastante a questão da religiosidade, que perpassa a *Muhuraida* como um todo. É verdade que Camões traz, em seu texto, uma certa dose de cristianismo, no entanto, entrelaça-a a alguns elementos mitológicos, até por ser este um recurso literário, formando, logo, uma mescla de religiões temporal e espacialmente distantes entre si.

De acordo com este último poema, é possível notar como os portugueses, fiados na esperança da bênção divina, se empenhavam, para conquistar metas definidas, entre as quais estava a de *honrar a Deus, exaltar e propagar a Fé* e alargar os *domínios dos Soberanos*. No prólogo, lemos sobre a

grande e bem fundamentada esperança de todos, que Deus abençoaria esta grande obra, para se conseguir completamente os louváveis, interessantes fins propostos, que são a maior honra e glória de Deus; a exaltação e propagação da Santa Fé Católica Romana; a conversão de imensa multidão de Gentios; a salvação das suas Almas; O interessantíssimo adiantamento da população do Estado do Pará, e Domínios de Sua Majestade Fidelíssima, nossa Augusta Soberana (WILKENS, 1993, p.95)

As páginas da literatura de Wilkens reproduziam tão somente um conteúdo da própria realidade, uma vez que a dilatação da Fé e do Império foi disseminada na Amazônia durante o período colonial. A Corte de Portugal, ciosa da necessidade de articular seu plano expansionista no novo território, entendeu serem os missionários elementos úteis para a instrumentalização do referido plano, dando-lhes, logo, a responsabilidade de divulgar aquele lema. Dessa forma, eles conquistariam mais súditos para o serviço de Deus e do Rei (HOONAERT, 1990). Fazendo isto, eles não só agiriam no sentido de “salvar” aquelas almas anunciando-lhes o evangelho, pois, de acordo com o pensamento cristão, elas estavam “perdidas” na escuridão de um mundo que ignorava a existência do Criador; como também atuariam no sentido de “civilizar” os índios, isto é, fazer com que eles deixassem seus costumes, tidos como “bárbaros”.

Todos esses esforços estavam, em última análise, ligados a um fim comum, qual seja, o de promover relações amistosas com os índios. Conforme Hoonert (1990), esse era, em tese, o projeto régio porém, em termos de realidade, ele tomou rumos bem diferentes. Para a construção e manutenção do Império (baseadas na coleta e exportação das drogas-do-sertão), necessitava-se de mão-de-obra, a qual, na concepção portuguesa, só podia ser obtida a partir do trabalho escravo do índio – o que fazia cair por terra qualquer projeto de relação amigável com ele (PONTES FILHO, 2008).

Assim, os portugueses, movidos por uma ambição desenfreada, tentavam inserir os índios numa empresa econômica extrativista (SOUZA, 2009), que lhes era totalmente desconhecida (tomando por base a economia de subsistência amplamente praticada por eles), fosse através da força da ideologia cristã, fosse também, e não raro, através da força física propriamente dita. O produto de tudo isso era que a colônia amargava sob uma realidade onde se tentava reprimir as conotações indígenas e “revestir o índio totalmente da roupagem portuguesa e ‘cristã’.” (HOONAERT, 1990, p.183)

2.2. Catequese e colonização em *Os Selvagens*

Tecemos até aqui considerações sobre o cristianismo a fim de relacioná-las e aplicá-las ao romance *Os Selvagens*, que integra a literatura amazonense. Pretendemos mostrar, a partir dessa obra, publicada por Francisco Gomes de Amorim em 1875³, como o cristianismo, importado do pensamento europeu e principalmente luso, repercutiu profundamente sobre o universo indígena, transmutando seus valores em todas as dimensões, sejam elas culturais, econômicas, religiosas etc.

No romance, a ação catequética acontece por meio de Manuel Félix, um padre de origem portuguesa que desenvolvia missões nas proximidades de Santarém. A narrativa conta que em certa ocasião, ao deslocar-se para uma aldeia, o religioso perdeu-se na mata sem poder encontrar o caminho de volta. Dias depois, ele foi encontrado pelos mundurucus, os quais o levaram para ser sacrificado. Prestes a ver o seu fim, Félix rogava pela conversão dos seus algozes quando, movidos pela curiosidade ao ver um objeto que o padre trazia ao pescoço, os mundurucus interromperam o ritual. E como por uma “milagrosa” obra da parte de Deus, converteram-se todos, a começar pelo próprio cacique, ao catolicismo, depois de terem apenas tocado a imagem divina no crucifixo. Era a porta de entrada para que o universo cristão penetrasse efetivamente entre eles.

O padre passa, então, a combater sumariamente todas as práticas originárias dos índios, o que os leva, por conseguinte, a assumirem uma identidade própria do europeu/cristão. Com isso, eles morrem culturalmente, como é o caso do personagem Goataçara, ou mesmo fisicamente, no caso de Porangaba, pois ela, por preferir seguir a recomendação bíblica aprendida, qual seja, a de submeter-se a seu esposo por amor, é por ele desprezada, e em seguida, assassinada.

Manuel Félix, tal qual os demais missionários que chegavam à Amazônia e penetravam suas matas, cria que os índios eram povos pagãos e bárbaros. Até porque, vale ressaltar, já se encontravam influenciados pela mentalidade comumente veiculada à época. Havia por parte da Metrópole e das próprias autoridades locais, uma caricatura do índio, na qual ele era apresentado como bruto e selvagem. Essa visão ficou registrada inclusive nos documentos régios, onde havia recomendações aos missionários no sentido de que

³ O livro teve sua primeira edição em 1875, por isso é assim citado aqui, a fim de situar melhor o leitor, no entanto, ao longo deste trabalho, utilizo apenas a edição de 2004. Assim, sempre que me referir à obra, entenda-se que se trata da última edição, e então, doravante não será incluído o ano, apenas a página.

penetrassem os sertões fazendo neles as “residências necessárias convenientes, levantando igrejas para cultivarem os ditos índios na fé e conservarem nela e para que vivam com a *decência cristã* e deixem seus *bárbaros costumes*” (HOONAERT, 1990 , p.153, *grifo nosso*)

À medida que os missionários aumentavam o contato com o índio e suas práticas cotidianas, persuadiam-se ainda mais de que viam ali a nítida expressão da completa barbárie e das trevas pagãs dominantes, dado o modo de vida inusitado para eles. Eis as marcas do pensamento profundamente arraigado aos preceitos cristãos que traziam e, assim, partindo

do pressuposto de que os índios viviam dominados por “costumes bárbaros e pagãos”, os missionários se julgavam no dever de afastá-los desses costumes e fazê-los adquirir os “costumes cristãos”. (HOONAERT, 1990, p.188)

O mesmo pensamento parece ser uma tendência demonstrada n’*Os Selvagens*. Por diversas vezes, encontramos trechos em que o narrador se mostra aterrorizado com as ações do índio, como na festa de aclamação do novo chefe mundurucu, registrada nos seguintes termos:

Espantosas festas, que os índios denominam puracés (bailes), sucederam [...] Duraram por espaço de três meses os banquetes, *orgias monstruosas*, em que se comiam indiferentemente as carnes moqueadas dos inimigos e as das antas e veados, antecipadamente caçadas para se misturarem com as outras naqueles festins *bárbaros*! Os vinhos de aipim, de milho, de caju e de outros frutos promoviam a *embriaguez* de homens e mulheres, que é o *vício mais dominante* dos índios. Por espaço de noventa dias representaram-se entre aqueles *selvagens espetáculos hediondos de gula e luxúria*. [...] A maioria dançava até cair extenuada; alguns *travavam lutas*, que só terminavam com a morte; outros *suicidavam-se* por meio dos mais horrendos excessos! (AMORIM, p.35, *grifos nossos*)

A cena capturada pelo narrador não passava de uma cerimônia comum aos mundurucus, logo, não representava algo “errado”, se se tomar por base o fato de que fazia parte de sua tradição. Entretanto, ao ler o texto, não há como não perceber que ele expressa um tom de censura ao comportamento visto ali, o que fica claro com os termos empregados: “espantosas festas”, “orgias monstruosas”, “festins bárbaros” etc.

A maneira como o rito indígena é interpretado pelo narrador justifica-se na perspectiva por ele assumida. No texto, tal perspectiva pode ser identificada através das escolhas linguísticas, evidentes nas expressões que acabamos de destacar. Toda palavra, não podemos ignorar, está carregada de sentido e, como diz Maria Aparecida Baccega (2007), nela é que “está a manifestação do sistema de valores, da ideologia, constituída e em constituição” (BACCEGA, 2007,p.49). Quando vemos o índio ficcionalizado no romance, vemo-lo sob as lentes de um narrador aferrado a valores cristãos dos quais não consegue desvencilhar-se, de tal modo que valores alheios tornam-se para ele indiferentes.

Assim, o sistema de vida e pensamento tribal é desqualificado, porque os princípios cristãos, inerentes ao narrador e tomados sempre como referenciais, são considerados como “melhores” ou mais “adequados”. Neste ponto, retomamos as primeiras considerações deste capítulo, referindo-nos à ideia de diversidade. Os europeus de modo geral não souberam (ou não quiseram) respeitar o novo, que se traduzia em povos de hábitos tão diversos dos seus. Pelo contrário, eles os subestimaram, de vez que se pretendiam superiores. O ato de se valorizar apenas a sua concepção em detrimento de outra é um fenômeno conhecido como etnocentrismo e, consiste basicamente

em uma visão do mundo onde nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através de nossos próprios valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência. No plano intelectual, pode ser visto como a dificuldade de pensarmos a diferença; no plano afetivo, como sentimentos de estranheza, medo, hostilidade etc. (ROCHA, 1998, p.5)

Pelo que lemos na definição acima, é possível entender que o etnocentrismo foi, então, um fenômeno que ocupou o cerne da colonização lusa na Amazônia, uma vez que os portugueses impuseram como certa sua visão de mundo. Os valores cristãos, por eles trazidos, foram à força estabelecidos entre os autóctones mesmo lhes sendo totalmente estranhos. Afinal, era mister tocar “com a graça divina aqueles desgraçados índios” (AMORIM, p.43).

Uma vez convertidos os mundurucus, por pura vontade e obra de Manuel Félix – é bom frisar – como seriam os “neófitos” (como o padre costumava referir-se aos índios convertidos) introduzidos nas verdades cristãs? Como explicar àqueles “bárbaros” que cristãos não andam nus? Logo a eles, que ignoravam a “importância” de se usar qualquer tipo de vestimenta? “Como encaixar-lhes no cérebro a opinião de que o vestuário é a maior glória

dos povos cultos, e um par de calças o mais significativo triunfo obtido pela civilização sobre a barbárie?!” (AMORIM, p.47-48). O velho padre divagava em seus pensamentos, avaliando as dificuldades no plano de espalhar a doutrina cristã entre os mundurucus.

Sem dúvida, a nudez foi um dos primeiros entraves diante dos quais Manuel Félix, assim como outros religiosos aqui chegados, deparou-se. Segundo Hoonert,

o costume que de início chocava os missionários era a nudez dos índios. Era considerada como causa e expressão de uma forte ‘sensualidade’ congênita aos povos indígenas. Daí ser preciso vesti-los para, assim, andarem como os cristãos portugueses (HOONERT, 1990, p.188).

Se tivéssemos de traçar um quadro de similitudes entre os primeiros registros feitos sobre a Amazônia, a reação (de espanto) frente à nudez dos índios provavelmente seria um aspecto recorrente em muitos deles, senão em todos. Isto porque não apenas missionários, mas também viajantes e demais conquistadores de diferentes origens que por aqui passaram, desconheciam qualquer hábito parecido com esse que viam em terras amazônicas. Orellana, Pinzón, Vázquez, Alexandre Ferreira, Antônio Vieira. Todos estavam imersos em universo simbólico extremamente distinto do que encontraram no Novo Mundo. Um universo que os levava a interpretar, por exemplo, a nudez dos índios como causa e expressão de uma sensualidade que lhes era inerente e logo, o que viam,

assombrados, era o que parecia ser uma humanidade edênica, anterior à que havia sido expulsa do Paraíso. [...] nenhuma inocência abrandaria sequer a sanha com que os invasores se lançavam sobre o gentio, prontos a subjugar-los [...] Para os índios que ali estavam, nus na praia, o mundo era um luxo de se viver [...] Na sua concepção sábia e singela, a vida era dádiva de deuses bons, que lhes doaram esplêndidos corpos, bons de andar, de correr, de nadar, de dançar, de lutar. Os recém-chegados eram gente prática, experimentada, sofrida, ciente de suas culpas oriundas do pecado de Adão, predispostos à virtude, com clara noção dos horrores do pecado e da perdição eterna. Os índios nada sabiam disso. Eram, a seu modo, inocentes, confiantes, sem qualquer concepção vicária (RIBEIRO, 1995, p.44,45)

As considerações feitas por Darcy Ribeiro no livro *O Povo Brasileiro* (1995) vêm ao encontro do que queremos destacar n’*Os Selvagens*. Em meio à singeleza de seu dia-a-dia, os

mundurucus, no romance, representação metonímica dos índios, eram, conforme o texto acima, *a seu modo* inocentes, e levavam a vida sem as inquietações que Manuel Félix – por sua vez, representação metonímica dos colonizadores e demais “recém-chegados”, como os chama o antropólogo brasileiro – esboçava a respeito do pecado e da perdição eterna, por exemplo.

No romance uma cena que evidencia bem esse choque de preocupações aconteceu logo depois da conversão dos mundurucus. O padre precisou regressar à região de Sipotuba, onde morava. Na ocasião, foram também à aldeia, o cacique Pangip-Hu, a jovem Flor de Cajueiro, além de cinquenta outros guerreiros, todos seminus. Tal fato causava no religioso extremo desconforto, já que, na sua opinião, essa atitude era

demasiado primitiva, entre pessoas já mais afastadas e esquecidas dos usos e costumes paradisíacos; mas foi-lhe impossível fazer entender a Pangip-Hu, que nem ele nem os seus companheiros estavam em termos de se lhes poder dar publicidade em terras habitadas por cristãos [...] como conseguiria persuadir aqueles valentes, que se tinham na conta de perfeitos e completos em tudo, de que deveriam esconder melhor as suas belas formas, causas do seu mais justificado amor-próprio, e disfarçar as elegâncias de que mais se desvaneciam, para entrar no povoado?! (AMORIM, p.47)

Andar nu era, por assim dizer, apenas mais um hábito natural no cotidiano daqueles índios. O uso ou não de vestimentas, a vida no Além e demais conceitos dessa natureza, de fato, eram preocupações às quais eles estavam totalmente alheios. Tal fato, no entanto, era alvo do profundo repúdio de Félix:

a eles [os índios], que consideram como felicidade suprema o não terem o trabalho de se despir nem vestir, para nenhum ato da vida; [...] que se untam com óleo de palmeiras, para que os inimigos não lhes achem pega; que têm como a mais garbosa galantaria deste mundo mostrar o desempenho do corpo, nas atitudes pitorescas das suas danças guerreiras, semelhantes às pírricas antigas?! Absurdo. (AMORIM, p.48)

É interessante notar que Félix não fala apenas contra a nudez dos índios, mas também em relação ao homem do período clássico, sobre o qual vale aqui fazermos alguns comentários. Como se sabe, na Antiguidade, os gregos faziam do corpo objeto de culto,

havendo por parte deles uma intensa preocupação em mantê-lo perfeito, física e intelectualmente. Daí surgiu a importância da prática esportiva, que transcendia a aspecto da estética e chegava a ser em último caso, uma questão política, pois, como afirma Mário Giordani (1972), essa glorificação do vigor humano simbolizava o espírito de autoconfiança sustentado pelo grego diante da ameaça bárbara.

Se considerarmos que o desejo de competir e testar sua força, habilidade e rapidez é uma característica intrínseca ao homem, nos jogos olímpicos, então, os gregos estariam esboçando algo que lhes era natural, além, é claro, de alcançarem, com isso, o aperfeiçoamento corpóreo, de tanto valor para eles.

Como qualquer outra competição, os jogos exigiam bastante preparo. Os atletas submetiam-se a uma série de requisitos que ia de meses de treinamento a diversas aulas teóricas sobre os jogos e até massagens com óleos, antes de entrarem no estádio (GIORDANI, 1972). O resultado de tanto esmero e disciplina era demonstrado através do belo e saudável corpo que o grego expunha durante sua atuação em Olímpia, pois, como forma de manifestar a virilidade, a força e a coragem obrigatórias a um cidadão heleno, eles concorriam nus (ROCHA, 2008).

Falando-se na nudez, voltemos agora à cena do romance, em que Félix menciona as danças de guerra mundurucus. Elas são comparadas às pírricas gregas, danças guerreiras e competitivas usadas na educação e na preparação militar helênica (HOUAISS, 2009). Em ambas, deixava-se em evidência o “desempenho do corpo” e por causa disso, eram inaceitáveis para o padre, um absurdo, como dizia. A partir daí, pensou

vagamente no que seriam Alcides vestidos e os jogos olímpicos por homens de sobrecasaca, e estremeceu por não se ter lembrado nunca de que o belo na arte era incompatível com o pudor. (AMORIM, p.48)

Dentre as várias explicações diferentes sobre a origem dos jogos olímpicos, uma delas aponta que Hércules foi o primeiro a instaurar a competição, o que por si só não parece ser obra do acaso, já que ele é o símbolo da força (KURY, 2001), tão celebrada durante as competições. Félix não ignorava esse fato, tanto é que, ao lembrar-se dos jogos olímpicos e de seu criador, Hércules (semideus representante da força na mitologia greco-latina), o missionário abalou-se com a constatação da disparidade entre os conceitos de beleza e pudor na arte.

O belo clássico, como sabemos, estava muito ligado ao ideal de perfeição que, na arte grega, exprimiu-se na busca pela proporção e simetria presentes na natureza. Demonstrando a repercussão de tal tendência, os artistas representavam em suas obras, não o colossal, mas as formas humanas aperfeiçoadas à base da prática de exercícios físicos. Na escultura, esse aspecto do espírito grego reflete-se em um de seus mais frequentes temas de inspiração: a figura do atleta (GIORDANI, 1972). Um exemplo disso é o *Discóbolo*, obra que data do século V, sendo bastante conhecida até os dias de hoje.

Ao idealizar a estátua do lançador de discos, Míron buscava retratar perfeitamente a estrutura máscula do corpo. E de certa forma, se consideradas as minúcias que se encerram nessa escultura, a partir de todos os movimentos de músculos e tendões envolvidos na ação do atleta, podemos dizer que ele alcançou seu alvo, consagrando-se, por conseguinte como um vulto imortal da arte grega (GIORDANI, 1972). A ênfase que se dava à observação direta dos corpos nus demonstra uma preocupação antiga na arte, pois, segundo Sophia Andresen (s/d),

desde o início, o escultor grego, fundamentalmente, coloca-se não em frente de um homem vestido com armadura de guerreiro ou vestes de escravo, sacerdote ou príncipe mas em frente da nudez do homem em si. (ANDRESEN, s/d, p.5)

Lembrar essa tradição corrente na Antiguidade Clássica era suficiente para que Manuel Félix se escandalizasse profundamente com a exposição do corpo, a qual, na sua opinião, era motivada apenas por “pura ostentação e vaidade”. Indagava, então, de si mesmo, “para que servem as estátuas gregas e romanas? [...] escândalos do paganismo! Horrores e brutezas de materialistas!” (AMORIM, p.48).

Durante toda a narrativa, o padre é apresentado como alguém que ignora qualquer valor da vida que não fosse o de cumprir a vontade divina; como um ser tão iluminado por Deus, que aceitaria até seu martírio, se preciso fosse, em troca da salvação dos índios. Essas e outras características que lhe são frequentemente atribuídas fazem dele um personagem bastante estereotipado e que transcende os limites da verossimilhança, por possuir apenas virtudes incontáveis do cristianismo. Porém, em meio a esse momento de contradição por que passou Manuel Félix, percebemos que a linearidade de seu perfil inverossímil se quebra, à medida que ele é dotado de feições próprias a um personagem denso. Esta é talvez a única ocasião em que a imagem de exímio e abnegado discípulo de Cristo, até então sempre

vinculada ao padre, sofre fissuras que o aproximam, enfim, de uma aparência mais semelhante à realidade.

Após ter considerado o nu como uma escandalosa demonstração pagã, ele entra em conflito com essa ideia, pensando que talvez fosse verdadeira, e, a partir daí, começa a ter várias alucinações, tal era o impacto que lhe causaram aqueles pensamentos. Ele imagina que

o sublime só existe na natureza.. A natureza é isto! Santo nome de Deus! Todos nascem assim... Ai! a minha cabeça! E o pecado de Adão?! Foi ele que fez cair dos olhos dos nossos primeiros pais a venda da inocência! Estou fresco padre com as minhas reflexões! São os sessenta, que me batem à porta! (AMORIM, p.48).

Félix carregava – como diria Darcy Ribeiro – as *culpas oriundas do pecado de Adão*, e por causa disso, um grande conflito apoderou-se dele, o que o texto comprova claramente. Ao refletir que o sublime está na natureza, e que a ela, estaria sujeito enquanto homem natural, ele entra em choque: apercebe-se de sua sexualidade (revelada pela nudez) e, como achasse que estava cometendo pecado, tenta, ao mesmo tempo, reprimi-la. Se assim não fosse, a narrativa não diria que “o santo velho entrou a pedir mentalmente perdão a Deus dos seus estranhos devaneios” (AMORIM, p.48), demonstrando toda a conturbação de seu espírito, por considerar que havia pecado.

Mas na Grécia antiga não se pensava dessa forma, até porque, lá, o corpo “era considerado neutro em relação à sexualidade, posto que o homem grego não conhecia o conceito de pecado sexual, tal como formulado pela teologia cristã” (GOMES, 2006, p. 4). Entretanto, para o padre, assim como para os cristãos de modo geral, a nudez foi e é tradicionalmente vista sob conotação negativa.

Ao longo da história do cristianismo, a nudez tem sido apontada frequentemente como algo indecoroso. Essa tradição remonta ao período edênico. Segundo a Bíblia, no princípio, Adão e Eva habitavam no Paraíso, relacionando-se harmoniosamente com Deus. Entretanto, a harmonia foi rompida assim que desobedeceram à ordem divina e comeram da árvore do conhecimento do bem e do mal.

Partindo desse pressuposto, é possível entender por que o povo lusitano, e como tal, Manuel Félix, deparando-se com a nudez física dos índios, viu nela também uma nudez espiritual, passando a vesti-los de conceitos cristãos, para que, assim, pudessem andar de forma “pudica”. Desse modo, os portugueses iam preenchendo as “páginas em branco” que os

nativos lhes pareciam ser, culturalmente falando. Esta seria a solução para religar a Deus os homens que eles consideravam “selvagens nus e com poucos merecimentos, o outro, o reverso da humanidade, que estavam no limbo da luz divina” (SOUZA, 2003, p.64).

Após o desabrochar da flor celeste e o raiar da nova aurora – metáforas utilizadas por Francisco Amorim para indicar a conversão dos mundurucus – impunha-se a necessidade de apresentar a estes as verdades católicas o quanto antes. Urgia fazê-los abandonar totalmente a idolatria que,

no olhar dos colonizadores, como o diabo, estaria em toda a parte: nos sacrifícios humanos, nas práticas antropofágicas, no culto de estátuas, na divinização de rochas e fenômenos naturais, no canto, na dança, na música. Os missionários e eclesiásticos, em geral, em quase tudo veriam a idolatria diabólica com que estavam habituados a conviver no seu universo cultural. (VAINFAS, 1995, p.26).

Desde então, a “indianidade” – termo emprestado de *A expressão Amazonense* (2003) – estaria sempre na iminência de se extinguir, o que, em princípio, implicaria no desaparecimento das identidades étnicas milenares dos povos da Amazônia.

Ideia semelhante a essa encontra-se em *Os Índios e a Civilização*, pois, para Ribeiro (1985), o impacto da civilização ocasionou grandes transfigurações étnicas das sociedades tribais que habitavam o espaço amazônico. Conforme o autor, isto apenas se tornou possível “pela desindianização forçada dos índios e pela desafricanização do negro, que, despojados de sua identidade, se vêem condenados a inventar uma nova etnicidade englobadora de todos eles” (RIBEIRO, 1995, p.448). Em decorrência disso, tais grupos perderam “a sua cara”, vítimas de um etnocídio radical. Tal foi o trágico destino dos mundurucus, ficcionalizado em *Os Selvagens*.

O primeiro grande obstáculo diante do qual Manuel Félix se encontrou, para levar a efeito a obra de catequização, foi o desconhecimento da língua mundurucu. Mas o dilema não tardou a ser dirimido. Flor de Cajueiro, uma mundurucu prometida em casamento ao cacique Pangip-Hu, foi levada por Félix para a missão mais próxima a fim de ser educada nos mistérios da doutrina de Cristo. O padre ponderava consigo mesmo que assim ela seria usada como um instrumento de Deus para “salvar” os outros, à medida que poderia difundir a catequese em sua própria tribo. O plano, habilmente traçado, de fato se cumpriu.

Depois de aproximadamente dois anos, a jovem retornou à tribo. Encontrava-se agora, segundo o padre, “melhorada”, o que consistia basicamente em ser versada no português e nas verdades do cristianismo.

Desde o primeiro momento em que chegou, ela atendia apenas por Maria. Onde se teriam perdido as raízes indígenas de Flor de Cajueiro? Eis uma pergunta que se impõe conforme adentramos o universo ficcional de *Os Selvagens*. Negando não apenas seu nome, mas, suas crenças, seus deuses, ela assume, enfim, uma nova identidade, totalmente diversa da que originalmente tinha, em detrimento dos princípios recentemente aprendidos, e diz sem hesitar: “disse-te que já não me chamo Flor de Cajueiro; tenho o nome da mãe de Jesus” (AMORIM, p.62)

Trata-se, incontestavelmente, do discurso do branco na boca do índio. Aliás, esse parece ser um tema recorrente na literatura de feição amazônica, uma vez que o encontramos também em outras obras, dentre as quais a *Muhuraida*, de Henrique João Wilkens, e *Simá* (2003), de Lourenço da Silva Araújo Amazonas, para citar dois expressivos exemplos.

No poema épico de Wilkens, um mensageiro é enviado da parte de Deus para ajudar a promover a evangelização dos muras. O embaixador celeste – um anjo que assume a forma de um mura já falecido, possibilitando que os indígenas fossem mais facilmente convencidos por suas palavras – finda por convencer o índio, com quem fala, a aceitar o cristianismo. E assim, convertido pelo anjo, o jovem mura dirige-se a seus companheiros dizendo:

Levantai-vos! Parentes meus amados!
 Despertai de letargo tão profundo!
 Olhai, que para a empresa sois chamados,
 Que nome vos dará, já em todo mundo.
 Temidos, até agora, respeitados,
 Só fomos em desertos, bosque imundo,
 Mas já o destino quer, a nossa sorte
 Que o mundo todo admire ao mura forte.

Que crédito se alcança? Que proveito,
 De sermos vagabundos matadores? (WILKENS, 1993, p.127)

A linguagem – bastante truncada, diga-se de passagem, que o mura verbaliza – destoa completamente do que se espera e/ou imagina do vocabulário indígena. A profusão de termos pertencentes ao universo semântico do colonizador apontam claramente para a lógica mercantilista, muito presente no discurso deste. Além disso, o índio desqualifica o lugar onde

habita, ao chamar-lhe de “bosque imundo”, despreza a si e aos seus, ao atribuir-lhes a pecha de “vagabundos matadores”, e deseja tornar-se célebre (“que nome vos dará”) para além do âmbito das matas, isto é, perante a civilização, o que demonstra a inquietação com sua própria imagem perante o branco.

Algo semelhante encontra-se em *Simá*, romance da autoria de Lourenço Amazonas, cujo protagonista é o índio manau chamado Marcos. Este e Severo constituem uma só pessoa, mas tal detalhe o narrador não nos dá a conhecer claramente até o desfecho da história, embora o possamos presumir. O uso dos dois nomes é bastante simbólico, uma vez que eles engendram, ambientes distintos, e diríamos até opostos, nos quais se move o personagem Marcos/Severo: o indígena e o europeu. Cabe ainda ressaltar que, além de espaços na esfera do romance, a alternância nominal finda por designar também identificações sociais e culturais que o protagonista adota.

Inicialmente, Marcos/Severo insere-se no mundo indígena. Preserva hábitos – alimentares, por exemplo, já que pratos como o tucunaré e a tartaruga compõem sua refeição – além de ter atitudes que o identificam como índio. E de fato, ele próprio se declara: “eu tenho uma palavra, e sou indígena” (AMAZONAS, 2003, p. 32). Mas essa postura, aparentemente estável, que o manau assevera, sofre significativa mudança, cujo marco é exatamente a chegada de Régis, metonímia do elemento branco. É com o surgimento desse personagem que “a situação de estabilidade começa a ser desequilibrada” (KRUGER, 2003, p. 234). A partir de então, Marcos abandona as práticas tribais e

torna-se Severo, o plantador mais considerável do país. Semelhante conceito nada perdia de sua importância pela consideração de sua raça indígena: porque assistiam-lhe tal ou qual instrução, e polidez, que o recomendavam. Fosse embora o que tivesse sido em algum tempo, o certo é que a par do abastado plantador, força era considerar o homem honesto, delicado, leal, e sobretudo benfazejo. (AMAZONAS, 2003, p. 117)

Assim, ele passa a reger-se por padrões que a civilização, amplamente pautada em preceitos cristãos, convencionou: honestidade, lealdade, polidez etc, porque quer gozar de boa estima aos olhos dela. E, logo, “sepulta sua condição de índio manau para ser bem visto pelos portugueses instalados no mundo amazônico” (QUEIROZ, 2009, p.45), passando de “misantropo” a “filantropo”, como o próprio narrador declara. A relação binominal presente

em *Simá* (Marcos/Severo⁴), como também n' *Os Selvagens* (Flor de Cajueiro/Maria; Pangip-Hu/Manuel; Goataçara/Romualdo; e Porangaba/Gertrudes) talvez seja melhor entendida se se disser que um mesmo sujeito ficcional apresenta dois discursos diferentes: um antes e outro depois da presença civilizatória/cristã.

A mudança do nome, de Flor de Cajueiro para Maria, foi apenas o prenúncio de uma série de alterações que ela e sua tribo experimentaram, tão logo os ditames da Igreja começaram a vigorar sobre eles. De volta ao seu lugar de origem, a bela jovem deixava para trás a vergonha adâmica, tão combatida pelo padre, à medida que se mostrava “decentemente vestida à moda das índias mansas” (AMORIM, p.61), e dava esclarecimento fundamental sobre si:

já não me chamo Flor de Cajueiro; fui batizada com o nome de Maria. Aprendi a falar a língua dos brancos e dos índios mansos; sei quem é o Deus verdadeiro, e venho explicar ao chefe os mistérios desse grande Tupã (AMORIM, p. 62).

Flor de Cajueiro assume sua nova personalidade e, de acordo com o texto, podemos ver que esta, além da religião, é composta basicamente por outros elementos transplantados da cultura branca, a saber: o nome e a língua, acerca dos quais cumpre fazermos algumas colocações.

O nome, depois da conversão indígena, era uma das primeiras inquietações que ocupava a mente dos religiosos, inclusive a do próprio Félix. A mudança de nome fazia parte de um ato sagrado seguido à risca: o batismo. Conforme assinala Alfredo Bosi (1992), a catequese no Brasil dedicava-se diligentemente aos sacramentos, buscando realizá-los tão logo fosse possível, tendo em vista que eram demonstrações materiais da relação entre Deus e o homem, representados pela *água*, por exemplo, no caso de batismo; e pelos *corpos*, no caso do matrimônio, segundo conclui o teórico.

Mais que um ato sacramental, o batismo era entendido como uma profissão pública de fé. Por essa causa, ignoravam-se mesmo as circunstâncias mais hostis, como a que ocorreu em *O Guarani*, de José de Alencar. A despeito de todo o violento combate com os aimorés, D.

⁴ É importante ressaltar que, dentre os casos destacados, o indígena de *Simá* é uma exceção, já que surge desde o princípio com dois nomes ocidentais, pois já foi aculturado, sendo a mudança de nome – de Marcos para Severo – apenas um artifício que encontra para se ocultar.

Antônio sugeriu a Peri que se tornasse cristão, pois, apenas fazendo isso, ganharia um voto de confiança do pai de Cecília, para salvá-la. Como não visse outra alternativa (de se tornar um cidadão “digno de confiança”), o guarani aceitou à sugestão do português e professou-se cristão. Assim, D. Antônio, valendo-se da prerrogativa de que na hora extrema qualquer homem poderia dar o batismo, a este submeteu Peri, o qual ganhou o nome do fidalgo.

Podemos citar ainda outra obra alencariana na qual ocorre a conversão seguida do batismo e/ou mudança de nome: trata-se de *Iracema* (1991). Nesse romance, o índio Poti, tendo-se ajoelhado ante o sagrado lenho – símbolo de sua imediata conversão –, passa a ser chamado de Antônio Filipe Camarão. E como diria Antônio Paulo Graça (1998), ganha não apenas um nome de santo, mas também um rei a obedecer.

Com os mundurucus do romance de Amorim não foi diferente. Observe-se, por exemplo, o protagonista Goataçara que, depois de batizado, tal qual o padrinho, passou a chamar-se Romualdo. É bom frisar que o nome não é mero fruto do acaso, pelo contrário, devia obedecer ao critério de ser um nome português.

O significado também era um fator relevante – o que um estudo onomástico um pouco mais detalhado revelará. Romualdo quer dizer “senhor famoso”. *Senhor* remete à ideia de soberania, de posição elevada; e *famoso*, de certa forma dá ênfase ao primeiro termo, à medida que traz uma conotação de prestígio. Eis o que Félix e seu irmão, padrinho de Romualdo, tanto almejavam para ele: um futuro brilhante que se traduzisse em instrução e fama, das quais, a seus olhos, o jovem mundurucu era desprovido perante a sociedade. E isso de fato aconteceu, se se tomar por base outro romance de Amorim. Em *O Remorso Vivo* (1875), continuação d’*Os Selvagens*, Romualdo reaparece, na Europa, tendo-se tornado médico.

Uma vez que o batismo simbolizava a renúncia a antigos costumes e sequente aceitação ou incorporação de novos costumes, (daí o termo *conversão*, frequentemente utilizado neste aspecto, referindo-se à mudança de direção), ao passar pelo batismo, era como se Romualdo, aqui tomado sob a forma metonímica de seu grupo, estivesse rompendo manifestamente com os hábitos gentílicos de até então, e igualmente assumindo os hábitos e conceitos cristãos, daí por diante.

Conforme Paiva (1982), a força que incitava os indígenas ao batismo era pelo fato de o considerarem um passaporte de entrada para a sociedade portuguesa, já que esta os deixava sempre no limbo. Daí dizer-se que “mesmo que o missionário não quisesse identificar o batismo como porta para a sociedade portuguesa, era assim que os índios o percebiam” (PAIVA, 1982, p.67).

Seguindo tal raciocínio, o batismo constituía o meio de atingir um *status* – do qual o nome era um aspecto visível – de civilidade que os índios não haviam experimentado antes. Entretanto, não podemos considerar isso como via de regra, posto que nem todos os romances aqui mencionados possuem essa característica. Marcos, Peri, e Poti, embora motivados por diferentes fatores (o primeiro para dar uma vida melhor à neta, e os dois últimos para se tornarem dignos ou merecedores de honra dos cidadãos lusos) desejam, sim, ascender socialmente para lograr aceitação ante os civilizados.

O mesmo, porém, não se pode dizer a respeito de *Os Selvagens*. Ocorre que, nessa obra, diferentemente de *Simá*, *O Guarani* e *Iracema*, os mundurucus não manifestam o desejo deliberado pelo batismo. Ao contrário, o padre é quem de fato tem a ideia, aliás, quem *determina* que sejam batizados os índios, tolhendo-lhes totalmente o poder de escolha. Tratava-se, enfim, de um grande engodo, manipulado pelo colonizador, como forma de civilizar e evangelizar os índios, os quais eram, então, coagidos ao batismo, assentissem ou não com este. E assim sendo, é legítimo inferir que para os índios o batismo constituía um ato em si mesmo esvaziado de sentido, pelo menos na dimensão que naturalmente tinha para Félix e qualquer outro português. Diz Cunha (2006):

o colonizador apropria-se direta e explicitamente da terra e indireta e sub-repticiamente do corpo indígena, ao declará-lo 'morada' de uma entidade que só ele, colonizador ou catequista, conhece e controla, com a qual ele, colonizador e catequista, dialoga, mas que permanecerá para sempre inacessível e incompreensível para o índio. (CUNHA, 2006, p.72)

Não bastasse a terra, o colonizador toma posse também do corpo do índio, ditando o que deveria ou não ser feito com ele. Não mais deveria servir para ostentação qual um troféu, mas, para ser resguardado, uma vez lavado pelas regeneradoras águas batismais, como templo do Espírito Santo.

Fosse por anseios próprios ou pelo efeito coercitivo de um discurso como o de Félix, uma vez convertidos, batizados e tendo começado a manifestar novas atitudes – de vestuário, alimentação, convívio tribal etc – os índios deveriam, então, ser anistiados do limbo social a que eram relegados para gozarem do tratamento dado aos cidadãos cristãos. Engana-se quem assim pensa. Verdade é que, embora fazendo tudo isso, o índio nunca deixava de ocupar uma condição periférica, social e culturalmente. Sobre ele pairava sempre um olhar de suspeita, ainda que por vezes, em vão, se tentasse mostrar ou dizer o contrário. Seria sempre o

selvagem do qual era necessário manter distância, e como afirma Caldas, quando teoriza a respeito dos muras, “[o índio] nunca deixa de ser o temido gentio, nem mesmo quando oferece seus filhos ao batismo” (CALDAS, 2007, p.100).

É o que, de fato, acontece no romance, e isto comprovamos quando o narrador deixa escapar alguns momentos de desconfiança que se misturavam também a um (falso) regozijo pela conversão: “força é confessar, que, apesar do afeto que já lhes tinha, o missionário estava desejosíssimo de os ver pelas costas; e só respirou à vontade, quando eles se sumiram na floresta” (AMORIM, p.51)

Também na esfera religiosa isso ocorria. A exemplo dos mouros convertidos em cristãos novos, depois das Cruzadas, os índios eram sempre vistos com certa desconfiança. A igreja que emerge dos aldeamentos é vista como de “segunda classe”, marginalizada por ser uma igreja de neófitos ou cristãos-novos, e estes “não podiam, pelo direito canônico de então, ser admitidos ao sacerdócio, à vida religiosa nem a postos de administração da Igreja. Eram, em suma, ‘cristãos de segunda categoria’.” (HOONAERT, 1990,p.183)

Além dos novos nomes, a língua portuguesa era outra expressão de civilidade que os missionários tentavam inserir compulsoriamente nos índios. Tratava-se de uma determinação dos reis de Portugal a fim de conquistar mais súditos e regiões sob seu controle. A decisão régia visava interesse bem definido: de acordo com o Tratado de Madri, firmado em meados do século XVIII, as fronteiras da América Portuguesa equivaliam aos limites onde o português fosse falado (PONTES FILHO, 2008). Neste aspecto, mais do que nunca, faz todo sentido dizer como Pessoa: a pátria era a língua portuguesa.

Uma vez que a questão concentrou-se na extensão dos territórios a ficarem sob o domínio português, a Coroa não hesitou em levar à frente o projeto de lusitanizar a Amazônia, do qual fazia parte a imposição da língua portuguesa⁵. Tais eram, então, as circunstâncias nas quais se buscava fazer com que índios “mansos” e “tapuios”, catequizados – situação de Flor de Cajueiro –, “adquirissem a língua portuguesa, transformando-se em ‘índios civilizados’ e ‘caboclos’.” (FREIRE, 2004, p.248).

O aportuguesamento dos índios, além de um aspecto civilizatório, era uma condição necessária ao próprio processo de evangelização entre as tribos, considerando-se que a língua portuguesa era o meio pelo qual os missionários podiam veicular os ensinamentos do cristianismo. Portanto, pode-se dizer que no processo de civilização e evangelização dos nativos, a

⁵ A religião, os nomes e processos de exploração de produtos extraídos da Amazônia foram outros elementos impostos na colônia, segundo Pontes Filho (2008).

imposição de que soubessem e falassem o português era um interesse comum à Coroa e aos religiosos.

Ao retornar à tribo, Flor de Cajueiro estava tanto instruída na língua portuguesa quanto no cristianismo. Ela não apenas sabia o que era, por exemplo, a monogamia, quanto a defendia e vinha decidida a transmiti-la aos seus, pois diz a Pangip-Hu que ele devia ter apenas uma esposa (ela própria), dividindo ambos o mesmo tejupar. E mais: que ele não poderia ter outra esposa enquanto ela vivesse, ou seja, o divórcio estava definitivamente proibido. E a mundurucu prossegue com seu discurso:

O padre é mais sábio do que os pajés; padres não têm companheiras, porque é pecado. Maria não deve dormir noutra rede, senão na do chefe Pangip-Hu: o tio Félix diz que tu és meu esposo, perante Deus e os homens, e que o serás também conforme as leis da igreja. (AMORIM, p. 62)

É inquestionável a consciência que Flor de Cajueiro demonstra ter sobre o *pecado*. Ela sabe o que é adultério, pois diz que não devia dormir noutra rede senão na do marido (note-se que o verbo usado por ela é “dever”, exprimindo exatamente a noção de obrigação moral que atribui a si); e também o que é fornicção, pois, considerando-se que, em princípio, o celibato é para todos os não-casados, não apenas o padre deveria manter abstinência sexual, e se não o fizesse estaria pecando, mas igualmente ela e Pangip-Hu, pelo fato de não serem casados *conforme as leis da igreja*. Tais eram alguns atos fundamentais a que os neófitos deveriam se dedicar, pois, fazendo isto, cumpririam a ordem divina e dariam testemunho de que eram filhos de Deus.

Atitudes como a de fazer discriminação de pessoas, menosprezando os índios, bem como os seus modos de vida e pensamento, vão de encontro ao discurso de Félix, principalmente enquanto palavra religiosa, já que ele empenhava-se em levar os índios a seguir à risca os preceitos do cristianismo, tais como os de não cometer adultério, nem pedir o divórcio (coisas de que falava Flor de Cajueiro).

Outro aspecto que nos salta aos olhos é que Flor de Cajueiro despreza a sabedoria do pajé, o qual, sendo autoridade máxima na hierarquia tribal, era digno do respeito e da veneração de todos. O professor José Paiva (1982) chega a afirmar que eles “representavam tudo o que os índios criam, e nesta função, sustentavam a cultura; [...] pregavam as tradições, confirmando sua organização social presente” (PAIVA, 1982, p.81). Pode-se dizer, então, que

eles eram tidos como verdadeiros depositários do conhecimento e da história de seu povo, e, enquanto tal, cabia a eles transmitir as tradições, visando transmiti-las às gerações vindouras, perpetuando-as, enfim.

Além de ser o sustentáculo cultural do povo, o pajé possuía outra atribuição fundamental no seio da tribo: era seu líder espiritual. Conforme a crença indígena, é o pajé quem pode entrar em comunicação direta tanto com os deuses e espíritos guardadores da tribo, quanto com o reino dos mortos, promovendo a cura ou a solução de problemas de cunho pessoal dos índios. As descrições de algumas dessas cerimônias foram examinadas por Vainfas (1995), e com a confiabilidade transmitida pela diversidade de relatos comparados, ele constatou que

tais cerimônias revelam à farta a importância crescente assumida pelos caraíbas⁶, que na realidade eram pajés de grau superior, homens que não se limitavam a “curandear” ou a desempenhar o papel de conselheiros tribais. O caraíba ou pajé-açu destacava-se do comum dos pajés pela virtude de comunicar-se com os espíritos através dos maracás (encarnação mística do pajé); (VAINFAS, 1995, p.61)

Por isso, os portugueses, e principalmente os missionários, os viam como feiticeiros enviados da parte do demônio, que para eles, conforme mencionamos antes, estava em todas as práticas tribais, exercendo senhorio sobre as almas selvagens. Por esta razão, eram vistos como “inimigos mortais da catequese e, portanto, seus ‘maiores contrários’, para usar as palavras de Nóbrega” (POMPA, 2003, p. 49-50).

Mas se os pajés eram vistos como seres que “ameaçavam” e tentavam desfazer todo o trabalho catequético, a recíproca também era verdadeira, uma vez que as ações dos missionários visavam exatamente desconstruir o discurso dos pajés, neutralizando a crença dos índios no poder e no conhecimento deles, de tal forma que eram esvaziados de seu lugar preponderante, o qual era ocupado consequentemente pelo missionário, que se arrogava dono da sabedoria verdadeira. É o que atesta o discurso da índia, ao reconhecer que Félix era “mais sábio que os pajés”.

⁶ É bom ressaltar uma particularidade na opinião do professor: ele classifica os caraíbas como um tipo à parte de pajés (de grau superior). Existem, todavia, autores como Cristina Pompa (2003) que usam os termos pajés ou caraíbas para designar as mesmas pessoas, indistintamente, e é essa a perspectiva que adotamos neste trabalho.

Com a chegada da nova falante do português, tornou-se possível a realização dos trabalhos catequéticos. Reunida toda a população, Flor de Cajueiro foi posta em destaque e inaugurava seu ofício de tradutora e com grande facilidade, diz a narrativa. À medida que o missionário pregava, “servia-se de imagens e alegorias conhecidas dos índios; fazia comparações com aves, plantas, flores, com tudo quanto lhe parecia próprio para fixar bem na memória daquele povo, simples e infantil, a grandiosa poesia do cristianismo” (AMORIM, p.65). Note-se que a antítese é bastante evidente: a simplicidade do povo contrasta com a grandeza da doutrina.

Entretanto, não se tratava de uma atitude autônoma. Inserir nas pregações diversos elementos comuns ao cotidiano tribal, acercando-se de analogias e quaisquer outros artifícios que proporcionassem maior compreensão de suas falas constituiu uma característica bastante repisada na maioria dos catequistas, dentre os quais, os jesuítas são, sem dúvida, os mais lembrados, principalmente Anchieta, para citar um nome bem conhecido. Daí serem exploradas as artes do teatro e da música, como recursos amplamente didático-pedagógicos, os quais incluíam, em larga escala “a utilização de elementos da cultura nativa como ‘linguagem’ para veicular conteúdos da fé católica, na mesma linha da utilização do nome Tupã, para indicar Deus, Jeropari ou Anhã para o Demônio” (POMPA, 2003,p.53).

Depois do sermão, procedeu-se à construção do templo improvisado na aldeia. Daí por diante, as coisas iam se encaminhando. Aprendiam-se o português⁷ e as práticas religiosas, Pangip-Hu e Flor foram unidos em matrimônio, bem como todos os outros que assim “quiseram”. Mais uma vez o narrador intervém, afirmando que “os costumes melhoravam-se diariamente; diminuía a ferocidade dos homens; nascia o pudor e a virtude nas mulheres” (AMORIM, p.67). Tal era, então, o conceito que se tinha de costumes melhores para o povo: costumes da civilização.

Tendo adoecido repentinamente, Félix precisou ser levado para Santarém. Agravando-se sua enfermidade, e não havendo quem o substituísse, os recém-catequizados esqueciam-se, aos poucos, dos ensinamentos da religião. O missionário pressentia um desfecho triste para todo o seu labor, e lastimava que tantas almas, anteriormente nas veredas da salvação, caminhassem outra vez para o “abismo da ignorância”. Naturalmente porque sabia que, como ele, outros missionários de diversas ordens tinham já testemunhado situações semelhantes.

⁷ Neste aspecto, é importante salientar que o ensino do português era uma obrigatoriedade naquele período, já que se tratava de uma das medidas tomadas pelo Marquês de Pombal o qual visava torná-lo a única língua falada no Brasil.

Frequentes comentários do capuchinho Bernard de Nantes davam conta de que a atitude indígena era de inconstância para com os ritos religiosos, e “mesmo que o missionário fosse de uma Nação à outra para ensinar, isso daria pouco fruto, porque ficando eles sós, voltam facilmente a seus erros”, dizia ele (*apud* POMPA, 2003, p.360). Em diversas cartas, os religiosos da Companhia de Jesus também se queixavam sobre a resistência indígena em abandonar os costumes antigos e a facilidade em voltar a estes. O temor de que os índios voltassem às antigas “superstições” era uma constante nas cartas dos inacianos.

Certo dia, quando Félix menos esperava, viu entrarem em sua casa, o chefe e sua companheira, para cumprir a promessa feita tempos antes de que, quando lhes nascesse um filho, este seria educado por Félix, para “tornar-se um grande homem”. Sendo introduzido na doutrina, Romualdo, como foi batizado o pequeno, permanecia no convívio do padre – o que, na opinião do cura era bom, pois dessa forma, indo Pangip-Hu e Flor de Cajueiro visitar o filho, conservariam as crenças religiosas. Porém, dada a grande distância, as visitas já não eram tão frequentes, e o contato, mínimo. Foi quando Félix decidiu enviar o pequeno Romualdo anualmente à sua tribo para restabelecer o vínculo interrompido com ela.

Mas, parece que o plano do padre se tinha voltado contra ele. Em vez de influenciar seus irmãos a praticarem os ensinamentos recebidos, Goataçara, nome de origem do menino, voltava sempre mais amigo dos prazeres de sua tribo do que dos livros; mais afeito à flecha do que ao estudo do latim – o que frustrava profundamente seu padrinho e o seu guia espiritual. Ao saber que os mundurucus reentravam nos “hábitos e costumes da vida dos bosques”, o padre indignou-se profundamente, e se antes os considerava como seus amigos e sua gente, agora os chamava de “madracos, vadios”, por se negarem a seguir sua religião.

Com a eclosão da Cabanagem e todos os confrontos dela provenientes, Romualdo e Félix⁸ foram mortos em Santarém. Na inexistência da intervenção direta deste último, os ritos cristãos na tribo chegaram a dissipar-se, por fim, ficando o templo coberto de mato; as imagens de barro, quebradas; o altar, devorado pelos cupins e o crucifixo de madeira, comido por vermes.

As imagens desses e outros objetos e construções revelavam o abandono dos cultos e demais atos religiosos em si, apesar de – é bom salientar – ainda assim, os mundurucus os utilizavam para fins diversos:

⁸ Apesar de nisso crer Goataçara, tratava-se de uma informação equivocada, pois na realidade, Romualdo e Félix não haviam sido mortos. O esclarecimento de tal fato, entretanto, vem apenas em *Remorso Vivo* (1875), mas até lá, em *Os Selvagens*, o equívoco permanece, para garantir o conflito a partir do qual se move o herói.

a pequena sineta, primitivamente pendurada num ramo de árvore, defronte da porta da igreja, viu atrozmente invertido o seu pacífico e religioso destino, porque servia agora para um guerreiro a levar na mão e tangê-la com fúria, ao som do boré, nas ocasiões de investida contra os inimigos! [e] o templo profanou-se completamente, para um destino inverso do que devia ser. Seguia a sorte da sineta! (AMORIM, p.101)

Esse fato é bastante significativo se considerarmos que aponta de certa maneira, para o que aconteceu aos índios. Possuindo originalmente modos de pensar e agir que lhes eram peculiares, assimilaram características bem diferentes das suas, em decorrência da presença do branco.

Quando tomaram conhecimento da morte do padre e seu irmão, Flor de Cajueiro e Goataçara muito se comoveram, desatando a chorar. O mancebo diz, então, ao pai que deviam fazer alguma coisa para vingar a morte dos padrinhos, e este responde que irá consultar o conselho tribal cuja decisão teria que acatar.

Uma vez reunido o conselho, deu-se início às discussões. Primeiro, o chefe Pangip-Hu se pronunciou, exaltando o “Tupã do tio Félix”, dizendo que ele era bom e amigo do homem. A seguir, tomando a palavra, um ancião exortou-os a que usassem de cautela quanto às resoluções tomadas no tocante à aceitação ou não dos preceitos religiosos como princípios em sua tribo, pois isto implicaria seriamente o futuro de todos. Se optassem por perdoar aos inimigos, isto é, se quisessem seguir o que Félix sempre ensinara, teriam de deixar ociosas as armas, além de se render aos adversários, vindo a ser devorados por estes; ou seja, tornar-se-iam mais vulneráveis e pusilânimes a seus algozes. E como se alvoroçasse o povo grandemente diante de tais possibilidades, ele os repreende, reitera a necessidade de se agir com sabedoria e prudência, sem deixar que a cólera os vencesse.

A partir daí, o ancião fez um discurso bastante significativo, à medida que suas palavras vinham exatamente de encontro à tendência de se adorar o Tupã dos brancos e segui-lo como sua divindade, descontruindo a pregação de Félix. Relembrando as riquezas que os mundurucus possuíam antes da chegada da “gente de além do mar”, ele avalia os drásticos resultados deste evento e traz à memória o fato de que seus ancestrais

formavam uma grande nação; eram sábios e independentes; cultivavam artes, e tinham sabedoria, como a gente de além do mar; os seus tejupares resplandeciam como o sol que eles adoravam [...]; e ninguém precisava trabalhar, nem correr nos matos atrás de perigos inúteis, porque não havia inimigo com quem combater. Os tapajós sentiam-se felizes como as almas

do paraíso do padre Félix! Vieram os brancos de além do mar, em procura de ouro e prata, e roubaram nossos pais; expulsaram-nos da sua terra, internando-os pelas florestas virgens até distância de tantos dias que nunca ninguém os pôde contar; e se os mundurucus são hoje selvagens infelizes, como dizia o padre, foram os homens de que ele descende quem os reduziu a esta condição (AMORIM, p.106).

Neste ponto, o texto de Amorim dialoga com pelo menos duas outras obras: uma do cenário português – *Os Lusíadas* – e a outra, da esfera regional – *A Muhuraida*. Em ambos os casos, há a presença de anciãos que, dotados de um saber “só de experiências feito”, representam, por isto mesmo, a voz do bom senso e da prudência. Enquanto tais, admoestavam os mais novos para que não agissem sem refletir, ou apenas baseados em conjecturas ou promessas de aparentes benefícios, pois isso poderia custar-lhes um preço muito alto. No caso do texto camoniano, no Canto IV, das estrofes 94 a 97, o Velho do Restelo tenta mostrar aos portugueses que, na avidez de se fazerem célebres com a descoberta do caminho das Índias, eles expunham suas próprias vidas a várias situações de risco que, sem dúvida, iriam encontrar ao percorrerem caminhos totalmente desconhecidos, lançando-se às grandes navegações. Além disso, a descoberta do caminho marítimo faria cair por terra as tradições e os valores próprios da Idade Média, a qual, por sua vez, aquele homem era bastante apegado.

E no poema de Wilkens, o desejo dos muras em se aliançarem com o branco envolveria principalmente a perda da liberdade indígena, ou seja, significaria sua escravidão, visto que eles seriam submetidos a trabalhos forçados para satisfazer os anseios mercantilistas da Coroa, da qual se tornariam súditos.

Diferente do Velho do Restelo, de Camões, e do velho índio, da *Muhuraida*, os quais não foram ouvidos, em *Os Selvagens*, o homem que em sua experiência de vida destacou-se no conselho da taba, reproduzindo o conservadorismo e o siso, com sua fala, logrou persuadir todos os que ali estavam a não seguirem o preceito de perdoar aos inimigos, nem se envolverem nas guerras das vilas e cidades, porque se tratava de coisas “entre brancos”, nada tendo a ver com eles. O próprio chefe mudara de opinião impetuosamente, pois agora assentia firmemente no que tinha dito o ancião e no que fora decidido pelo conselho, mas antes afirmara a seu filho que, em nome da defesa de Félix e Romualdo, a tribo de Pangip-Hu até poderia ficar exterminada, se preciso fosse. Sua devoção, a princípio demonstrada ao português, era tanta, que ignorava de tal resolução as drásticas implicações, os mais sérios riscos, inclusive até expondo ao perigo de extinção o seu povo. Essa tendência à total

dedicação do índio em favor do branco foi observada por Bosi, na produção romântica do século XIX e compõe o que ele chama de complexo do *mito sacrificial*, tema brilhantemente discutido em *Dialética da Colonização* (1992).

Ao teorizar sobre o assunto, o crítico tenta mostrar que, não obstante toda a aguda tensão inerente ao processo colonial (e suas consequências), na qual o índio e o português estavam em polos contrários – o primeiro ocupando o lugar de nativo por excelência, em oposição ao invasor europeu – a ficção romântica mais significativa não delineava esse contraste. Pelo contrário, o que se pode verificar é uma propensão a aproximá-los, de forma que o índio e o colonizador estão em íntima comunhão.

Para demonstrar como isso ocorre, Bosi debruça-se sobre o indianismo de Alencar, destacando algumas de suas principais obras. Sobre *O Guarani*, ele diz que “Peri é, literal e voluntariamente, escravo de Ceci, a quem venera como sua *Iara*, ‘senhora’, e vassalo fidelíssimo de dom Antônio” (BOSI, 1992, p.177). Tal sentimento de Peri, a nosso ver, provavelmente tem o seu ápice logo após ter sido batizado, quando ele faz o juramento de cuidar de Cecília. Observemos o trecho:

Peri beijou a cruz da espada que o fidalgo lhe apresentou, e ergueu-se altivo e sobranceiro, pronto a afrontar todos os perigos para salvar a sua senhora.
 – Escuso exigir de ti a promessa de respeitares e defenderes minha filha. Conheço a tua alma nobre, conheço o teu heroísmo e a tua sublime dedicação por Cecília. Mas quero que me faças um juramento.
 – Qual? Peri está pronto para tudo.
 – Juras que, se não puderes salvar minha filha, ela não cairá nas mãos do inimigo?
 – Peri te jura que ele levará a senhora à tua irmã; e que se o Senhor do Céu não deixar que Peri cumpra a promessa, nenhum inimigo tocará em tua filha; ainda que para isso seja preciso queimar uma floresta inteira. (ALENCAR, 2007, p.296)

A completa entrega de Peri dá a ele uma marca do trágico, à medida que o motivo de seu merecimento, enquanto herói, é o mesmo que o atira para o sacrifício. Além da própria vida que consagra para salvar sua Iara, se necessário fosse, Peri devotaria-lhe ainda a floresta, que era seu *habitat* natural, cujo valor, ele assim minimiza e anula, ao cogitar a possibilidade de destruí-la, lembrando, em parte, a atitude do jovem mura da obra de Wilkens, que, uma vez convertido pelas palavras do embaixador celeste, também desprezou os bosques onde vivia.

O outro romance citado pelo autor é *Iracema*, no qual esta – ressalta ele – renuncia a sua nação tabajara e seu deus, depois de ter revelado o segredo da jurema, bem tão precioso de seu povo. Tudo isto pelo amor que dedica a Martim.

Sua casa, sua gente, sua vida, sua alma – a incondicional entrega do índio em defesa ou em amor ao branco envolveu sacrifícios que, embora Alencar teimasse em pintar em termos heroicos ou idílicos, estava longe de exaltar o caráter nobre e elevado do selvagem (objetivo supostamente pretendido) e findava por fazer uma apologia ao seu extermínio, demonstrando o que Antônio Paulo Graça (1998) denomina de uma *poética do genocídio*.

2.3. Goataçara: um herói moderno

A exemplo dos heróis alencarianos, o protagonista que se delineia no romance de Amorim, igualmente assume para si o risco de sofrimento e morte sem qualquer hesitação, a fim de defender a honra dos padrinhos. Esse comportamento, conforme Bosi (1992), é aceito enquanto cumprimento de um destino, levando-se em conta o fato de que, mesmo conhecendo a ameaça a que estaria vulnerável, e sabedor de que não poderia contar com a ajuda do pai nem de sua tribo – os quais, dissemos, não o apoiavam – Goataçara segue firme com o seu propósito.

A tenacidade e a coragem demonstradas pelo jovem mundurucu diante das circunstâncias possuem papel fundamental no romance, à medida que se configuram como características que contribuem para realçar o perfil do herói, distinguindo-o como tal, por assim dizer. E é justamente essa marca de subjetividade que compõe o herói do romance moderno, segundo Lukács (2000). Tomando como base as grandes epopéias clássicas, mais precisamente a partir de seu caráter narrativo, ele buscou desenvolver um estudo acerca da constituição do romance. Para tanto, destacou traços que revelassem aproximações e distanciamentos entre a epopeia e o romance, o que resultou em um famoso livro, intitulado *A Teoria do Romance*, no qual um dos principais pontos abordados é a constituição do herói.

Sendo a epopeia a narração de um fato bélico vultoso, erigiu para si um herói que jamais pendia à individualidade e cujo destino não designava uma conquista pessoal, mas de seu povo, estando, logo, ligado à ideia de coletividade. Daí dizer o intelectual húngaro que “o herói da epopeia nunca é, a rigor, um indivíduo. Desde sempre considerou-se traço essencial da epopeia que seu objeto não é um destino pessoal, mas o de uma comunidade” (LUKÁCS, 2000, p.67). Tornava-se, então, essencialmente objetivo à medida que se constituía como a representação de sua sociedade e suas conquistas, não designando um indivíduo em particular.

Diferentemente da epopeia, o romance valorizou a interioridade do protagonista, consagrando-o como um ser subjetivo e singular que tenta reconciliar-se com a realidade circundante, motivado por uma constante procura pessoal. Mas, sendo o contexto moderno caracterizado pela objetividade, pela superficialidade, pela mudança constante, rápida e permanente da sociedade (HALL, 2006), não é difícil supor que sua relação com o protagonista romanesco provavelmente fosse conflituosa, o que, de acordo com o filósofo, de fato acontece, pois o herói, dotado de subjetividade, entra em choque com o mundo objetivo, dando início à problemática que lhe é peculiar, à medida que se engaja em sua busca pessoal. Esta, por sua vez, desencadeia uma jornada: seja pela sobrevivência, como a de Fabiano de *Vidas Secas*; pelo valor necessário para liquidar sua dívida, no caso de Naziazeno, protagonista de *Os Ratos* (1992), ou, tal qual o faz Mundo, personagem principal da criação hatoumiana *Cinzas do Norte* (2005), para a descoberta de seu pai biológico.

O romance de Amorim perfila-se na mesma tendência. É que, obstinado em mostrar sua gratidão para com a memória do santo – como se refere a Félix – e de seu irmão Romualdo, e desejoso de honrá-la, Goataçara inicia, para tanto, a busca por fazer justiça com as próprias mãos, vingando a morte dos dois. No entanto, o contingente pelo qual se vê cercado é hostil, posto que ninguém mais, além dele, se mostra favorável ao plano – o que engendra o contexto problemático do herói.

Mas, se por um lado, identificamos em Goataçara a individualidade que o aproxima do perfil heroico postulado por Lukács no início do século, por outro, há um aspecto em que foge, de certa forma, a esse padrão. Conforme temos proposto, a identidade dos mundurucus e dos outros índios da Amazônia desintegrou-se, à medida que se deu o processo civilizatório, através da ação dos missionários, principais responsáveis “pela desestruturação do sistema tribal indígena, pela perda de valores e padrões próprios da cultura autóctone, bem como pela incorporação de hábitos e costumes alheios ao modo de agir da comunidade nativa” (NEVES, 2011, p.77).

É justamente nessa medida que Goataçara deixa de representar apenas *um homem*, para simbolizar também a coletividade, visto que demonstra, com suas características cristãs e civilizadas, seja em atitude, seja em pensamento, o destino que ele e os povos amazônicos tiveram: a morte cultural.

Pelo menos em uma coisa o padre Félix tinha razão: quando disse que os índios tinham ficado “suspensos entre o céu e a terra, entre a civilização e a barbárie”, pois não eram mais essencialmente índios nem também completamente cristãos/civilizados. Os nomes duplos que adotaram são índices dessa indefinição: Maria-Flor de Cajueiro, Manuel Félix-

Pangip-Hu, Gertrudes-Porangaba e Romualdo-Goataçara. Este, ora se assumia como um “descendente dos tapajós e filho de um chefe mundurucu” (AMORIM, p.125), ora dizia que era “homem livre” por ter sido educado pelos brancos. Pangip-Hu, em um momento exalta o Tupã de Félix, logo depois, no entanto, reconhece, com pesar, que a religião os tornara mais pusilânimes, ensinando-os a chorar e/ou perdoar aos inimigos. Essa oscilação entre ser índio e ser civilizado foi um dos resultados trazidos pelo impacto da civilização sobre os índios, causando nestes transfigurações étnicas irreversíveis, como chamou Darcy Ribeiro (1985).

Assim, numa atitude narcísica, conforme classifica Silviano Santiago (1989), o povo lusitano desejava ver sua imagem reproduzida nos habitantes das regiões que colonizava. Por isso, tentava afirmar sua cultura, deixando de respeitar os valores dos índios, negando-lhes: a) o direito à liberdade, pois estes passavam a ser súditos da Metrópole; b) a identidade linguística, à medida que tinham de expressar-se em uma língua que lhes era estranha; c) o sistema religioso, com todas as implicações econômicas, sociais e políticas por ele trazidas.

2.4. *Os Selvagens*: uma visão anti-Cabanagem

Outro personagem significativo é Ambrósio Ayres⁹, que, além de herói, está diretamente relacionado com a Cabanagem, um dos importantes pontos investigados nesta pesquisa.

Ayres é uma figura que Amorim transpõe da história para sua ficção. Na verdade, os compêndios históricos não dizem muito sobre ele. Suas origens são obscuras: alguns consideram que era degredado, fugido de Lima, enquanto outros acham que era estrangeiro, provavelmente alemão (HOONAERT,1990). Uma das poucas coisas que se sabe, seguramente, é que foi um militar envolvido em muitas perseguições cometidas contra a população cabana, primeiro na região do médio Rio Negro, em meados de 1836, mas ao fim desse ano, estendendo-se também aos rios Autazes, Tapajós e Maués. Agindo sempre com extrema violência, esmerava-se “na repressão executando prisioneiros, arrasando povoados e tratando com brutalidade os índios. Os Mawés e os Mura sofreram terrivelmente nas mãos dele” (SOUZA, 2009, p.227). O destino, porém, reservava sorte amarga ao caudilho: cair justamente nas mãos de quem tanto sofreu com os ataques do legalista – os índios Muras – em um confronto no baixo Madeira, no qual desapareceu.

⁹ No romance *Os Selvagens*, o nome do soldado é “Ayres”, mas alguns historiadores grafam o mesmo nome com *i*, enquanto outros, com *y*, como é o caso de Eduardo Hoonert.

Na ficção literária, Ambrósio Ayres surge como um degredado da vila de Bararoá, nome pelo qual ficou conhecido ao lutar contra os cabanos. Tornou-se posteriormente, um comandante militar que cometeu diversas atrocidades, as quais, na criação de Amorim, ganham tons de apologia, segundo se pode ler:

o governo do Pará reconheceu que as ações *gloriosas* do degredado Ambrósio Ayres Bararoá *mereciam galardão condigno*, e confirmou-o oficialmente no comando militar do Amazonas. Era a reabilitação mais completa que se podia dar. (AMORIM, p.199, grifos nossos)

Como se pode notar, longe de denunciar as barbáries que Bararoá praticava, suas ações são maquiadas com tons de coragem de um homem vigoroso e sempre bem sucedido em suas investidas contra os cabanos. Aliás, nas palavras do romance, “a vitória parecia guiar as proas de sua esquadilha, que deixava na esteira as águas de todos os rios purpureadas de sangue cabano” (AMORIM, p.199), afirmação hiperbólica – diga-se de passagem – que, além de conter um elogio ao crime de se trucidarem os cabanos, engendra, enfim, uma cena de puro horror. O próprio discurso do caudilho revela a prepotência que arrogava a si, pois dizia:

Se um homem de vontade enérgica e audaz não restabelecer a ordem, auxiliado por vós, dentro em poucos dias caireis apunhalados, diante de vossas filhas e mulheres, vítimas de violências inauditas. (AMORIM, p.197)

Logo, pode-se afirmar que no romance há, sim, um louvor à ação militar contra os cabanos, os quais figuram como “vilões”, combatidos com muita “bravura” por Bararoá, alçado ao nível de herói. Com isso, vemos que a transposição do personagem histórico para as páginas romanescas foi na contramão do que a tradição apontava a seu respeito: a autoria de massacres sistemáticos aos cabanos. Analisando atentamente, percebemos que esse herói representa apenas um, dentre tantos que, segundo os registros da história, varreram do mapa tribos inteiras que habitavam o território amazônico, a partir de devastadoras operações militares, como também de obstinadas ações catequéticas, tão comuns na colonização.

Com a construção desse herói e com a apresentação da catequese como obra salvadora dos índios, consciente ou inconscientemente, Amorim finda legitimando a ação colonialista e

as bases nas quais esta se apoiava, a saber o braço militar e o braço religioso, pois conforme apontam as fontes históricas, além da catequização, a presença de tropas de guerra fazia parte da “estratégia de defesa, de ocupação e de exploração da região pelos colonizadores portugueses” (PONTES FILHO, 2008, p.49). Por isso se diz que,

quando o remédio do salvacionismo não surtia efeito, a pólvora dos arcabuzes abria uma perspectiva. Os militares portugueses, para enfrentar a resistência nativa, jogavam tribo contra tribo, e as punições genocidas completavam o enfraquecimento indígena em sua rarefeita unidade. A velha Amazônia milenar dos povos indígenas terminou nesse vendaval de pólvora e orações" (SOUZA, 2009, p160)

Em certo ponto da obra, os caminhos de Bararoá cruzam os dos jovens mundurucus, os quais decidem unir-se a ele, na busca por exterminar os cabanos, supostos assassinos dos padrinhos. Na ubá dos dois irmãos já havia, a essa altura, uma companhia que despertava neles, simultaneamente, diferentes sensações: em Goataçara, desconfiança; e em Porangaba, profunda paixão. Era um francês que estava em poder dos muras quando estes foram derrotados por Goataçara e alguns de seu povo.

Desde o princípio, esse personagem se apresenta de uma forma bastante peculiar. Sua sagacidade, tão evidenciada quando se aproveitou da distração dos que o fizeram cativo, para escapar; e sua ambição, demonstrada quando, mesmo havendo outros barcos onde poderia fugir, ele se utilizou, não por acaso, justamente do que estava cheio de ouro, por reconhecer o valor da mercadoria, constituem traços que ajudam a compor o caráter perverso e vil que Amorim molda em Alberto Lacroix – como se chamava o fugitivo. A ênfase dada a tais características não é acidental, mas, está ligada à posição ideológica que o autor assume nessa obra.

Por ser francês, Lacroix não apenas representa seu país, mas principalmente a Revolução Francesa. Ora, se se tomar a Cabanagem como um produto desse movimento, como o querem alguns teóricos, é legítimo inferir que o autor condena, uma e outra, explícita e simultaneamente, à medida que imprime na narrativa uma visão pessimista sobre Lacroix e também sobre os cabanos, protagonistas da revolta regional. Por isso, eles são destinados ao papel de antagonistas, justificado na perversidade de caráter que Amorim forja para eles no romance.

Diante da situação em que estava, - sob o perigo de ser devorado pelos mundurucus-, Lacroix suplica pela intervenção de Goataçara, jurando-lhe lealdade e gratidão. Mas é Porangaba quem, num gesto que o autor pinta com tons de heroísmo e de romantismo, salva Lacroix do suplício, impondo sobre ele a mão, gesto que, em sua cultura, vindo de uma moça virgem, libertava o cativo e fazia dele seu esposo. Com seu ato “heroico”, a protagonista, de modo semelhante ao irmão, também se aproxima de um fim trágico, pois é pelas mãos de seu protegido, que Porangaba viria a perecer, como pressentira Goataçara.

Indagado se está disposto a aceitar sua liberdade em troca de casar-se com a índia, Lacroix logo responde afirmativamente, jurando compromisso com esta. Os sentimentos inicialmente professados pelo francês, quer seja o de gratidão a Goataçara, caso o resgatasse, quer seja o de dedicação à esposa, entram em contradição com suas atitudes posteriores. Até parece que tudo fora minuciosamente arquitetado, para engendrar essa situação de conflito entre palavras e ações com uma finalidade: salientar a má conduta, própria dos antagonistas.

Lacroix é alguém que sempre se move em benefício próprio: quando vê que determinada situação pode trazer-lhe quaisquer vantagens, engaja-se nela, e, para tanto, fala e age do modo que for preciso. Naquele momento, porque via em Goataçara e Porangaba a única opção de salvação, e além disso, por se interessar pelo ouro pertencente aos jovens, devota-se (falsamente) a eles.

Uma vez perdido no fundo do rio Caiari – depois do acidente provocado por Goataçara para tentar se ver livre do francês –, o tesouro que tanto incitara os ânimos de Lacroix pela companhia dos dois irmãos, ele tentou buscar outro possível meio de conquistar o que não escondia ser seu grande objetivo: enriquecer. Para tanto, uniu-se a alguns homens de Bararóá, bem como a alguns de seus inimigos, em uma conspiração. Segundo o plano malévolo, eles repartiriam entre si o dinheiro obtido à base das extorsões que o oficial praticava ao “libertar” os povos da ação cabana, riqueza que julgavam ser suficiente para deixá-los ricos.

Mesmo depois de ter atingido seu objetivo de riqueza, Lacroix ainda tenta simular uma situação em que pudesse passar por homem de grande valor e coragem. Ele pede a seus cúmplices:

agora, amarrem-me a esse esteio de atar as redes; passem por casa de Gertrudes, e digam-lhe que venha cá depressa porque eu e o irmão a estamos esperando. Não deixem de ir por lá, que esta situação é incômoda! Pelo

seguro, deixem sempre a porta da rua aberta...Se ela não vier, gritarei por socorro. (AMORIM, p.264)

Quando Porangaba chega e o encontra amarrado, ele, mais uma vez mentindo, diz: “os meus companheiros fogem com medo dos cabanos, e como eu os queria deter aqui por força, até a chegada de Romualdo, amarraram-me” (AMORIM, p.266). Os trechos evidenciam o modo como ele arquiteta cada detalhe de seu plano, sempre se precavendo de casos fortuitos que pudessem impedi-lo de escapar ileso, sem muito “incômodo” e, claro, envolto por uma aura honrosa.

Mas a única hipótese que não previu, de fato veio a acontecer. É que, por querer cumprir o que cria ser seu dever de esposa, Porangaba se recusava a tomar outro rumo que não fosse o de seguir seu marido sempre. A insistência inesperada da índia que o salvara não apenas uma única vez atrapalhava os planos do francês, o qual, obstinado em fugir, com uma punhalada, fere-a mortalmente. A partir dessa ênfase à má índole de Lacroix, podemos perceber que não apenas a Revolução Francesa, que ele personifica, é explicitamente reprovada, assim como as outras revoluções que foram influenciadas por ela em todo o mundo, entre as quais, a própria Cabanagem.

Também transparece a contrariedade à Cabanagem por meio da visão acerca dos próprios cabanos. Surgem diversos termos pejorativos sobre eles, principalmente ao serem apontados como assassinos de Félix e Romualdo, ou seja, como adversários dos colonizadores, pois, com isso, tornam-se também adversários de Goataçara e Porangaba, já que estes tomam para si a responsabilidade de defender os dois europeus. A literatura possui igualmente outros casos em que isto se verifica.

Tomemos, por exemplo, *O Guarani*, onde perceberemos que se verifica a tendência a representar os aimorés, que se levantam contra D. Antônio de Mariz, como ferozes, bárbaros, vingativos etc:

Enquanto se ocupavam com esse trabalho [de preparar o ataque a D. Antônio de Mariz], um prazer feroz animava todas essas fisionomias sinistras, nas quais a braveza, a ignorância e os instintos carniceiros tinham quase de todo apagado o cunho da raça humana. [...] Os dentes agudos, como a presa do jaguar, já não tinham o esmalte que a natureza lhes dera; armas ao mesmo tempo que instrumento da alimentação, o sangue os tingira da cor amarelenta que têm os dentes dos animais carniceiros. [...] Grandes peles de animais cobriam o corpo agigantado desses filhos das brenhas; alguns se ornavam de

penas e colares de ossos; outros completamente nus tinham o corpo untado de óleo por causa dos insetos. (ALENCAR, 2007, p.241)

Bosi (1992) comenta sobre isto, e pontua que os aimorés, “que são os verdadeiros inimigos do conquistador no *Guarani*, aparecem marcados pelos epítetos de bárbaros, horrendos, satânicos, carniceiros, sinistros, horríveis” (BOSI, 1992, p.178).

As diversas pechas que estão espalhadas no clássico de Alencar, e que revelam uma perspectiva negativa sobre os aimorés, parecem querer levar o leitor ao sentimento de aversão e/ou terror àqueles índios. Fato semelhante ocorre em *Os Selvagens*, em relação aos cabanos. Observemos como se descrevem os cabanos:

muitos traziam as camisas sem mangas e as calças sem pernas; os que não estavam inteiramente nus, vinham rotos, esfrangalhados, grotescos; lembravam bandos de macacos em trajes de carnaval, ou doidos desengaiolados, que tivessem saqueados as velhas guarda-roupas de dez teatros de província!... As caras eram indescritíveis: estúpidas, ferozes, audaciosas, covardes, espantadas, humildes, idiotas, selvagens, insensatas, incríveis de imprevisto, e estupendas de brutalidade! Vendo-se tão extraordinária acumulação de criaturas diferentes, tão injustificável promiscuidade de fisionomias, de colorido, de raças, em que até havia brancos mais sujos do que os próprios pretos, poderia julgar-se que o diabo, desejoso de pôr o inferno em harmonia com os progressos da ciência e da higiene moderna, o lavara com as águas do Caiari, que despegaram de lá aquele amontoamento de imundícias hediondas, farrapos de pano e de carne, escória e lixo humano! (AMORIM, p.183)

Esse trecho do romance desdobra-se ainda em uma profusão de elementos, tão depreciadores quanto os que se leem acima. Nele, os detalhes se multiplicam à medida que o narrador se aproxima dos cabanos, não por meio de outros, como por exemplo, quando Bararoá cita esses personagens; mas, sim, quando ele de fato descreve os cabanos, o que ocorre no momento em que estes e o herói Goataçara se cruzam. Assim, quando o narrador se acerca de personagens e/ou objetos, eles ganham contornos claros e definidos, através das minúcias com que são descritos, por exemplo, sua composição racial (tapuios, mulatos, mamelucos etc) ou seus trajes (vestidos de pano vermelho, com camisas sem mangas etc), conforme sugeria Lukács. No livro *Ensaio sobre literatura* (1965), o teórico afirma que

a descrição torna presente todas as coisas. Contam-se, narram-se acontecimentos transcritos, mas só se descreve aquilo que se vê, a 'presença' espacial confere aos homens e às coisas também uma presença temporal. (LUKÁCS, 1965, p.65)

Segundo o romance, a origem dos cabanos se deu numa noite “de matança”, em 1835, tendo como motivos “o ódio aos portugueses, o ciúme, a inveja, as ambições malsofridas, a cobiça, o despeito, o desprezo das leis sociais, as tendências ferozes de pessoas, que a civilização não conseguira levantar moralmente ao nível social” (AMORIM, p.189) e outras “torpezas”. A reunião de todos esses sentimentos nos cabanos faz deles seres compostos de “extrema maldade” e finda por “esvaziá-los” de algo plenamente bom – intenção que se destaca em *Os Selvagens*. Observe, por exemplo, como o narrador resume seus sentimentos em relação aos revoltosos:

tudo quanto de infame, vil, reprovado e patibular, no povo das vilas e aldeias do sertão, quem sabia pegar numa espingarda, ou num arco, empunhar o machado ou a faca, e se sentiu capaz de não perdoar a parentes nem amigos, e de ser mais selvagem e feroz com os seus semelhantes do que com as serpentes e os tigres, foi bem-vindo à cabanagem! (AMORIM, p.189,190)

No texto, há ainda outro aspecto importante a partir do qual identificamos o pessimismo em torno dos cabanos, a saber o modo como estes se expressam. Ao se deparar com a fala deles, o leitor percebe uma linguagem totalmente caricatural, repleta de “erros” explícitos na grafia das palavras. Atentemos para o trecho em que o chefe discursa para seu povo:

– Meus amigo! Fomo derrotado em Cuipiranga; perdemo quase todas vila do sertão e não sabemos si rio Negro inda nos pertence a nós; entramo no Madeira com tenção di pidi os mura que viesse todo com as outras tribo dos lago Autaz em nossa ajuda. Os mura acabam di sê batido dos mundurucu; quem não morreu, ficou prisioneiro ou fugiu; onte vimo os fugitivo, que nenhum quise vir à fala, como vocês bem sabe. Se o Manaus já foi tomado também, Bararoá, que tem espia, sabe logo o rio em que metemos, e vem atacá; índios mundurucu, que tem desejo de vingá seus parente do Tapajós, si desce ao mesmo tempo que Bararoá entra a subir, mete nós entre dois fogo e matam todo cos diabo! (AMORIM, p.185)

Esse registro não é aleatório, mas justifica, antes, o ponto de vista no qual os cabanos ocupam um lugar “ruim”, alheio à civilização. Afinal, no tempo em que foi escrita a obra, quem não dominava a chamada norma “cultura” era considerado como rebotalho. Além de ideológica, trata-se também de uma questão que remonta à própria história.

Como se sabe, entre os anos de 1789 e 1799, o mundo assistiu ao grande acontecimento que foi a Revolução Francesa, e uma das principais mudanças que esta trouxe foi o declínio da classe social aristocrática, compreendida pela nobreza e o alto clero, e a consequente ascensão da classe composta pelos burgueses comerciantes, banqueiros e populares da cidade (SOBOUL, 1989). Essa transição teve seus desdobramentos, e um dos tais pôde ser percebido exatamente na variedade linguística dominante, pois, antes da revolução, a língua falada pelos burgueses era constantemente tomada como objeto de escárnio e/ou zombaria, mas depois dela, passou a ter proeminência. Marcos Bagno (2006) assinala que “no antigo regime, a fala dos burgueses era ridicularizada, tratada com desprezo pelos aristocratas, exatamente como o português não-padrão do Brasil é tratado pelos falantes escolarizados” (BAGNO, 2006,p.69).

Assim como a variante falada pela burguesia era rechaçada antes da Revolução Francesa, a fala dos cabanos, em *Os Selvagens*, é igualmente menosprezada, à medida que eles são tomados como seres “rudes” ou “grosseiros”, por não se comunicarem dentro da língua ditada como “padrão”. Eis aqui outro ponto que dá relevo às semelhanças entre a Revolução Francesa e a Cabanagem, comprovando que estas não são meras coincidências.

Além de serem considerados como ignorantes, por falarem “errado”, soa alto no romance, a voz de condenação às ações dos cabanos, tomadas como barbaridades praticadas por “facínoras”. Depois do choque que ocorrera entre os homens de Bararoá e os cabanos, ao se depararem com as mortes de Vicente Capoeira, Ângela e Bararoá, diz o narrador, não sem certo tom de sarcasmo, que os cabanos,

atores, autores e espectadores da espantosa tragédia, ficaram mudos todos [...] Tendo saciado sua sede de vingança bestial e selvagem, e não havendo nada novo para eles no gênero trágico, estavam admirados de se sentirem comovidos por tão pouco. Que importância podiam ter aquelas mortes, de uma mulher e de um homem, que se afogavam abraçados à cabeça de um terceiro, para pessoas que trabalhavam em grande nestas especialidades, e que tinham despachado, uns como artistas e outros como amadores distintos, muitos milhares de vítimas? (AMORIM, p.259,260, grifos nossos)

Pelas adjetivações dadas a eles – delinquentes ou homens perversos, de cujos crimes, como Bararóá certa vez mencionou, não escapavam sequer os velhos, as crianças, as mulheres ou mesmo as autoridades –, é possível notarmos um diálogo entre o romance *Os Selvagens* e o conto *A Quadrilha de Jacó Patacho*, que faz parte do livro *Contos Amazônicos*, publicado em 1893. Da autoria de Inglês de Sousa, essa narrativa, em seu título, já nos dá uma prévia de como os cabanos serão tratados nela: como autores de

crimes diariamente praticados pela *quadrilha* de Jacó Patacho. Eram *donzelas raptadas* para saciar as paixões dos tapuios; *pais de família assassinados* barbaramente; *crianças atiradas ao rio* com uma pedra ao pescoço; *herdades incendiadas*, um quadro interminável de *atrocidades inauditas* que lhe dançava diante dos olhos.. (SOUSA, 2005, p. 92, *grifos nossos*)

Curiosamente, em ambos os textos, enquanto a ação dos cabanos é tomada como delito grave, totalmente injustificável, diz-se o contrário a respeito dos colonizadores e repressores do movimento, pois estes avultam como “modelos” de honestidade, civilidade e bons sentimentos. Em *Os Selvagens*, Félix é visto como alguém “extremamente obediente” à vontade de Deus ou “exímio discípulo”, em cuja boca se vão achar, em vários momentos, palavras que dialogam com o discurso messiânico – atitude nada casual –, como quando, tendo-lhe o narrador passado a palavra, ele ora – diz o texto – com “fervor e convicção”:

Seja feita a vontade de Deus!...e bem-vinda a hora do martírio, se assim conseguir que a minha alma regenerada entre no seio do Eterno! Senhor, Senhor! Perdoa-me e perdoa também a estes infelizes, mais dignos do que eu da tua misericórdia, porque não sabem o que fazem! (AMORIM, p.41)

E o mesmo se pode observar no conto inglesiano a que nos referimos. Félix Salvaterra e sua família figuram como seres de “distinta bondade” que, mesmo tendo-a demonstrado aos cabanos, dando-lhes pousada, foram por estes “atraiçoados”, tendo sua casa atacada pelos “bandidos”, travando-se, então,

uma luta horrível entre aqueles tapuios armados de terçados e de grandes cacetes quinados de maçaranduba, e *os três portugueses que heroicamente defendiam o seu lar*, valendo-se das espingardas de caça que, depois de descarregadas, serviram-lhes de formidáveis maças. (SOUSA, 2005, p.97, grifo nosso)

Ao serem registradas situações como essas, seja na ficção, seja na história, evidencia-se a conflituosa relação entre os portugueses e os nativos, tão recorrente no período colonial. Várias obras da literatura, no entanto, demonstram tendência a encobrir essa realidade, eximindo, por outro lado, os portugueses de qualquer culpa, por serem considerados “incapazes” de um gesto que viesse a prejudicar alguém. Os lusitanos se tornam adeptos do uso das armas e da violência, “exclusivamente” em nome de causas (que achassem) “justas”, tais como: salvar Cecília (*O Guarani*), honrar a memória de Félix e Romualdo (*Os Selvagens*), defender a família Salvaterra (*A quadrilha de Jacó Patacho*). Tratava-se, enfim, de grandes pretextos que garantissem a integridade e o “direito” do branco, “justificando”, ao mesmo tempo, sua crueldade, como que, paradoxalmente, para torná-lo “inocente”.

Tudo isso permite-nos ver, então, nas produções de Sousa e de Amorim uma característica que foi amplamente cultivada no Romantismo: o maniqueísmo. Sob essa feição, os colonizadores são apontados como a encarnação do bem e demais sentimentos “exemplares”, enquanto que os cabanos, por outro lado, encarnam o mal, sendo, conseqüentemente, destinados ao papel de “vilões”.

Mas, ao contrário do que o romance e o conto tanto enfatizam, a “selvageria”, supostamente sem precedentes, dos cabanos tinha, sim, razão de ser, se examinada à luz do pensamento de Nietzsche. Na crítica que empreendeu ao processo de desenvolvimento e transformação dos valores do homem ocidental, o autor buscou, para tanto, na moral, um sentido capaz de explicar as ações e pensamentos deste.

Segundo ele, existem dois tipos de moral, as quais estão em oposição: a dos senhores e a dos escravos, cujas origens estão associadas respectivamente aos juízos de valor “bom” e “ruim”, – o que tentou mostrar através de um estudo etimológico. No alemão, “bom” deriva de “gut”, que quer dizer “deus”, ou seja, refere-se ao homem de linhagem divina; nobre. Já o termo “ruim”, deriva de “schlecht”, muito semelhante a “schlicht”, cujo significado é “simples”.

A partir de então, a classe dominante manipulou um sentido em que tudo de torpe e depreciativo estava associado às camadas mais simples da sociedade, nas quais se encontravam os plebeus e os escravos. Em relação a isso, o filósofo ainda lembra que a

palavra “mal” – no latim, *malus*; no grego, *melas* – passou a caracterizar “o homem de pele escura, sobretudo como de cabelos negros [...] que, através da cor se distinguia claramente da raça loura, ariana, dos conquistadores tornados senhores” (NIETZSCHE, 2009, p.20).

Se há, portanto, uma característica que marca profundamente a separação entre os tipos de moral, esta é a afirmação da diferença. A moral dos senhores baseia-se no sentimento de distância e superioridade, e, por isso, desconsidera o segundo grupo, tomando-o como desprezível e capaz de ser implacavelmente dominado.

O escravo, consciente de sua fraqueza e temendo a ação do senhor, deixa-se maltratar, por reconhecer a potência deste. Tal situação, entretanto, não se pereniza sob essas circunstâncias, uma vez que a moral dos escravos tende a se rebelar. E segundo Nietzsche, “a rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos” (NIETZSCHE, 2009, p.25).

Nesse ponto, voltemos ao romance de Amorim, lembrando seu contexto histórico. Podemos dizer que, no período de colonização da Amazônia, os senhores da moral dominante foram os europeus em geral, mas principalmente o povo português, que impunha a quantos encontrasse aqui um padrão de “civildade” (econômica, social, religiosa etc) do qual se achava exclusivamente dono. Seja pela força da espada ou pelo temor da cruz, esse processo transcorreu de forma violenta, pois, como se pode presumir, as classes diretamente afetadas nem sempre assistiram a tais ações de forma pacífica. Desencadearam-se, então, a Balaiada, no Maranhão, a Cabanagem, no Grão-Pará, e vários outros eventos que movimentaram o período Regencial.

Com base nisso, vemos nos cabanos, tanto ao serem retratados n^{Os} *Selvagens*, quanto na história, uma representação da moral dos escravos. Tendo sofrido literalmente na pele, o peso da indiferença e da opressão portuguesa, pois, conforme assinala Pinheiro (2001), o que os relegou à “zona de marginalidade e de exclusão foi a cor da pele, a etnia, o não-ser-branco” (p. 48), os cabanos, cedo ou tarde, demonstrariam, assim, o profundo descontentamento que naturalmente tinham em relação à sua realidade.

Uma vez formada a força-motriz da rebelião moral, ou seja, o ressentimento, quaisquer propostas libertárias que chegassem ao Grão-Pará naquele momento, seriam bem recebidas. E foi o que de fato ocorreu. Os temas de “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”, oriundos da Revolução Francesa, e que agora chegavam aos grão-paraenses por meio de Caiena, tornaram-se valores essenciais à Cabanagem. Essas ideias funcionaram, portanto, qual

uma semente que, tendo encontrado o fértil solo do ressentimento, findou por germinar o grito pela anistia do jugo tirânico que logo rompeu entre os cabanos.

Seguindo tal raciocínio, tornaram-se possíveis alguns entendimentos a respeito do modo como é apresentada a Cabanagem em *Os Selvagens*. O primeiro deles é que, mediante a voz do narrador, em diversas situações e de muitas maneiras, bem como por meio de outros personagens, como Bararoá, por exemplo, o romance apresenta uma notada apologia à ação colonialista e ao povo português. Na mesma medida, coincidentemente ou não, também finda reproduzindo um lugar-comum da história, por abraçar uma visão totalmente caricatural acerca dos cabanos, claramente atravessada pelo preconceito reducionista, segundo o qual eles são chamados de “feras humanas” que tinham descido “os últimos degraus da escala social”. Além de tudo isso, a obra deixa entrever o interesse em combater e aniquilar completamente os cabanos.

Em segundo lugar, embora esse livro de Amorim tente erguer o mito de que as atitudes cabanas de “selvageria” davam-se meramente em favor de “vícios” e “paixões brutais”, descobrimos na teoria de Nietzsche o sentido que as legitima. Se se considerar que a origem de tudo quanto os cabanos faziam estava intimamente ligada ao ressentimento provocado pela hostilidade do meio em que se achavam, então será legítimo dizer que não se tratava de *ações* “cruéis”, mas, sim, de *reações*, o que abre espaço à ideia de autodefesa, o que os exime de qualquer noção de “culpa”.

Por não poderem mais tolerar a violência com que suas famílias, suas crenças, seus modos de vida e pensamento eram transfigurados já que eram considerados “inadequados” aos padrões que agora se lhes estabeleciam como “bons”, os cabanos desejavam e lutavam para se verem plenamente livres: do poder opressor da elite grão-paraense; dos interesses ardilosos do Império do Brasil, da sede pelo enriquecimento instantâneo da Metrópole. Buscavam, enfim, a liberdade em seu sentido lato.

CAPÍTULO 3

LEALDADE

OU A HISTÓRIA PELO AVESSO

3.1. Entre a história e a ficção

Ao abrir um livro de história, não raro, percebemos como ele tende a registrar em suas páginas um passado de glória, embora neste, saibamos que figuram também relatos de barbárie e diversos confrontos. Entretanto, se de um lado, a história tradicional prioriza o registro de atos prodigiosos e exalta certos nomes, por outro lado, silencia e emudece outras vozes. É a história dos vencedores, usando um termo de Walter Benjamin (1994), o qual, tratando da questão, lança uma pergunta: “com quem o investigador historicista estabelece uma relação de empatia?” A resposta vem em seguida e, segundo ele,

é inequívoca: com o vencedor. Ora, os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores. Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. (BENJAMIN, 1994, p.225)

A partir da afirmação benjaminiana, vemos que a história tradicional se guia por uma visão de cima, centrada em personagens e acontecimentos vultosos, e que, por conseguinte, deixa no limbo os oprimidos e massacrados – os vencidos. Com a Cabanagem não foi diferente: enquanto as autoridades ganharam destaque, aos cabanos restaram atributos como *cruéis, vis*, logo, tornaram-se indivíduos sem importância. Assim, lemos em um artigo do professor Luis Balkar Pinheiro:

Com efeito, até as duas primeiras décadas do século, a revolta foi tradicionalmente recuperada como um movimento de celerados, motivada quase que exclusivamente pelo caráter irracional e instintivo das hordas “semibárbaras” de negros, índios e mestiços que compunham a sociedade paraense, o papel de destaque foi atribuído mais às autoridades repressivas, como Francisco José Soares d’Andréa do que aos rebeldes. (PINHEIRO, 1999, p.228)

Numa abordagem que se coaduna com a visão benjaminiana, para o estudioso, com algumas ressalvas¹⁰, a tradição historiográfica demonstra uma tendência a contar os fatos não de acordo com quem perdeu - nesse caso, os cabanos, mas pelo viés dos vencedores. Isso prova que, embora sustente o desejo (utópico) de transmitir a “verdade”, a história não é imparcial. Pelo contrário, dá relevo ao que lhe é interessante, e conseqüentemente, desconsidera e/ou omite o que igualmente não faz parte de seu interesse.

Na outra mão, a literatura apresenta um leque de possibilidades. Ela traz não apenas narrativas que estão em equivalência com o discurso histórico, e, portanto, com uma visão de quem detém o poder, claramente evidenciada em *Os Selvagens*. Mas também, valendo-se da ficcionalidade¹¹ – uma de suas características fundamentais – a narrativa literária permite-se ultrapassar o que pode estar postulado como “verdade”, divorciando-se, assim, da tradição histórica preestabelecida. É o que acontece em *Lealdade*, elaborada numa linha diametralmente oposta à obra de Francisco Gomes de Amorim.

De fato, nesse romance, percebe-se a tendência a um novo olhar que até certo ponto rasura aquela tradição, pois coloca em xeque o olhar do historiador tradicional, ao passo que traz para o primeiro plano personagens que na história foram deixados à margem – os silenciados na história da Cabanagem agora ganham voz nas páginas dessa obra. Vale lembrar que essa é, aliás, uma das funções da literatura: “desmitificar a história para tentar descobrir uma versão mais justa. [...] Compete aos escritores des-cobrirem a versão mais exata da história americana, para dar voz aos esquecidos, excluídos, oprimidos, vencidos” (ESTEVES, 2010, p.21).

Lealdade remete-nos a muitas questões que marcaram profundamente a Amazônia do século XIX e que ecoam ainda hoje. A maior delas¹² é, sem dúvida, a Cabanagem, diferentemente de *Os Selvagens*, no qual ela ficava pouco evidente, atuando mais como cenário em que se desenrolava o enredo. Essa, aliás, é uma das expressivas modificações ocorridas no campo do romance histórico. Antônio Esteves destaca:

¹⁰ O historiador reflete que, em 1930, surgiu uma visão que aparentemente rompe com as abordagens anteriores, à medida que realçava o nativismo que envolvia o movimento, bem como o heroísmo dos rebeldes, e especialmente seus líderes. No entanto, segundo ele, tal visão não representou uma ruptura com modelos passados, uma vez que esboçava, sim, o desejo de reafirmar o sentimento nacionalista que tomou fôlego com a ocorrência da Primeira Guerra Mundial (PINHEIRO, 1999, p.228).

¹¹ Embora comumente entendida como algo que falte com a verdade, a ficcionalidade em questão refere-se à liberdade imaginativa do romance ou qualquer outro texto literário que, baseando-se na realidade, cria um universo diferente do que é comumente veiculado como “real”.

¹² Poderíamos destacar também a repercussão dos ideais da Revolução Francesa em Portugal e suas colônias, e no mundo todo; ou a própria desigualdade social que “se processava não apenas através da riqueza mas, muitas vezes pela cor da pele” (SOUZA, 2001, p.25).

o fato de que o “histórico” deixou de ser pano de fundo, ambiente apenas, e vem se tornando o cerne mesmo dos romances históricos desde as últimas décadas do século XX. A visão romântica de mundo, do modelo de romance histórico de Scott, cedeu lugar a um profundo questionamento e busca de identidade no fato histórico em si, que sob a óptica do romancista, é reconstruído ficcionalmente. (ESTEVEVES,2010,p.35)

Neste sentido, a maneira como os personagens são construídos, suas atitudes, opiniões e os pensamentos que expressam, tudo isso veicula uma imagem sobre o fato histórico que foi a Cabanagem, mas não da mesma forma que a história oficial o faz. Pelo contrário, surge aí uma nova versão, ficcionalmente reconstruída.

3.2. As razões de *Lealdade*

De origem latina (*legale*), o substantivo “lealdade”, título da obra, é de fundamental importância para compreendê-la. Analisar o conteúdo semântico dessa pequena palavra é imprescindível. Segundo o *Dicionário Houaiss* (1999), significa “fidelidade, sinceridade”. Ora, se se é fiel, deve-se ser a alguém ou a alguma causa. E algumas perguntas ficam: lealdade *de quem?* E, *para quem?* Consideremos tais questionamentos conforme tentamos compor a análise.

Sendo a lealdade um sentimento por definição, depende, portanto, de alguém para existir. Nesse caso, não apenas de uma pessoa em particular, mas de várias, pois refere-se aos paraenses como um todo, e veremos o porquê.

No século XVIII, a Capitania do Grão-Pará e Rio Negro foi reconhecida como Estado separado do Brasil (SOUZA, 2009). Tendo Belém como sua capital, o Grão-Pará ficava cada vez mais próximo de Portugal, à medida que se desenvolvia. Isso se deu por vários motivos. O primeiro seria pela localização geográfica, fato que o próprio narrador do romance, Fernando Correia, destaca:

Chegamos a Belém no dia 28 de dezembro de 1807, quase três meses antes do príncipe regente desembarcar no Rio de Janeiro, o que se deu a 8 de março de 1808, embora tivéssemos partido bem depois, numa prova de que o

Grão-Pará estava bem mais próximo da metrópole. Durante muitos anos jamais existiu qualquer meio de comunicação mais rápida e regular entre o Grão-Pará e o resto do Brasil. Raras eram as casas comerciais do Pará que mantinham correspondentes nos portos situados além de Pernambuco, e não era incomum notícias políticas do Rio de Janeiro e das Minas Gerais chegarem aqui via Grã-Bretanha ou Estados Unidos em tempo mais curto que se enviadas diretamente, pois às imensas distâncias se juntavam as dificuldades que à navegação veleira apresentavam os alísios e as fortes correntes marinhas que se dirigem para sotavento do Cabo São Roque. (SOUZA, 2001, p.62)

É necessário também salientar que, pelo grande número de portugueses no Grão-Pará, existiam lá muitas pessoas que tinham com eles laços sanguíneos. Além disso, questões comerciais – desde 1750, Portugal aplicava investimentos na região que fomentaram o comércio (principalmente a agroindústria e a manufatura) da Amazônia – aproximavam bastante essa região da Metrópole. Por todos esses motivos, a saber laços familiares, interesses comerciais e vantagens de navegação, estabeleceram-se entre Portugal e o Grão-Pará vínculos muito estreitos. Assim, é fácil reconhecer essa lealdade dos paraenses para com os portugueses. No romance, através da figura do narrador, como que metonimicamente, isso se torna mais claro.

Fernando Simões Correia era um militar de ascendência portuguesa, sendo paraense “por capricho dos pais”, como dizia. Nos primeiros momentos de sua trajetória, narrada por ele inclusive, é possível observar quanta fidelidade devota à Coroa portuguesa, defendendo-a, colocando-se algumas vezes contra quem a ela se opusesse. Isto ocorreu, por exemplo, quando Fernando conheceu Batista Campos, cujas opiniões não correspondiam às suas, quanto aos comentários deste:

– Soube que a aristocracia se portou de forma vergonhosa com Junot. Uns verdadeiros capachos. Nas primeiras semanas, aconteceram mais festas em Lisboa, em homenagem ao Corso, que nos últimos dez anos. Entendi a provocação, ele testava-me, mas decidi evitar qualquer tipo de confronto. (SOUZA,2001,p.83)

Aliás, ele próprio reconhecia que era “um perfeito súdito, um completo vassalo da monarquia portuguesa” (SOUZA, 2001, p.50). Essa vassalagem, no entanto, convertera-se em um novo sentimento, um “novo espírito” – como ele mesmo definia – o espírito cabano.

3.3. Da Revolução Francesa à Independência: as bases da Cabanagem

O avanço das tropas francesas invadindo Portugal era uma realidade evidente, e, portanto, a reação a elas era algo natural. Uma das medidas encontradas pela Corte de Portugal para se opor ao exército napoleônico e revidar a afronta recebida foi tentar ocupar a Guiana Francesa, missão que, por sua vez, foi dada ao corpo de vanguarda composto por voluntários da tropa regular, que ela procurou formar no Grão-Pará. Toda essa tensão está muito presente no romance *Lealdade*, já que Fernando foi um dos militares que, juntamente com centenas de outros, foram enviados a fim de efetuar a tomada de Caiena. Lá, ele tomou conhecimento das ideias libertárias que mudariam completamente o rumo de sua vida, como vemos no seguinte trecho:

O que foi que me contaminou em Caiena? [...] tudo o que diziam daquela filosofia da liberdade, todas as iniquidades, os horrores, as portas do inferno, era verdade. [...] porque Caiena contaminava com a capacidade de nos espantar, e o novo espírito era como um espelho em que cada um se refletia mas a glória era de todos. O novo espírito nos obrigava a encarar a frouxidão de nossa sociedade, a nossa decadência precoce e a monstruosidade das desigualdades. E nos fazia desfilar as realidades de nosso tempo: a Bastilha demolida pedra a pedra pelo povo enraivecido, o silêncio do rei Luís XVI e todos os atos daqueles que Mirabeau tão bem chamava de rebotalhos do desprezo público, os vampiros do Antigo Regime. (SOUZA, 2001, p.124)

Fernando era inegavelmente leal a Portugal, que considerava como sua pátria. No entanto, a repercussão da Revolução Francesa foi tal, que não apenas abalou essa lealdade à monarquia, inicialmente esboçada por ele, mas fez com que ela ruísse completamente. O conhecido lema – “Liberdade, Igualdade e Fraternidade” –, o liberalismo agora tão em voga, o absolutismo decadente: tudo isso não passou despercebido nessa narrativa, mas perpassa-a toda. Em suas reflexões, Fernando Correia admite:

Paris. Belém. Finalmente era possível olhar o nosso pequeno mundo a partir de um amplo horizonte. O bárbaro absolutismo português não admitia a nossa existência plena, negava-nos como homens, afirmava que devíamos nos entregar sem reservas, dar nosso futuro, os nossos filhos ainda por nascer. Trabalha, trabalha colono, nos diziam, outro aproveitará e não esperes jamais. (SOUZA, 2001, p.125)

Destacar o impacto da Revolução Francesa é, por assim dizer, fundamental em *Lealdade*. Isso porque, além de ser uma tônica que permeia toda a narrativa, ela incide diretamente no narrador, a ponto de transformá-lo, fazendo com que ele vislumbrasse para sua terra um ideal de liberdade até então negado pelo poder absoluto. Era o sonho da independência que se delineava.

Como se sabe, Portugal possuía duas colônias na América do Sul: o Brasil e o Grão-Pará e Rio Negro. Ambas desenvolveram-se distintamente e com suas respectivas particularidades culturais e econômicas. No entanto, em 1823, o Brasil empreendeu a anexação do seu vizinho, o que, a seu ver, não poderia ser feito de outra forma, a não ser pela violência. Em *A Expressão Amazonense* (2003), Márcio Souza assevera que

a anexação da Amazônia marcou o começo de um novo processo e, provavelmente, aos olhos das elites do Rio de Janeiro, só poderia ser à força. Para começar, as elites do Grão-Pará eram vistas com restrições, porque tinham participado de perto do incidente das Cortes, logo entendendo que os portugueses do Porto eram liberais internamente, mas recolonizadores para fora, e pela intimidade que os intelectuais de Belém tinham com as ideias da Revolução Francesa adquiridas na tomada e ocupação de Caiena. (SOUZA, 2003,p.11)

Outra contribuição fundamental para que o desejo pela independência tomasse ainda mais impulso em terras paraenses, uma vez que ele já se delineava ali havia certo tempo, foi a chegada das propagandas liberalistas.

Tendo surgido entre os séculos XVII e XVIII, o Liberalismo foi uma corrente que, como o nome sugere, baseava-se na liberdade: política, religiosa ou econômica do poder do estado. Seus principais mentores, segundo a maior parte dos historiadores aponta, foram os ingleses John Locke (1632-1704) e Adam Smith (1723-1790). Tal evento constituiu-se como alicerce a partir do qual outros se desenvolveram, dentre eles a Revolução Francesa e a Revolução do Porto.

O reflexo de tudo isso também foi naturalmente sentido no Grão-Pará, que estava cada vez mais inteirado a respeito das notícias que chegavam da Metrópole, e o próprio Bernardo, amigo de Fernando, o narrador, diz a ele:

os militares se rebelaram no Porto. Querem uma nova constituição para o reino, que assegure os direitos naturais do homem e do cidadão. Querem liberdade e igualdade perante a lei e lutam pela soberania nacional e um governo representativo.

Fiquei pálido ao ouvir aquelas palavras.

– Mas isto... isto é a revolução. (SOUZA,2001, p.196,197)

Um dos difusores das ideias liberais foi o frei Zagalo, personagem histórico que foi aproveitado na trama de *Lealdade*. Esse franciscano, de ascendência portuguesa, saiu de Lisboa e passou um tempo em Caiena. Lá, ele organizou uma loja maçônica, onde discutia vivamente a emancipação política, os ideais liberalistas e democráticos, bem como o fim do absolutismo e outros temas correlatos que também ajudava a disseminar. Neste ponto, cabe ressaltar a importância que a maçonaria teve na propagação do liberalismo, fato inclusive mencionado por diferentes relatos históricos, dentre os quais, o de Arthur Cézár Ferreira Reis, que afirma que a “sementeira liberal” iniciou-se em Caiena, com o que chamou de “clubes revolucionários” (REIS, 1969).

Em virtude disso, o padre sofreu intensa repressão pois, como não é difícil supor, as autoridades portuguesas, sentindo-se ameaçadas pelas novidades que ele trazia, não assistiram a tudo isso de braços cruzados. A medida encontrada para tentar deter o religioso foi sua prisão no forte da Barra, mandando-o posteriormente, ao Rio de Janeiro. Tendo-o encontrado, Fernando indagou sobre como tudo acontecera, ao que o frei Zagalo respondeu:

– Fomos traídos. Acusaram-me de devassidão, de atacar a Virgem Maria [...]. Tudo porque a loja era apenas composta por negros escravos, e pregávamos a abolição dessa mancha horrível. [...] Mas o pior foram os meus companheiros. Porque eram negros, foram todos açoitados em praça pública e depois fuzilados. Disseram que nós havíamos tentado um levante contra a ordem estabelecida. Inventaram que tínhamos uma lista de proprietários brancos que iríamos sangrar. Tudo mentira. (SOUZA, 2001, p.191, 192)

De açoites a fuzilamento, o trecho denuncia a violência sofrida por todos os que, fosse pela cor da pele e porque ousavam sonhar com uma vida livre em tempos de tantos desmandos, eram alvos de requintes de crueldade, não raro, usados pelos portugueses. Assim, pondo o dedo na chaga da nação grão-paraense, Souza mais uma vez não fica impassível à

dor dos que lutaram bravamente, arriscando inclusive a própria existência, a favor da liberdade.

As lições de cunho libertário trazidas por frei Zagalo representaram contribuições de valor inestimável para toda a América, e, no Grão-Pará especificamente, foram incorporadas com bastante avidez. Neste, uma vez disseminadas, tais lições ajudaram a fermentar o desejo pela independência, sonho que já era sustentado pelos cabanos e por outros mais que, assim como o narrador Fernando, já estavam cansados demais do velho regime absolutista e suficientemente “contaminados” pelo novo espírito de Caiena para ficar passivos ao triste rumo que lhes procuravam dar os portugueses e também os brasileiros.

Para Umberto Eco, os romances históricos representam um dos modos pelos quais o passado pode ser narrado, uma vez que “não só identificam no passado causas para o que veio depois, mas também investigam o processo pelo qual, lentamente, essas causas começaram a produzir seus efeitos” (*apud* HUTCHEON, 1991, p.150).

A assertiva do escritor italiano vem ao encontro do que podemos verificar nesse romance histórico de Márcio Souza e que este, com efeito, pretendia evidenciar: a Cabanagem não foi um fato sem precedentes ou “um simples hiato de anarquia social das massas incultas” (SOUZA, 2009, p.212). Muito pelo contrário, foi produto de um longo processo que marcava a reação dos cabanos aos séculos de atrocidades sofridas, bem como o desejo de reconquista da identidade, que fora desprezada pelo processo colonial. Aliados a tudo isso, estavam o reflexo da Revolução Francesa e os princípios libertários e igualitários (materializados principalmente na Declaração dos Direitos do Homem) que esta preconizava, além do liberalismo advindo da Revolução do Porto – o que instaurava um cenário de profunda tensão na colônia.

Toda essa série de fatores ajudava a firmar no Grão-Pará um solo fértil à atitude de resistência a ter suas terras incorporadas ao Império do Brasil. Em virtude desse desejo, mesmo reconhecendo o desgaste do absolutismo português, era mister preservar a lealdade a Portugal, por uma razão estratégica: manter a oposição ao Brasil. Assim, a lealdade, a princípio, foi um sentimento genuíno dos paraenses para com os portugueses, mas posteriormente, transformou-se num artifício para resistir à forçosa anexação do território do Grão-Pará ao Estado vizinho. Esse estilo de resistência originou o fato que ficou conhecido como Cabanagem.

3.4. Reflexos do Romantismo em *Lealdade*

A inclusão de importantes papéis, como os manuscritos e cadernos com notas pessoais de Fernando, é uma das poucas características que Márcio Souza parece importar da prosa romântica do século passado para o romance *Lealdade*. A outra característica romântica que se pode destacar nessa narrativa de Souza é a valorização da cultura popular pois, como se sabe, ela foi uma das fontes onde o Romantismo colheu subsídios para a construção de seu mundo.

Com o advento do período romântico, o Brasil conhecia um novo tempo, em que se sobressaía o colorido local, apontando, assim, para o redimensionamento dos horizontes literários, visto que, até então, as fontes de inspiração eram apenas pautadas na tradição greco-latina. Foi quando surgiu o “narrador-viajante”, assim chamado por Flora Sussekind porque “decidido, viaja agora não só em direção a ‘mapas nacionais’ ou paisagens singulares, mas em busca das ‘origens’ da nacionalidade” (SUSSEKIND, 1990, p.193). Tomando por base essa busca por elementos da cultura popular, própria do Romantismo, autores como Afrânio Coutinho (1970) defendem ter sido essa a primeira vez que “teve o Brasil um movimento com raízes bem fincadas no solo e na realidade nacionais, inspirado exclusivamente nas grandes emoções coletivas” (COUTINHO, 1970, p.176).

Em *Lealdade*, esse aspecto romântico se realiza quando nele aparece um *topus* da literatura popular, no qual o herói conhece o amor através do retrato de uma linda dama - o mesmo que encontramos em um romance de cordel chamado *O Pavão Misterioso*. O episódio aponta, pois, para a recorrência do tema no âmbito da retórica literária, reiterando, assim, o conceito de *topus*. A existência desse *topus* atesta a intertextualidade entre *Lealdade* e *O Pavão Misterioso*. Resta-nos observar como essa influência da literatura popular foi percebida pelo narrador do romance de Souza.

Certo dia, Fernando foi à casa de Batista Campos, e este lhe mostrou uma tela que mudaria sua vida. Quando foi retirado o pano que a encobria, ele pôde contemplar uma jovem muito formosa que o atingira como um raio. O narrador passa a descrever com minúcia o ambiente em que se tentara apreender em papel aquela criatura, trajada com vestes como de pastora grega e retratada com minúcia e delicadeza, logo confidenciando ao leitor:

E eu, que não conhecia as regras da paixão, deixei-me apanhar pela imagem daquela jovem [...], concentrando-me na sua imobilidade e no seu olhar

congelado e fascinante. Fiquei um longo tempo a contemplar a tela, no silêncio da tarde, indeciso se valia a pena regressar à realidade. (SOUZA, 2001, p.95)

No momento em que vê o retrato, Fernando sequer sabia de quem se tratava, no entanto, isso era apenas um mero detalhe para quem, como ele, encontrava-se já arrebatado, em pleno estado de sonho e, agora, também indeciso se regressava à realidade, depois de ver tão linda imagem.

Em *O Pavão Misterioso*, romance de cordel, transposto em versos por José Rezende na década de 20, Evangelista, um nobre da Turquia, apaixona-se perdidamente por uma donzela muito formosa, ao tê-la contemplado em um retrato. Creusa era o nome dela. Segundo contara o irmão do jovem, que primeiro a conhecera, ela era uma moça cujo pai, além de fazê-la prisioneira em seu castelo, de onde ela saía apenas uma vez por ano e pelo curto espaço de uma hora, proibia qualquer homem de pedir sua mão em casamento, isolando-a, enfim, física e emocionalmente. Tal fato remete a outra intertextualidade: o mito de Danae.

De acordo com a mitologia grega, o rei Acrísio, pai dessa linda jovem, querendo saber o motivo de não possuir herdeiros, certo dia, resolveu consultar um oráculo, o qual lhe disse que seu neto iria matá-lo. Por isso, o monarca logo decidiu manter a filha em um quarto subterrâneo, longe das vistas de qualquer pretendente, para evitar o cumprimento da terrível profecia. Esse obstáculo, porém, foi transposto pelo ardiloso Zeus, que, enamorado de Danae, adentrou seus aposentos em forma de chuva de ouro, e, caindo em seu colo nu, fez com que ela ficasse grávida. Sem sombra de dúvida, o ponto de contato que mais chama a atenção entre esse mito e o romance *O Pavão Misterioso* é o enclausuramento, já que, em ambos, as donzelas são aprisionadas pelos próprios pais nos castelos onde moram. Além disso, outro ponto de contato entre o mito e o romance é que, tanto Danae quanto Creusa, veem-se livres do cativeiro graças às ações dos que também lhes dão proporcionam amor.

Pensando neste viés, o romance de Rezende aproxima-se bastante da literatura de cavalaria, de vez que a mocinha é objeto de um dano (a clausura), necessita de salvação e tal tarefa, por sua vez, é empreendida por um jovem que, vindo de longínqua localidade, surge para prover-lhe, não apenas a libertação da reclusão em que está mantida, mas, nesse caso também, da própria carência de amor. Essa busca por justiça, aliada ao cenário de um castelo, à presença de uma condessa e ainda outros elementos, espalhados pela narrativa, perfazem

uma atmosfera própria das novelas de origem medieval, remetendo-nos indubitavelmente a elas.

Quando João Batista anuncia que trouxe um retrato para o irmão, este não se impressiona, pensando ser coisa comum, mas o primeiro adverte-o de que, se visse o presente, ele não teria mais aquela opinião. E estava certo, pois Evangelista mudara completamente, sendo tomado por tamanho êxtase que, segundo diz a narrativa,

estava de pé na sala,
mas quando viu o retrato,
quis falar, tremeu a fala.

Evangelista voltou
Com o retrato na mão.
Tremendo, muito assustado,
Perguntando a seu irmão
Se a moça do retrato
Tinha aquela perfeição. (REZENDE, 1980, p.9)

É inevitável observar, a partir desse trecho, como a idealização feminina perpassa essa obra de Rezende. Desde a primeira vez em que é mencionada no romance, Creusa é apontada como dona de uma formosura inigualável, tão intensa que fascina os pretendentes. Tal passa a ser o sentimento que Evangelista esboçava: de prisioneiro do amor, que não via sentido para viver, se não fosse com a mulher desejada. Estava, portanto totalmente entregue, em vida ou em morte, ao amor. Por isso, diz a seu irmão: “se eu não casar com Creusa, / findo os dias enforcado” (REZENDE, 1980, p.9). Eis a encruzilhada em que geralmente se viam os apaixonados: amor ou morte (Eros ou Tânatos). É que, na impossibilidade de viver o amor (seja pelo fator distância, pela rivalidade entre famílias ou qualquer outro impasse), a morte era considerada como a única forma de transcendê-lo. Esse aspecto lembra bastante o clássico shakespeariano, *Romeu e Julieta*, escrito entre 1591 e 1595, base para outras obras que posteriormente vieram a lume, dentre as quais, *Amor de Perdição*, de Camilo Castelo Branco, de 1862.

Essa tendência tipicamente romântica, nas cogitações de Fernando sobre a desconhecida, ilustra-se claramente ao se exacerbarem os atributos femininos da moça do retrato, que, transbordando de pureza e singularidade, chegam a ser surreais, como ele próprio admite: “deve ser imaginação do artista. Não pode existir beleza assim” (SOUZA, 2001, p.95). No momento em que Fernando faz o seu relato, o Romantismo se erguia como

estilo predominante do mundo. Por isso, torna-se coerente a inserção de um *topus* da literatura popular como o que estamos demonstrando. De modo algum, esse episódio de *Lealdade* pode ser apontado como uma falha do autor empírico, posto a competência para narrar ter sido dada a um personagem que vivia naquele exato momento. Não se trata, pois, de uma obsolescência do texto, de uma revisitação do passado, mas da construção verossímil de um personagem.

No encontro de Creusa e Evangelista, essa beleza, sobremodo elevada, da retratada e o amor intenso, de tão acentuados que despontam, como se pode ler, quase o levaram a perder os sentidos. Se por um lado, a intensidade dessa reação toca o inverossímil, por ser um tanto improvável que um retrato fosse capaz de provocar efeitos como aqueles, deve-se admitir, por outro lado, que ela reforça uma característica dos românticos, pois o exagero era comum em suas obras: os homens são considerados nobres, muito honrados e valentes; a mulher, como um ser angelical, de beleza raríssima, perfeita; o casamento, como a instituição mais sublime e importante. Logo, tudo é repleto de qualidades e idealizado ao extremo, de forma a produzir um ambiente onde a fantasia sobrepõe-se à realidade, onde tudo é possível, enfim, o mundo do sonho, proposto pelo Romantismo.

Na obra de Souza, Fernando reage de modo bem parecido a Evangelista, não fosse ele um narrador também romântico. Ao deparar-se ante a linda donzela, em pessoa, na cidade de Caiena, o narrador diz:

Fiquei paralisado, um raio me atingindo, deixando-me cego. Logo reconheci a moça e foi como se ali estivesse alguém que eu amava há muito tempo. Era a criatura do retrato que eu havia visto milênios atrás na casa do cônego Batista Campos. E, ao entender a natureza do que sentia, percebi que se tratava de uma pena sem expiação [...] As forças como que se esvaíram de meu corpo, já não tinha mais vontade própria. (SOUZA, 2001, p.106,107)

As semelhanças com as novelas de cavalaria e a idealização da mulher, constituem, portanto, dois pontos importantes dentro do tema do herói que conhece o amor através de um retrato, o qual é, por sua vez, um tópico da literatura comum entre *O Pavão Misterioso* e *Lealdade*. Assim como o romance de José Rezende, o de Márcio Souza aproxima-se dos valores populares, valorizando-os em suas diversas manifestações. É bem verdade que tal semelhança é motivada por diferentes fatores: aquele, por ser literatura de cordel, cuja

origem é popular; e este, não pertencendo a tal gênero, por possuir um narrador cujos escritos foram construídos, conforme já salientamos, concomitantemente ao Romantismo.

3.5. Por uma visão dos vencidos

3.5.1. A história, a literatura e alguns de seus personagens

Ao contrário do modelo de romance oitocentista, os romances modernos buscam no passado não apenas o cenário de suas ações, onde são citadas, quando presentes, as personalidades históricas. Querem, antes, que estas ocupem lugares de destaque. Por isso, reconhecemos, nos vários e importantes elementos da história transpostos para as obras de Souza, índices que ajudam a reafirmar um dos pontos característicos do romance histórico contemporâneo: “a ficcionalização de personagens históricos bem conhecidos, ao contrário da fórmula de Scott, que os relegava ao pano de fundo” (ESTEVEVES, 2010, p.38). É o que acontece, por exemplo, em *Galvez Imperador do Acre*, no qual o responsável por proclamar a independência do território que seria o futuro Estado brasileiro exerce o protagonismo, tendo seu nome inclusive expresso no próprio título.

Já em *Lealdade*, apesar de Márcio Souza destinar Fernando, um personagem que é única e estritamente produto da ficção, para ocupar o papel de protagonista, ele traz para o primeiro plano uma série de outros personagens que apenas integrariam o pano de fundo das narrativas tradicionais, se nelas estivessem.

Um dos ícones da historiografia que é aproveitado literariamente por esse autor é Felipe Patroni¹³. Ele, assim como frei Zagalo, atua como divulgador da causa advinda da Revolução do Porto. Filho de pequenos lavradores de terra em Belém, o jovem, de origem pobre, sempre sustentou o sonho de ir para Coimbra, o que, depois de alguns anos, acabou conseguindo. Mas, enquanto era

ainda estudante, deixa Coimbra e embarca para Belém, onde atua como catalisador do movimento [...] Ao regressar, Patroni funda o jornal *O Paraense*, no qual passa a pregar a independência do Grão-Pará e Rio Negro. (SOUZA, 2009, p.195)

¹³ Mantivemos a diferença percebida em relação à versão da história e a da literatura: a primeira, grafa Felipe, enquanto que a segunda, especificamente em *Lealdade*, opta pela grafia Filipe.

Márcio Souza (2008) afirmou certa vez que, ao criar esse romance, buscava ser mais verossímil do que verídico. Tal declaração se verifica quando encontramos na narrativa personagens como Filipe Patroni que, apesar de fazer parte da narrativa literária, guarda semelhanças com o que de fato existiu na história: um ícone da Cabanagem. Desde os primeiros momentos em que Patroni é introduzido ao leitor, é quase impossível que este não note sua força e engajamento nesse movimento, traços que marcarão sua trajetória.

Patroni queria ver o Grão-Pará bem representado na revolução, como afirmava. Muito bem articulado como era, ele pensava em cada detalhe para pôr em funcionamento seu projeto. Convocou então, uma reunião com Fernando, Bernardo, Batista Campos e outros partidários da Cabanagem. Lá, passou a dar-lhes incumbências:

Filipe virou-se para mim, e disse:

- Fernando, preciso que procures os comandantes militares. Tu deves explicar a eles a situação. Os militares devem se manifestar favoráveis ao novo sistema constitucional. Sem eles, nada acontecerá. [...]
- Quanto a ti, Bernardo – prosseguiu Filipe –, deves conseguir homens de negócios, com dinheiro, para apoiar o movimento. (SOUZA, 2001, p. 198)

A citação, de certa forma, traz à tona uma interessante questão. Afinal, por quem era composta a Cabanagem? Pelo que podemos depreender do texto, havia diversas classes da sociedade envolvidas, no entanto, cada uma delas naturalmente fixava alvos diferentes. Não podemos dizer, por exemplo, que os banqueiros buscavam o mesmo que os pequenos comerciantes; ou que estes se interessavam exatamente pelo que os escravos queriam. No entanto, havia pelo menos um objetivo comum aos grupos, em prol do qual eles se uniam: a independência do Grão-Pará.

As ditas inovações que Patroni trazia da Metrópole foram eficientemente divulgadas no Grão-Pará com a ajuda da tipografia que ele adquirira em Lisboa. A imprensa, vale ressaltar, era “coisa proibidíssima” naqueles tempos, como observa o narrador. Contudo, foi através desse meio de divulgação que os paraenses tiveram contato com a *Declaração dos Direitos Humanos* em Caiena.

Notar a inquietação das autoridades portuguesas diante das quatro páginas diárias mais polêmicas da colônia certamente trazia a Patroni uma satisfação imensurável e a certeza de que seu intento estava sendo alcançado. Entretanto, a alegria não se prolongou muito, aliás, “durou enquanto a perplexidade das autoridades impediu que liquidassem com a audácia”

(SOUZA, 2001, p.207). As reações quase instantâneas foram silenciar o jornal político oposicionista *O Paraense*, prendendo Patroni e deportando-o em seguida.

Unido a esse jovem, estava Batista Campos. A história aponta que o sacerdote católico, natural do Grão-Pará, chamado João Batista Gonçalves Campos, participou ativamente de lutas a favor da Cabanagem, sendo por muitos considerado como o autor intelectual desse movimento. Por se alinhar entre os rebeldes, o cônego conquistou vários inimigos. Um deles foi o governador da província, Bernardo Lobo de Souza, que se mostrava, de acordo com Oliveira (2000), uma autoridade extremamente prepotente, cujas atitudes Batista Campos combatia destemidamente, fato por que teve de passar a viver grande parte de sua vida pelo interior fugindo das ameaças sofridas.

De modo parecido com o personagem histórico, o Batista Campos oriundo das páginas de *Lealdade*, também exerce papel fulcral na questão da Cabanagem. A princípio travando uma relação um tanto espinhosa com Fernando, ele se torna posteriormente mais do que um amigo, uma das bases de sua vida, uma espécie de ídolo mesmo, alvo de uma inconfundível veneração, que pode ser notada na leitura do seguinte excerto:

[..] o meu amor por Simone, de certa forma, acabou por se tornar um dos eixos de minha vida. O outro eixo foi ter como companheiro o cônego Batista Campos. Sim, aquele homem de temperamento forte, capaz de arrebatrar multidões, era alguém que sempre mereceu a minha admiração. [...] Como não lembrar com ternura dos intermináveis serões em sua casa, quando debatíamos acaloradamente o futuro do nosso país, o Grão-Pará, e de suas gargalhadas acima de nossos debates, cada vez mais radicalizados. Se minha querida Simone representava para mim o paraíso e o inferno na terra, Batista Campos era o dínamo, o articulador entre o presente e o futuro. (SOUZA, 2001, p.135)

Pelo texto, vemos que a popularidade do religioso em sua época era tamanha que ele era *capaz de arrebatrar multidões*. Daí, então, a admiração que Fernando sentia por ele. Mas, em toda a retórica de Batista Campos havia uma coisa que sempre sobressaía: “sua voz denunciava emoção autêntica quando discursava para as pessoas humildes sobre a questão da independência do nosso país” (SOUZA, 2001, p.139). Defensor desse ideal, o cônego utilizou-se do jornal *O Paraense* como veículo para divulgá-lo, já que depois da deportação de Patroni, responsabilizara-se por sua edição. Mesmo conhecendo o risco de perseguição que poderia sofrer, ele o fez, afinal de contas,

com o Brasil independente, era chegada a hora de se assegurar o mesmo destino para o Grão-Pará. Batista Campos consegue uma cópia do manifesto em que o já imperador Pedro I exortava os brasileiros a se unirem em torno da independência, e publica-o na íntegra no *Paraense*. (SOUZA, 2001,p.210)

A independência era, de fato, algo em que se concentrava a atenção do cônego. Seu discurso, conseqüentemente, tendia a expressar esse sonho cabano, sempre defendido por ele, mesmo que isso tivesse implicações drásticas como prisão, ameaças, perseguição e tudo mais que sofreu.

Compondo o elenco de personagens espelhados em personalidades históricas, que povoam as páginas de *Lealdade*, constam ainda dois outros nomes acerca dos quais cumpre tecermos alguns comentários. Eles são: o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira e o poeta Bento de Figueiredo Tenreiro Aranha.

O primeiro era natural de Salvador, mas foi estudar em Lisboa ainda na adolescência. Tendo-se tornado um cientista e naturalista, foi comissionado pela Coroa Portuguesa para chefiar uma expedição às capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá, o que aconteceu entre 1783 e 1792. Eram algumas finalidades da viagem: estudar a região, empreender uma pesquisa acerca da natureza, além de coletar produtos que deviam ser enviados ao Real Museu de Lisboa, cidade para onde regressaria depois de alguns anos e onde receberia diversos méritos em resultado de seu trabalho.

Em Portugal, de acordo com a transposição literária realizada por Márcio Souza, Alexandre Ferreira estreitou vínculos com o protagonista do romance, Fernando, já que, por ser amigo do pai deste, responsabilizava-se pelo bem-estar do jovem, enquanto se encontrava longe de sua família e de sua terra. Assim, ao perceber a instabilidade que se instaurava abruptamente na MetrÓpole, dada a iminência da invasão francesa em terras lusas, ele providenciou o retorno do protegido à terra natal.

Ao pensar em sua partida, Fernando confidenciou ao doutor Alexandre sobre a dificuldade que achava que teria em adaptar-se à cidade de Belém, após tantos anos longe de lá. Nesse momento, o protagonista fez uma interessante reflexão sobre a própria vida em relação à do amigo paterno, dizendo: “o doutor Alexandre sabia o que estava acontecendo comigo, talvez visse em mim uma espécie de repetição menos dramática de sua própria vida” (SOUZA, 2001, p.58). A que aspecto da vida de seu benfeitor Fernando estaria aludindo?

Alexandre, como mencionamos, era nascido na Bahia, mas logo passou a ter laços relativamente fortes com Portugal, afinal, sua pesquisa fora financiada pela Corte, da qual ele tinha recebido altos postos, dentre eles, o de vice-diretor do Real Gabinete de História Natural e do Jardim Botânico, de acordo com o romance. Ele estava, portanto, bastante ligado a Portugal, talvez até mais do que ao seu lugar de origem.

É claro que, naquela época, ainda não se tinha a ideia de “ser Brasil” dissociada da ideia de “ser Portugal”, visto que ela apenas começou a esboçar-se de forma precisa, a partir de 1822, com o grito de Independência. Assim, pelo menos em princípio, todos eram portugueses: fosse da América ou fosse da Europa. Mesmo tendo feito essa ressalva, deve-se dizer, a bem da verdade, que as coisas não funcionavam exatamente como na teoria. Já era possível notar que havia, sim, certa frieza por parte dos portugueses para com os brasileiros. O próprio doutor Alexandre, sentindo que esse menosprezo dos portugueses em relação a si, por ser brasileiro, era um fato deliberado, disse a Fernando, quando este hesitava em voltar ao Grão-Pará:

Por que hás de teimar em ficar entre estranhos? Sim, são estranhos todos aqui, para ti e para mim. Ou melhor, somos nós os estranhos entre esses estranhos. [...] gostaria mais de estar em Salvador, se é o que queres saber. Porque toda gente estranha é má, muito má.[...] em Belém tu pelo menos desfrutarás da complacência e da bondade dos teus, não terás mais de conter teu próprio coração com as censuras veladas, as recriminações injustas, os olhares de desprezo por seres um colonial. (SOUZA, 2001, p.58,59)

Com base em suas palavras, parece-nos que, tendo observado em Fernando a tendência ao mesmo sentimento que também expressara – de devoção a Portugal, quase deixando apagar-se completamente suas origens brasileiras – tenta alertá-lo a não permitir que tal aconteça. Ao ver que o jovem, assim como ele, por ser natural da colônia, somente recebia *censura, recriminações e desprezo* em troca da lealdade dedicada aos portugueses, aconselha-o a regressar a Belém e unir-se aos seus. Em outras palavras, era como se estivesse dizendo a Fernando: “não incorra no mesmo erro que eu, dedicando-me cegamente aos interesses de quem apenas me retribui o gesto com indiferença”. Seria este, então, o aspecto que, a nosso ver, a vida de Fernando e a do doutor Alexandre teriam em comum.

O outro personagem histórico a que nos referimos é Bento de Figueiredo Tenreiro Aranha. Em *A Expressão Amazonense*, Souza fala um pouco sobre o primeiro artista do

Amazonas como ele o considera. Nascido em Barcelos, Tenreiro Aranha era filho de um português com uma natural dessa região. Por ter perdido os pais em tenra idade, ele enfrentou uma infância de privações, mas finalmente aos doze anos, com a ajuda do padrinho, ingressou no Convento de Santo Antônio, onde concluiu os estudos. Logrou atingir certo nível intelectual, tornando-se inclusive um poeta e autor de diversas peças teatrais. De filiação portuguesa, foi criado por colonizadores, embora nascido no seio da colônia. Todas essas situações por que passou incidiram diretamente em sua trajetória, tornando-a um tanto quanto ambígua, como assinala aquele autor:

para este nascido na colônia, haverá sempre um obstáculo: era amazonense. O poeta Tenreiro Aranha era um fruto da terra, portanto, não sendo português, mas vivendo como tal, a dualidade irá marcar a sua existência. (SOUZA, 2003, p. 86,87)

Partindo-se do pressuposto de que a dualidade – ser português/colonizador ou ser amazonense/colonizado¹⁴ – fazia parte de sua existência, de acordo com a leitura, é correto supor que suas obras, provavelmente, também refletiriam isso. Nestas, se algumas vezes, transparecia um tom apologético aos colonizadores, como na peça *Os Pastores do Amazonas*, celebrando o nascimento da neta do rei; em outras, o ideal de libertação colonial era exaltado, como em *A felicidade no Brasil*.

Importa-nos mencionar tal característica, observada nos textos desse artista, à medida que, ao passar à ficção, ela fará parte também de seu personagem. No romance *Lealdade*, o doutor Bento, como Fernando chamava seu padrinho de crisma, era alguém que parecia enfrentar uma dualidade: desejar a estabilidade e a liberdade para sua terra e, ao mesmo tempo, como que vendo a impossibilidade de tal sonho realizar-se, mudar de direção e não mais defender tal pensamento. Considere-se, como exemplo, o que ele diz a Fernando, em relação à ideia que este tinha em comum com Batista Campos – que era a de tornarem o Grão-Pará um país autônomo:

¹⁴ Aqui, deve-se aplicar a mesma observação, feita anteriormente a respeito de Alexandre Ferreira: a ideia de (suposta) unidade do povo – o português – ainda permanecia nesse período.

- Ilusão, pura ilusão, meu filho. Isto aqui nunca será nada além de colônia.
- Mas, padrinho, o senhor mesmo escreveu uma peça de teatro em que exalta a nossa libertação.
- Ele sorriu.
- Poesia! – disse. – Não se deve acreditar nos poetas. Eu mesmo não acredito no que fala este desconhecido que se apossa de mim.
- O cômico é apenas um idealista. E ele tem pelo senhor uma grande consideração. Disse-me que a tradução do poeta grego que o senhor fez é coisa de gênio.
- Bondade cristã, meu filho.
- E então?
- E então, é que ser idealista nada quer dizer: o idealismo é muito bonito nos jovens, mas não convive bem com a maturidade. (SOUZA, 2001, p.162)

Considerando-se o que diz o doutor Bento, vê-se que ele parece buscar no fingimento poético uma justificativa para o fato de ter expressado a Fernando uma opinião inversa à de uma de suas peças. No entanto, acima de qualquer fingimento poético, há dois fatores que talvez possam explicar melhor essa suposta contradição em que caíra o poeta. Primeiro, porque aqueles eram tempos difíceis, em que chegavam de Caiena diversos textos sobre os ideais libertários, impressos em português e que, diga-se de passagem, justamente por serem lidos avidamente na colônia, eram combatidos rigorosamente, o que pode tê-lo intimidado a demonstrar seu ponto de vista, pelo menos de maneira mais incisiva, em seus escritos.

Além disso, outro fator importante é que, por ocupar o cargo de escrivão junto à mesa grande do Pará, ele pode ter temido expor-se a retaliações ou a perigos, como por exemplo, o de perder o emprego, se esboçasse contestações profundas ao colonialismo. Afinal, reiteramos, ele reconhecia ser aquele um período muito conturbado. Apesar de o romance, na verdade, não mencionar de forma explícita a existência dessa forte censura, podemos inferir que ela tenha existido, sim, a partir de um trecho da conversa entre o padrinho e seu afilhado:

- ..ser idealista nada quer dizer. O idealismo é muito bonito nos jovens, mas não convive bem com a maturidade.
- Quer dizer que ser idealista e maduro é coisa incompatível, padrinho?
- Uma contradição em termos. Mas há outras virtudes mais profundas que o idealismo. Há a honestidade, a prudência.. (SOUZA, 2001, p.164)

Para o poeta, então, o idealismo não era de todo mau, no entanto, com o passar do tempo, era como se ele começasse a “descobrir” outros atributos superiores ou “mais

profundos”, nas suas próprias palavras. Ou seja, a maturidade que obtivera ao longo dos anos ter-lhe-ia ensinado algumas lições, dentre as quais, a necessidade de uso do bom senso. Seguindo tal raciocínio, parece que ele havia chegado à conclusão de que manter-se “neutro” em se tratando de questões políticas, naquela conjuntura, era um ato de prudência (ou seria de pura conveniência?).

Fernando, com efeito, jamais conseguira entender essas atitudes, apesar de nutrir uma intensa admiração e respeito pelo doutor Bento. O conformismo a que este se tinha entregue, de certa forma, inquietava-o bastante – o que está latente quando comenta que, tendo falecido repentinamente, o doutor Bento “não havia publicado nenhum livro, não possuía rendimentos ou fortuna, apenas o sítio Memória, onde tinha vivido com a família. Era um simples escrivão da mesa grande do Pará” (SOUZA, 2001, p.165). O que se depreende, a partir disso, é que, na opinião de Fernando, fora inútil, para seu padrinho, tentar manter-se distante da luta pela liberdade, pois acabara preso a uma vida medíocre como funcionário do Pará.

À primeira vista, falar sobre Alexandre Rodrigues Ferreira e o poeta Tenreiro Aranha pode parecer algo incoerente quando se quer apontar alguns personagens históricos que têm relação com os cabanos, ficcionalizados no romance. Tomando por base os registros históricos, veremos que nenhum dos dois esteve diretamente envolvidos com a Cabanagem, até por não terem sido seus contemporâneos, pois ambos viveram entre a segunda metade do século XVIII e o início do século XIX, e ela só ocorreu, de fato, tempos depois, entre 1835 e 1840. Entretanto, é possível observar que eles sentiam, desde então, os efeitos de diversas e fortes agitações políticas, dentre as quais a própria Revolução Francesa, que serviriam de substrato àquele movimento. Como personagens articuladores, isto é, confidentes, amigos ou companheiros, do tipo “de que se valem heróis e heroínas para levar avante a efabulação” (OITICICA, 1967, p.247), eles irão influenciar o discurso e as ações de Fernando, o qual, no caso, é também o narrador. Vejamos como isso ocorre.

O doutor Alexandre, tido por Fernando como seu segundo pai, deu a ele diversos conselhos. Um destes era no sentido de tentar fazê-lo valorizar mais sua terra natal e seus sonhos, ao invés de se dedicar aos interesses portugueses, resignando-se, como ele próprio o fizera, quando optou por empenhar-se nos assuntos da Coroa. Até porque, em contrapartida, sempre eram tratados friamente.

O modo de ser e de agir do doutor Bento, igualmente, também deixou marcas profundas no herói. Ele, por preferir preservar o nome e a posição, ao invés de expressar-se livremente, diante de circunstâncias desfavoráveis, findou recluso a um lugar de acomodação, e assim, segundo Souza (2003), não seria

o amazonense que se insurgiria contra o colonialista e que preferiria o suicídio à convivência, como Ajuricaba, o guerreiro. Era o funcionário zeloso, vivendo sem renunciar à sua carreira, sem esperanças, sem futuro, iludido e resignado na sua frustração. (SOUZA, 2003, p.94)

Portanto, é admissível afirmar que tanto Alexandre Ferreira quanto o doutor Bento influenciaram bastante no modo de pensar e agir do herói uma vez que ajudaram a reafirmar em Fernando o desejo de não se conformar com o que está posto, mas procurar lutar por seus ideais (neste caso, os de liberdade), mesmo quando estes fossem na contramão dos interesses de Portugal. Foram, então, para ele exemplos do que não ser: alguém que renuncia a seus próprios sonhos em favor de um povo que sequer os tratava dignamente.

3.5.2. Fernando, uma voz cabana

Tendo em vista o tipo de romance histórico erigido no século XIX, cuja origem vincula-se geralmente à obra de Walter Scott, George Lukács (1966), fixou para ele várias características essenciais. Uma destas, segundo o filósofo, é que, ao recuperar certos dados da história, essa modalidade de romance pretende-se a mais verídica possível, o que se tenta demonstrar através da narração em terceira pessoa.

Em que pesem as controvérsias, o uso de narrador-observador era visto como um método de ser tão “imparcial” quanto pretensamente se queria a história. E justamente por ter observado essa tendência, é que Flora Sussekind (1990) associa o “narrador-historiador” de Alencar ao “narrador-juiz” da *História Geral do Brasil*, de Francisco Varnhagen (1816-1878), obra publicada em meados do século XIX, notando ainda “o trio de qualidades ‘severidade’ – ‘imparcialidade’ – ‘crítica’ destacadas por Alencar” (SUSSEKIND, 1990, p.198). A imparcialidade constitui, portanto, na opinião da autora, um ponto marcante na obra alencariana.

Com a chegada do século seguinte, o romance histórico ganhou contornos e, por vezes, até títulos diferentes. Alguns autores, que buscam suas origens no modelo do século anterior, optam por chamá-lo de “novo romance histórico”, como é o caso de André Trouche (2006); outros, porém, desvinculando-o do passado, atribuem seu advento à pós-modernidade e preferem denominá-lo “metaficção historiográfica”, como, por exemplo, Linda Hutcheon

(1991). Segundo esta, a metaficção historiográfica designa um tipo de romance que, ao se apropriar de detalhes da história, questiona-os e, ao mesmo tempo, propõe como respostas, versões que destoem da oficial. Com isso, apresentam-se, novas possibilidades de narrar o passado o que, em princípio, distancia-se do que propôs Lukács.

Para esse importante intelectual húngaro, o protagonista deveria ser um conjunto do geral e do particular, contendo em si "todas as determinantes essenciais em termos sociais e humanos" (*apud* HUTCHEON, 1991, p.151), o que, a nosso ver, faz dele um personagem tipo¹⁵. Na contramão do que ele estabelecia, a crítica canadense afirma que "os protagonistas da metaficção historiográfica podem ser tudo, menos tipos propriamente ditos: são os excêntricos, os marginalizados, as figuras periféricas da história ficcional" (HUTCHEON, 1991, p.151). Com isso, ela pretende trazer para o primeiro plano os que foram deixados no limbo do passado, fazendo ressoar as vozes marginalizadas ou esquecidas pelas classes dominantes.

Na literatura portuguesa, isso se manifesta claramente em obras de José Saramago (1922-2010), dentre as quais, o *Memorial do Convento* (2009). Nessa obra, realizando um novo olhar sobre o passado, o escritor dá maior foco aos trabalhadores que estavam envolvidos diretamente com a construção do convento, e não a pessoas habitualmente destacadas, como o próprio rei, D. João V.

Falando-se em relação ao Brasil, lembramos que no livro *Boca do Inferno*, publicado em 1989, ao recriar o turbulento período em que Antônio de Souza de Menezes administrou a cidade de Salvador, a romancista Ana Miranda dá enfoque aos que sofreram com a tirania desse militar, por se oporem a ela. Outro brasileiro que também traz o mesmo para sua ficção é João Silvério Trevisan, ao dar o protagonismo da trama a uma escrava africana, chamada Ana, que inclusive dá título à obra *Ana em Veneza*, publicada em 1994.

Juntando-se a essa galeria de autores, a qual, é importante notar, tem crescido consideravelmente desde a década de 70, está também o amazonense Márcio Souza. Este autor, de acordo com Carlos Baumgarten (2000), trouxe ao romance histórico latino-americano o que de mais inovador havia, ao construir uma narrativa como *Galvez, Imperador do Acre*, onde "simultaneamente, focaliza fatos da história do país e desenvolve uma ampla reflexão sobre o processo literário nacional" (BAUMGARTEN, 2000, p. 171).

¹⁵ Segundo o *Diccionario de La Literatura* (1952), um personagem tipo é "um personaje paradigmático de ficción em los géneros literarios dramáticos y narrativos". Assim, pode-se depreender que Hutcheon (1991) empregou o termo para assinalar esse padrão de personagem convencionalizado na tradição narrativa.

Àquele livro, no entanto, seguiu-se uma série de outros basicamente sob os mesmos moldes, dentre os quais *Lealdade*. Nesse romance, busca-se capturar uma versão de Cabanagem que desestabiliza a da tradição, e legitima, por outro lado, a dos vencidos – os cabanos. Tal é, por sinal, uma característica que Fernando Aínsa destaca, quando se refere às obras latino-americanas, dizendo que

o novo romance histórico caracteriza-se por fazer uma releitura crítica da história. A releitura proposta por esse romance impugna a legitimação instaurada pelas versões oficiais da história. Nesse sentido, a literatura visa suprir as deficiências da historiografia tradicional, conservadora e preconceituosa, dando voz a todos os que foram negados, silenciados ou perseguidos. (*apud* ESTEVES, 2010,p.36)

E se, segundo o escritor uruguaio, reler criticamente a história com ênfase nos *silenciados* é uma das premissas desse tipo de romance, Márcio Souza não apenas se utiliza dela em *Lealdade*, como também o faz com maestria, ao eleger ninguém menos que Fernando Correia, um militar que também era cabano, para a função de narrador. Dessa forma, o desenrolar da narrativa irá revelar, inevitavelmente, um discurso favorável à Cabanagem.

Desde a abertura do romance, quando o narrador (por trás dele, o autor empírico) apresenta certos documentos oficiais, já é possível delinear como ele se posiciona ao lado dos cabanos. Lançando mão desse procedimento intertextual, ele transcreve um Ofício destinado ao presidente e governador interino das armas, no qual o Senado da Câmara Municipal de Cameté fazia saber que o trem do quartel militar, bem como suas armas, munições de guerra e afins haviam sido tomados por um grupo liderado pelo soldado Antônio Vieira Barbosa, e no qual estava incluído “o coronel Fernando Simões Correia, que desertou e *aderiu aos sediciosos* com alguns soldados armados” (SOUZA,2004, p.11, grifo nosso). No segundo documento, Fernando revela a hostilidade das autoridades locais para com os cabanos e, logo, para com ele próprio, como se lê abaixo:

Havendo-se-me comunicado que um bando de *salteadores, desertores dos regimentos* de primeira linha desta província, juntos nos subúrbios de Cameté, tem agregado a si quantidade de pardos e outras classes de gente miserável, dos quais muitos são até violentamente obrigados a pôr com aqueles *perversos* em execução atrocidades as mais escandalosas contra os

cidadãos brasileiros probos, e com especialidade europeus, com o *único intento do roubo*; cumpre que um exemplo de *castigo* proporcional ao seu crime satisfaça às afrontas que semelhantes *monstros* fazem à espécie humana e às leis; [...] ordeno a V.Sa que marche sem perda de tempo [...] e que se dirija na ação de rebater e apreender aqueles *bandidos*. (SOUZA, 2004, p.12, *grifos nossos*)

Todo o trecho acima aponta os termos comumente associados aos cabanos e as causas pelas quais eles “mereceriam” um *castigo*. Para além de uma evidência, esse documento é um meio pelo qual o narrador pretende delatar tais atitudes repressivas.

Nesse aspecto, vale ressaltar que a linguagem exerce um papel fundamental aqui. É através da escolha, consciente ou não, da linguagem utilizada no texto literário que o leitor distinguirá a postura defendida ou reprovada nele, pois os conteúdos que a obra literária irá expor dar-se-ão “através de operações linguísticas que possibilitarão ao leitor reconhecer, em outra dimensão, o conteúdo que ela se propôs tratar” (BACCEGA, 2007, p.76). Ou seja, a linguagem não é usada aleatoriamente. Pelo contrário, porque expressa um modo de pensar, está carregada de intencionalidade para veicular um sentido, e não outro. Assim, o leitor de *Lealdade* poderá depreender, pelas linhas e entrelinhas, a conotação (positiva) que se atribui à Cabanagem.

Somando-se aos dois documentos que o narrador/autor reúne no início da narrativa, há também uma das notas do caderno de Fernando Simões, no qual ele descreve o confronto entre cabanos e milicianos, bem como a subsequente derrota dos primeiros. Interessante notar que o narrador parece querer atribuir ao seu relato o mesmo caráter de veracidade geralmente associado aos dados históricos, quando depois destes, ele acrescenta suas anotações. Ao fazer isso, a narrativa ganha um *status* de pseudoveracidade. A presença de um manuscrito de época na narrativa outorga-lhe uma carga de confiabilidade e fidelidade, uma vez que

o documento escrito, palpável, parece elemento estratégico de fato importantíssimo para a credibilidade de qualquer relato baseado em coisas – fictícias ou não – vistas ou ouvidas em situação da qual o leitor naturalmente não pode participar *in loco*, mas em abstrato, pela leitura apenas. E elemento estratégico igualmente para a escrita dos relatos. (SUSSEKIND, 1990, p.147)

A tendência à incorporação de um documento escrito à narrativa, já se delineava desde o século XIX. Em *As minas de prata*, de José de Alencar, publicado em 1865, o roteiro para se chegar às minas é de fundamental importância. Em busca dele estão o jovem Estácio e o padre Molina. Na mesma obra há ainda o “Comentário às ordenaçõesmanuelinas, obra em que [Pero Vaz de Caminha] investigava as verdadeiras fontes daquele código de direito português” (ALENCAR, 2001, p.28) e diversas cartas, além de documentos oficiais, como um trecho do “Livro do assentamento dos irmãos seculares nesta província do Brasil” (ALENCAR, 2001, p.83). Em *O Brasil não é longe daqui*, Flora Sussekind ressalta o quão expressiva

do ponto de vista do impacto dessa literatura descritiva sobre a literatura de ficção é a quantidade de roteiros, pergaminhos e relatos que começam a se multiplicar vertiginosamente nas narrativas. São os papéis que sempre parecem conter informações valiosíssimas sobre identidades e filiações, minas e heranças, figuração literária bastante evidente da importância atribuída por Alencar, por exemplo, a esses relatos informativos. (SUSSEKIND, 1990, p.193)

O livro que Alencar publicou no ano de 1970, *A Guerra dos Mascates*, é outro romance que apresenta a mesma característica. O narrador revela desde o princípio que tudo começou quando, tendo encontrado um embrulho deixado por certo sacristão, ele averiguou e descobriu tratar-se do “manuscrito de uma crônica inédita da Guerra dos Mascates” (ALENCAR, 2003, p. 9). Surge, então, a partir desses antigos alfarrábios, deixados por um cronista desconhecido, a matéria-prima para a criação literária.

Em *Galvez Imperador do Acre*, publicado na década de 70, o mesmo recurso é empregado, incluindo-se diversas cartas e despachos. Desde o princípio, o narrador revela que sua escritura surgiu a partir de um

manuscrito [que] foi encontrado num sebo em Paris, em 1973, por um turista brasileiro [...] e, pensando em José de Alencar, que havia feito o mesmo no livro *A Guerra dos Mascates*, decidiu organizá-lo e publicar. O turista brasileiro era eu. [...] Dessa papelada descoberta de modo estúrdio, como disse José de Alencar, alinharei este livro que agora se tira à estampa. (SOUZA, 2001, p.14)

Do mesmo modo, em *Lealdade* os cadernos pessoais de Fernando representavam manuscritos importantíssimos, que poderiam custar sua própria vida e, temendo ser capturado com eles, o narrador reconhece que “assim como, num tempo não muito distante possuir um exemplar da Declaração dos Direitos do Homem significava receber a pena capital, sem apelação, teria o mesmo destino se fosse flagrado com os cadernos que levava comigo” (SOUZA, 2004, p.20). Eram anotações que traduziam a voz do cabano e seu discurso nas teias da ficção.

Se n’*Os Selvagens*, o narrador quase não abriu espaço para o cabano se pronunciar, e nas poucas vezes em que o fez, revelava sempre um tom depreciativo, em meio a uma linguagem estereotipada, em *Lealdade*, ele é quem detém o poder da palavra, expressando-se livremente. Através disso, revela-se a indiferença das autoridades locais para com os cabanos, não só ignorando-os, mas agindo cruelmente para com eles. Negros, índios e tapuios eram sempre submetidos a atividades forçadas, má alimentação e extenuantes jornadas de trabalho, em troca de um ordenado insignificante. Transcrevemos uma ocasião em que isso se registra claramente:

Um grupo de jovens exaltados, depois de arregimentar alguns *negros e índios* embriagados de *retórica libertária* e aguardente, desfilou pelas ruas do centro e foi se concentrar no Largo da Sé, para fazer a *propaganda da independência do Grão-Pará*. [...] Eram rapazes nascidos no Pará, mas que trabalhavam para comerciantes portugueses e *não viam perspectiva de no futuro ascenderem a uma boa posição* [...] A vida era *dura* para eles, porque *começavam a trabalhar de madrugada*, carregando estiva ou lavando o estabelecimento, logo a seguir atendendo os fregueses. Quando o comércio fechava, às seis da tarde, ainda eram *obrigados a arrumar as mercadorias* que estavam fora do lugar, para só então se servir da sopa rala de peixe e usufruir de *uma enxerga onde dormiam entre carnes salgadas, grãos e outras mercadorias*. Como pagamento recebiam *alguns tostões* que mal lhes permitiam vestir-se *decentemente*. (SOUZA, 2004, p.146, *grifos nossos*)

No trecho acima, a riqueza de detalhes revela: quem compunha a Cabanagem, pelo menos em sua maioria - *negros e índios*; o objetivo claramente definido que tinham e buscavam (*a independência do Grão-Pará*); as circunstâncias subumanas nas quais vivam (“*vida dura*”, “*começavam a trabalhar de madrugada*” etc). Todo o conjunto de situações que enfrentavam diariamente os impelia a uma tentativa de mudança imediata e ao desejo de

liberdade e independência, pontos nevrálgicos da Cabanagem. Aderir a esta, portanto, foi praticamente uma questão natural, por significar a resposta que almejavam.

Voltando à questão sobre a visão dos vencidos em *Lealdade*, pode-se dizer também que ela se processa por outra via: no desvio do foco da historiografia tradicional, que estampa prioritariamente os grandes nomes, e na desconstrução da imagem que se pode ter a respeito deles. Neste aspecto, a narrativa inova, propondo um sentido avesso ao da tradição, em que o caráter da nobreza, geralmente intocável, é criticado e ironizado. Podemos eleger dois momentos principais em que isso ocorre no romance. O primeiro surge com a vinda da família real para o Vice-Reino do Brasil.

A decisão surpreendeu a todos, inclusive Fernando, por duas razões: primeiro, porque apontava a feição contraditória em que caíra Portugal, outrora célebre pela expulsão dos muçulmanos até Aljubarrota, e agora manifestando tamanha falta de coragem, buscando o caminho da fuga; segundo porque, diferentemente das expectativas paraenses, o príncipe se estabeleceu no Vice-Reino do Brasil, e não no Grão-Pará, afinal, “ao contrário dos brasileiros, os portugueses americanos do Grão-Pará tinham demonstrado sempre o mais completo amor filial a Portugal” (SOUZA,2001,p.50). Por tudo isso, foi decepcionante observar a partida e, em tom de desabafo, percebemos sua crítica:

No dia 29 fui assistir ao bota-fora da corte. Um dia coberto de nuvens, muito triste e nervoso. Separando os privilegiados que seguiam com o príncipe, e a turba que observava, um pelotão de granadeiros montava guarda com baionetas caladas. Como eu estava fardado, pude atravessar a barreira, mas não usufruí do privilégio por muito tempo. Logo aquilo tudo começou a dar-me náuseas, tantas eram as cenas de *baixeza e desídia*. Recordo que naquela noite tive a minha primeira frustração política grave. Eu sentia-me passado com a vergonha de ver os grandes do reino embarcarem a dar cotoveladas e empurrões uns nos outros, os rostos a demonstrar pressa e *covardia*. (SOUZA,2001,p.51, grifos nossos)

Os termos em destaque revelam traços que a história silenciou. As impressões que Fernando teve a respeito da nobreza de Portugal – de pulsilanimidade, indiferença –, expressas em seu relato, maculavam toda a feição heroica que até então se lhe atribuía, e ele próprio admitiu que era como se seus “olhos começassem a abrir pela primeira vez” (SOUZA,2001, p.51).

Em *Memorial do Convento*, publicado no começo da década de 80, Saramago destaca quem ficou esquecido pela história oficial. Ele critica o descaso em relação ao povo humilde em detrimento dos monarcas e o clero, como na ocasião da consagração da basílica, em que “não cabendo todos na igreja, entram os grandes, e dos pequenos só os que cabem e tiveram artes de insinuar-se” (SARAMAGO, 1994, p.87). Aliás, aí mesmo observamos quão discrepante se mostrava essa realidade, qual seja a do povo miserável ser sempre preterido:

tocava airoso o órgão, sopravam os músicos, entoavam as vozes dos cantores, e, cá fora, o povo que não coubera ou estava *sujo de mais para entrar*, o povo que viera da vila e dos arredores, *não admitido* no sacro interior, *contentava-se* com os ecos das antífonas e das salmódias (SARAMAGO, 1994, p.86, *grifos nossos*)

Ao mesmo tempo em que esse mundo dos esquecidos é evocado, revela-se uma ironia à realeza, suas atitudes e pensamentos. Numa exposição, carregada de sarcasmo, o narrador dá-nos a conhecer algumas ponderações que o próprio D. João V fazia a seu respeito e de Cristo:

tolo foi Cristo que nunca pôs mitra na cabeça, seria filho de Deus, não duvido, mas rústico era, porque desde sempre se sabe que nenhuma religião vingará sem mitra [...] E eu, vosso rei, de Portugal, Algarves e o resto, que devotamente vou segurando uma destas sobredouradas varas, vede como se esforça um soberano para guardar, no temporal e no espiritual, pátria e povo [...] ajoelhai, ajoelhai lá, porque vai passando a custódia e eu vou passando, Cristo vai dentro dela, dentro de mim a graça de ser rei na terra [...] bem sabeis como as monjas são esposas do Senhor, é uma verdade santa pois a mim como a Senhor me recebem nas suas camas, e é por ser eu o Senhor que gozam e suspiram segurando na mão o rosário, carne mística, misturada, confundida, enquanto os santos no oratório apuram os ouvidos às ardentes palavras que debaixo do sobrecéu se murmuram. (SARAMAGO, 1994, p.102)

Através dessa passagem é possível notar o tom de censura a dois principais grupos: a Igreja (ou religião), quando o rei equipara-se a Cristo, criticando também os procedimentos dos eclesiásticos em suas clausuras; e igualmente os monarcas, apontados como autores de tal pensamento profano.

O segundo momento em que, assim como o romancista português, o narrador de *Lealdade* escancara a intimidade da corte, *a priori* tida como secreta, para criticá-la, se dá quando ele menciona dona Carlota Joaquina. A infanta espanhola, dizia Fernando, era alvo do ódio de seu pai, pois, o velho Correia comumente ouvia alguns comentários sobre a má reputação que Carlota possuía: “dizem que ela é escrava da volúpia [...], anda escanchada nos cavalos e não hesita em conspurcar o leito conjugal” ou “o duque de Palmela é o seu predileto” (SOUZA, 2001, p.69). Certa vez, na ausência de dom João, esses boatos, já correntes entre o povo, intensificaram-se ainda mais, e foi quando se começaram a dizer

coisas pavorosas nas feiras e mercados, nas tabernas do cais do porto: que ela se servia dos jovens soldados acantonados em Queluz, especialmente os mais bem aquinhoados pela natureza, ou que saía na noite envolta num xaile preto e se misturava às mulheres que faziam a vida nas ruelas da Cidade Alta, ou no cais do Sodré. (SOUZA, 2001, p.70)

Tudo isso descortinava um fato que, apesar de não ser algo inteiramente novo, a história oficial sempre encobriu: a hipocrisia entre os nobres, para os quais o casamento era apenas um negócio. Diferentemente da relação amorosa protagonizada por pessoas simples como Fernando e Simone, que esboçavam um sentimento verdadeiro, o casamento de D. João VI e Carlota Joaquina se mostrava como uma grande farsa. As linhas do romance registram que “todo mundo sabia em Lisboa que ela e o príncipe regente já não viviam mais como marido e mulher, cada um morando em casas separadas” (SOUZA, 2004, p.69).

A partir dessa visão dessacralizadora, é possível observar como se descortina o universo que subsiste por trás da solenidade na qual estão envoltas personagens históricas como Carlota Joaquina e D. João VI. No tocante a tal aspecto, o narrador revela um mundo extraoficial (os “bastidores” da corte), sobre o qual descarrega forte ironia, que desestabiliza a escritura histórica, dando origem a uma perspectiva inovadora e desmitificadora.

Essa tendência, conforme temos proposto, é própria da ficção pós-moderna. Esta, para alcançar sua finalidade, o divórcio da história, utiliza-se frequentemente da paródia, a qual consiste em “uma repetição com distância crítica que permite a indicação irônica da diferença no próprio âmago da semelhança” (HUTCHEON, 1992,p.47); ou seja, parte-se de um mesmo texto determinado – *a semelhança*–, preservando-se um espaço crítico que encerra *diferenças*.

O produto disso é a rasura do fato a partir do qual se fez a paródia. Antonio Esteves (2010) assinala que

a paródia, retomando textos anteriores, em uma relação transtextual, diferencia-se na medida em que essa retomada objetiva não apenas estabelece as relações com textos precedentes, mas as interpreta pela sua reescritura. Essa reelaboração paródica pode inverter padrões, *desestabilizar, desconstruir, distorcer, ridicularizar* ou simplesmente dar aos textos primeiros uma nova e surpreendente versão (ESTEVEES,2010, p.39, *grifos nossos*)

A ironia, a paródia, o ato de *distorcer* e *ridicularizar* são elementos muito relacionados com a ideia de carnavalização proposta por Mikhail Bakhtin (1996) em *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*, quando desenvolve um estudo sobre o riso. De acordo com o teórico russo, tradições populares como o carnaval e demais festejos cotidianos do período medieval continham sempre um aspecto cômico. Com isso, essas práticas tradicionais evidenciavam um contraste com o tom sisudo presente nos cultos e cerimônias da Idade Média ao mesmo tempo em que

pareciam ter construído, ao lado do mundo oficial, um segundo mundo e uma segunda vida aos quais os homens da Idade Média pertenciam em maior ou menor proporção, e nos quais eles viviam em ocasiões determinadas. Isso criava uma espécie de dualidade do mundo.. (BAKHTIN, 1987, p.5)

Assim sendo, como para fugir da austeridade que regia o *mundo oficial*, as festas populares pareciam apontar ao homem medieval a existência de um *segundo mundo*, permeado pelo riso carnavalesco, originando-se daí, uma espécie de *dualidade do mundo*. Por tudo isso pode-se dizer que “a carnavalização [...] é marcada pelo riso, pela subversão dos valores oficiais, pelas exagerações humorísticas, pelo caráter renovador e contestador da ordem vigente” (ESTEVEES, 2010,p.38). A ficção pós-moderna, apresentando uma releitura paródica do texto base, distancia-se, portanto, deste, ao se apropriar da paródia e também do riso como elementos fundamentais para alcançar o *caráter renovador e contestador* que lhe é próprio. Por isso,

a releitura distanciada, carnavalizada ou anacrônica da história, que caracteriza esta narrativa, reflete-se numa escritura paródica. No interstício deliberado da escritura paródica surge um sentido novo, um comentário crítico de uma textualidade assumida, no qual a história reaparece sob uma visão burlesca ou sarcástica. (ESTEVEES, 2010, p.37)

A função de narrador dada a um cabano, o tom de denúncia do sofrimento e das más condições sob que ele e os demais viviam, o enfoque e a conotação positiva dada a personagens históricos partidários da Cabanagem, como Batista Campos, a visão dessacralizadora acerca dos monarcas portugueses – enfim, vários são os aspectos a partir dos quais o romance *Lealdade* procura romper com a versão, dita “oficial”, acerca da Cabanagem, trazendo, portanto, uma visão inovadora sobre esse movimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O espaço da literatura comparada, no qual se move esta pesquisa, algumas vezes pode tornar-se um campo minado, pois traz consigo o risco de nos fazer perder o foco do objetivo traçado e soçobrar diante da amplitude de possibilidades investigativas que se nos apresenta. Por outro lado, temos aí mesmo um aspecto bastante prolífico, dada a riqueza de leituras a que podemos chegar. Cientes dos riscos e das vantagens dessa viagem, propusemo-nos a investigar o que alguns textos literários veiculam sobre a Cabanagem.

A conhecida afirmação de que a literatura constitui uma forma de arte e que, como tal, também expressa os valores e tensões de uma época, apesar de simples e, para alguns, tão evidente, esteve presente em vários momentos da construção deste trabalho. No entanto, ela foi crucial quando verificamos a perspectiva negativa com que se recriou a Cabanagem em algumas obras literárias, o que, a nosso ver, tem estreita relação com a proximidade temporal destas ao acontecimento histórico em si, o que as levou a exprimir a influência direta do entendimento corrente na sociedade brasileira dos séculos XIX e parte do século XX a respeito da Cabanagem como um ato de “sublevação” e “delinquência”. É o caso do romance *Os Selvagens*, de Francisco Gomes de Amorim.

Dito isto, propomos um questionamento importante a seu respeito: quem são os selvagens d’*Os Selvagens*? Quando se fala do título da obra, fato é que a associação quase instantânea é em relação aos índios, neste caso, Goataçara, Porangaba e Ambrósio Ayres. No entanto, de acordo com o que pudemos vislumbrar, a adjetivação “selvagens” em momento algum, esteve atrelada a este último, já que ele demonstrava características totalmente “civilizadas” e distintas, por assim dizer. Em contrapartida, não há como negar que a expressão se manteve bastante relacionada a Goataçara e a Porangaba.

Seguindo a tendência de sua época, em meados do século XIX, auge do Romantismo, Amorim pretendia louvar a intrepidez e a força dos índios mundurucus, enquanto personagens heroicos de sua obra, contudo, à luz do pensamento de Antonio Paulo Graça (1998), ele nunca iria lograr tal intento. É que, como aponta a tese deste autor, embora os românticos indianistas – e aí podemos incluir o próprio Amorim – sempre buscassem enquadrar os índios nos moldes heroicos, de fato não o conseguiram, pois o inconsciente genocida, presente no imaginário da sociedade brasileira em geral, levá-los-ia exatamente numa outra direção.

Conforme destaca o intelectual amazonense, há algumas estratégias pelas quais essa prática romântica se efetivava. Em uma delas, a do *embelezamento do horror*, o romancista

tende a tornar estéticos comportamentos escandalosos dos índios e a lançar o herói em circunstâncias absurdas e inverossímeis, e, para que estas sejam aceitas, passa a estetizá-las” (GRAÇA, 1998, p.27).

Tratando especificamente d’*Os Selvagens*, isto ocorre quando Goataçara e Porangaba, obstinados em seu ideal de vingança à morte de Félix e Romualdo, travam com os muras inflamados e sanguinários confrontos, os quais, ao serem relatados, revelam a oscilação do narrador entre dois polos: o de louvor às ações indígenas, à medida que estas são expostas como elementos próprios da natureza deles, e, portanto, não condenáveis; e o de repulsa, pois, apesar de tudo, o narrador deixa entrever em seu discurso a aversão do branco em relação ao índio. Além disso, ambos os heróis terminam sob a mesma desventura, isto é, sendo extintos: Goataçara porque, ao abandonar muitas práticas tribais, morre metaforicamente, morte esta que se revela bastante profunda, pois abala diretamente as estruturas de sua identidade cultural, outrora esboçada; e está explícita no caso de Porangaba que, tendo sido assassinada, carrega também o peso da sua desdita.

Segundo pudemos perceber, ao propor a poética do genocídio, Antonio Paulo Graça centra seu escopo de análise diretamente nos índios enquanto protagonistas, e a partir dele, procura desvelar as estratégias pelas quais os romances indianistas reservam ao indígena um *caráter* que os identificava como “selvagens”, e um *destino* que, via de regra, possuía a marca do trágico. Ambos os casos levavam a apenas um fim: a exaltação do extermínio indígena. Entretanto, à medida que analisamos cuidadosamente o romance de Amorim e o modo como nele se realiza essa poética, somos levados a comprovar que esta pode ser empregada também aos cabanos, embora eles não sejam os heróis da obra de Amorim.

Essa afirmação fica melhor entendida se pensarmos em dois aspectos: primeiro, porque os cabanos também são conduzidos a situações em que, na ausência de outra alternativa, agiam com “brutalidade”, durante os choques com outros povos indígenas e com os militares, ou “por instinto”, quando saqueavam as comunidades e vilas por onde passavam. E em segundo lugar, porque, assim como os heróis, os cabanos tiveram um fado cruel, vítimas das ações repressivas de Bararoá e os seus.

Portanto, nossa leitura sobre o romance caminha no sentido de perceber a teoria proposta por Graça, mas principalmente de ampliá-la à medida que, conforme pensamos, ela se aplica igualmente aos heróis românticos e a outros personagens secundários, como é o caso dos cabanos. Com isso, é possível afirmar também que, tanto Goataçara e Porangaba, quanto os mundurucus (dos quais estes dois, vale lembrar, são claras representações), os muras, os companheiros de Bararoá, bem como os próprios cabanos findam por ocupar um mesmo

grupo, cujo caráter era o de “selvagens”, no sentido mais pejorativo do termo; e cujo destino seria tão amargo quanto o de Goataçara e Porangaba. Eis, portanto, uma das importantes considerações a que nos trouxe esta pesquisa.

Já o romance *Lealdade* exprime uma visão completamente diferente da que se esboçou em *Os Selvagens*. Nele, Márcio Souza projeta um olhar que vai além das lentes preconceituosas com que eram vistos os índios, e principalmente os cabanos até então, expressando, com isso, sua posição claramente favorável à causa cabana, bem como aos anseios daquela geração. É o que se pode admitir, quando não os apresenta como uma corja de “sediciosos” que se aglomerou para causar o mal aos brancos “inocentes”. Antes, considera-os como pessoas que, em meio a um conturbado período político, ousaram sonhar com um ideal de nação livre da opressão portuguesa, sonho este jamais concretizado.

Um fator importante para a formação desse olhar da narrativa, conforme pensamos, foi o novo enfoque que algumas pesquisas mais recentes, como a de Luís Balkar Pinheiro, por exemplo, deram à Cabanagem, pois delas emergiram sentidos positivos, até então inexistentes ou pouco conhecidos, sobre esse fato. A perceptível influência de tais pesquisas em *Lealdade* reforça a ideia de que a obra literária, como qualquer obra de arte, com efeito, expressa valores próprios da época em que foi escrita.

Outro aspecto relevante ao se abordar essa feição da obra de Márcio Souza diz respeito ao caráter subjetivo da literatura¹⁶. Tal qual o historiador, o jornalista e outros cientistas, o literato desempenha papel ativo sobre seu texto e, ao fazer isso, imprime inevitavelmente nele valores sociais, históricos e políticos, os quais refletem, por sua vez, toda a ideologia¹⁷ que atravessa seu discurso, ou seja,

a materialidade específica da ideologia é o discurso e a materialidade específica do discurso é a língua [...], como diz M. Pechêux (1975) não há discurso sem sujeito e não há sujeito sem ideologia: o indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia e é assim que a língua faz sentido (ORLANDI, 1999,p.17)

¹⁶ Apesar da afirmativa, não pretendemos associar a subjetividade apenas à literatura, como se fazia até o século XIX, quando cabia a ela o rebotinho da ciência que estava pautada em (pretensa) imparcialidade. Ao contrário, concordamos com cientistas sociais - dentre os quais Gaston Bachelard e Michel Foucault - que deslocam, no século XX, a concepção de ciência como verdade absoluta e objetiva para verdades múltiplas e subjetivas. (COSTA&MAGALHÃES, 2001)

¹⁷ O termo aqui é tomado além da concepção racionalista de ideologia como conjunto de ideias, doutrinas ou visões de mundo de determinada classe social, abarcando também as “dimensões afetivas, inconscientes, míticas ou simbólicas” como sugere o crítico Terry Eagleton (1997).

Assim, entendemos que o discurso de Souza, expresso na linguagem, materializa as formações ideológicas nas quais ele se insere: um espectro político de esquerda, fato notório, por exemplo, no tom de contestação da ordem (histórica) vigente. Tal discurso de ruptura não é algo que está presente apenas em *Lealdade*, mas percebemos ser uma característica de outras obras suas, como a de tema cinematográfico, *A Substância das Sombras* (2010), no qual se atribui a existência desse perfil esquerdista de Souza às origens de sua produção ficcional, ainda na década de 70, período em que, vale lembrar, o Brasil viveu momentos extremamente conturbados sob o governo militar. Assim lemos no prefácio do referido livro:

Sua obra vincula-se à produção ficcional surgida, no Brasil, nos anos 70, sob o signo da repressão e da violência política institucionalizada pelos governos militares. Daí o conteúdo de crítica social, de denúncia da realidade política do país, presentes em sua obra. Márcio, com seu humor corrosivo, dessacraliza o poder, dissecas as mazelas da sociedade extrativista regional, descrevendo-lhe as fraquezas e ridículos. As elites políticas têm no autor um de seus maiores críticos. (TELLES *in* SOUZA, 2010, p.1)

Por várias vezes, Souza demonstra esse posicionamento contrário às *elites políticas*, de que fala o trecho supracitado, no entanto, é no último capítulo, quando ele próprio relata sua experiência em fazer cinema, que isso se manifesta claramente através da linguagem. Leiamos:

[..] o processo democrático no Brasil era interrompido por um golpe militar. [O jornal] “O Trabalhista” foi *empastelado* e fechado, entre as inúmeras *barbaridades* praticadas pelos golpistas. [...] A Ditadura Militar, durante um tempo, agiu de forma amadora, mas a partir de 68 ela se profissionalizou e se tornou uma instituição muito bem organizada, muito precisa na questão da *repressão*, e o ideal de me tornar diretor de cinema cresceu ainda mais, pois eu imaginava que fazer cinema era também um questão de *resistência e combate político*. (SOUZA, 2010, p.220, *grifos nossos*)

As expressões destacadas contêm palavras chaves, que contribuem substancialmente para entendermos a censura e demais questionamentos que se instauram frequentemente na

criação literária de Márcio Souza. Seja pelo humor corrosivo, perceptível em *Galvez Imperador do Acre*, seja pela leitura carnavalizada da história, refletida na escritura paródica sobre o comportamento da realeza, ou pela apologia ao cabano sofrido, presentes em *Lealdade*, é possível concordar que o discurso combativo de Márcio Souza é uma tônica que caracteriza não apenas o primeiro volume da tetralogia *Crônicas do Grão-Pará e Rio Negro*, um de nossos objetos de estudo, como também sua obra de modo geral.

REFERÊNCIAS

- ALENCAR, José de. *A Guerra dos Mascates*. Minas Gerais: Virtualbooks, 2003.
- _____. *As minas de prata*. São Paulo: Ática, 2001.
- _____. *Iracema*. 24 ed. São Paulo: Ática, 1991.
- _____. *O Guarani*. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- AMAZONAS, Lourenço da Silva Araújo. *Simá* - Romance histórico do alto Amazonas. 2 ed, Manaus: Valer/ Gov. Estado do Amazonas, 2003.
- AMORIM, Francisco Gomes de. *Os Selvagens*. 2^a ed. Manaus: Valer/Governo do Estado do Amazonas, 2004.
- _____. *Remorso Vivo*. Lisboa: Mattos Moreira e Cia, 1875.
- _____. *Teatro*. Lisboa: Angelus Novus, 2000.
- ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner. *O nu na Antiguidade Clássica*. Lisboa: Portugália, s/d.
- BACCEGA, Maria Aparecida. *Palavra e discurso: história e literatura*. 2ed., São Paulo: Ática, 2007.
- BAGNO, Marcos. *A língua de Eulália: novela sociolinguística*. 15ed, São Paulo: Contexto, 2006.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Trad. Yara Vieira. São Paulo: Hucitec; Editora Universidade de Brasília, 1987.
- BAUMGARTEN, Carlos Alexandre. O novo romance histórico brasileiro. *In: Via Atlântica*, n.4, São Paulo, outubro/2000.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; prefácio: Jeanne Marie Gagnebin, 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.(Obras escolhidas; v.1)
- BÍBLIA SAGRADA, Trad. Neyde Siqueira. São Paulo: Mundo Cristão, 2009.
- _____. Trad. João Ferreira de Almeida. 2 ed., São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CALDAS, Yurgel Pantoja. *A construção épica da Amazônia no poema Muhuraida, de Henrique João Wilkens*. Belo Horizonte: UFMG, 2007 (Tese de doutoramento).

- CAMINHA, Pero Vaz. *A Carta*. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- CAMÕES, Luis de. *Os Lusíadas*. São Paulo: Martin Claret, 2000.
- CÂNDIDO, Antônio. *A personagem de ficção*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- CASTELLO, José Aderaldo. *Manifestações literárias na era colonial (1500-1808/1836)*. 3ed., São Paulo: Cultrix, 1967.
- CASTELO BRANCO, Camilo. *Amor de perdição*. 5ed., São Paulo: FTD, 1999.
- CIDADE, Hernani. *A literatura portuguesa e a expansão ultramarina: as ideias, os fatos, as formas de arte*. Coimbra: Armenio Amado Ed., 1963.
- COSTA, Cléria Botelho da; MAGALHÃES, Nancy Alessio. *Contar história, fazer História - História, cultura e memória*. Brasília: Paralelo 15, 2001.
- COUTINHO, Afrânio. *Introdução à Literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Distribuidora de Livros Escolares, 1970.
- CUNHA, Eneida Leal. *Estampas do imaginário: literatura, história e identidade cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- CUNHA, Livia de Souza. *Vozes da Cabanagem: os discursos da literatura e da história na construção de "O Rebelde"*. Dissertação (Mestrado em Letras), Pará: Universidade Federal do Pará, 2010.
- D'ONOFRIO, Salvatore. *Forma e sentido do texto literário*. São Paulo: Ática, 2007.
- EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. Trad. Silvana Vieira, Luís Carlos Borges. São Paulo: Editora UNESP/ Boitempo, 1997.
- ESTEVES, Antônio. *O romance histórico brasileiro contemporâneo (1975-2000)*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.
- FREITAS, Décio. *A miserável revolução das classes*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- GIORDANI, Mario Curtis. *História da Grécia*. 2ed., Petrópolis: Vozes, 1972.
- GOMES, Antônio Maspoli de Araújo. As representações sociais do corpo e da sexualidade no protestantismo brasileiro. In: *Rever-Revistas de Estudos da Religião*, n.1, p. 1-38, São Paulo, 2006.
- GONDIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. Manaus: Valer, 2007.
- GRAÇA, Antonio Paulo. *Uma poética do genocídio*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.

GUEDELHA, Carlos Antônio Magalhães. A metáfora da identidade perdida em “Os Selvagens”. In: *Interdisciplinar: Revista de Estudos de Língua e Literatura*. Itabaiana-SE, ano VI, v. 13, jan/jun de 2011.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva 11ed.,Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HATOUM, Milton. *Cinzas do Norte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

HOONAERT, Eduardo. *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário Eletrônico de Língua Portuguesa*. Versão 3.0, Rio de Janeiro: Objetiva, 2009, cd-rom.

_____; & VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro:Objetiva, 2001.

HUTCHEON, Linda. *Poética do Pós Modernismo*. Rio de Janeiro: Imago,1991.

KRUGER, Marcos Frederico. *Amazônia: mito e literatura*. Manaus: Editora Valer/Governo do Estado do Amazonas, 2003.

KURY, Mário da Gama. *Dicionário de mitologia grega e romana*. 6e ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LEITE, Ligia Chiapipini Moraes. *O foco narrativo*. São Paulo: Ática, 1991. Série Princípios.

LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.

_____. *Ensaio sobre literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

_____. *La novela historica*. Trad. J. Reuter. México: Era, 1966.

MACHADO, Dyonélio. *Os Ratos*. São Paulo: Ática, 1992.

MESQUITA, Maria Cláudia. *A intertextualidade em Lealdade, de Márcio Souza*. XI Congresso Internacional da ABRALIC, 2008.

MIRANDA, Ana. *Boca do Inferno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MOURÃO, Artur. In: NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

NEVES, Auricléa Oliveira das. *A Amazônia na visão dos viajantes dos século XVI e XVII: percurso e discurso*. Manaus: Valer, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Além do bem o do mal*. Trad. Marcos Pugliesi. Curitiba: Hemus, 2001.

_____. *O Anticristo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

OITICICA, José. *Curso de Literatura*. Rio de Janeiro: Germinal, 1967.

OLIVEIRA, Raimundo Monteiro. *Utopia de uma região*. Brasília: Ser, 2000.

ORLANDI, Eni. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 1999.

PAIVA, José Maria de. *Colonização e catequese*. São Paulo: Editora Autores Associados/Cortez, 1982.

PINHEIRO, Luis Balkar de Sá Peixoto. A revolta popular revisitada: apontamentos para uma história e uma historiografia da Cabanagem. In: *Projeto História*, São Paulo, 1999.

_____. *Visões da Cabanagem*. Manaus: Valer, 2001.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial*. São Paulo: Edusc, 2003.

PONTES FILHO, Raimundo. *Amazonas: a história de suas gentes*. Curitiba: Base Editora, 2008.

QUEIROZ, Amilton José Freire. *Narrativas em trânsito: literatura, fronteiras, língua (gens) do alto Amazonas no romance Simá*. Rio Branco: UFAC, 2009 (Dissertação de mestrado).

RAIOL, Domingos Antônio. *Motins Políticos: ou a história dos principais acontecimentos políticos da Província do Grão-Pará desde o ano de 1821 até 1835*. Belém: UFPA, 1970, 3v.

RAMOS, Graciliano. *Vidas Secas*. 78a ed., Rio de Janeiro: Record, 1999.

REIS, Arthur César Ferreira. *O início da reação nativista*. Anais da Biblioteca e Arquivos Públicos do Pará, v.XI, Belém, 1969.

REZENDE, José Camelo de Melo. *O Pavão Misterioso*. São Paulo: Luzeiro, 1980.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a forma e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Os índios e a civilização*. São Paulo: Círculo do Livro, 1985.

RICCI, Magda. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. In: *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, 2007, vol 11, n. 22, p. 5-30.

RIOS, Otávio. Clio entrelaçada ou o sequestro da História. In: CAVALHEIRO, Juciane (org). *Literatura, interfaces, fronteiras*. Manaus: UEA Ed., 2010.

ROBBLES, Federico Carlos Sainz. *Diccionario de la Literatura: terminos, conceptos, ismos literarios*. Madrid: Aguilar, 1952.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. *O que é etnocentrismo*. São Paulo: Brasiliense, 1998.

ROCHA, Fábio Bianchini. Mito e religião nos festivais esportivos gregos do período clássico. In: *Nearco Revista Eletrônica de Antiguidade*, p. 117-124, 2008.

SANTIAGO, Silviano. Por que e para que viaja o europeu? In: *Nas malhas da Letra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia Pombalina*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1999.

SARAMAGO, José. *Memorial do Convento*. Lisboa: Reunidos, 1994.

_____. *História do cerco de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SHAKESPEARE, William. *Romeu e Julieta*. Porto: Lello & Irmão, s/d.

SILVA, Marilene Corrêa da. *O paiz do Amazonas*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1996.

SOBOUL, Albert. *História da Revolução Francesa*. 2ed, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1989.

SOUSA, Inglês de. *Contos amazônicos*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

SOUZA, Márcio. *A Expressão Amazonense: do colonialismo ao neo-colonialismo*. Manaus: Valer, 2003.

_____. *A Paixão de Ajuricaba*. 2ed, Manaus: Valer, 2005.

_____. *A Substância das Sombras - Cinema arte do nosso tempo*. Manaus: Valer, 2010.

_____. *Desordem e Lealdade e Galvez, Imperador do Acre*. Record, Rio de Janeiro, 2008. Entrevista concedida ao Grupo Editorial Record.

_____. *Galvez Imperador do Acre*. 18ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. *História da Amazônia*. Manaus: Valer, 2009.

_____. *Lealdade*. 4 ed., Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. *Mad Maria*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

_____. *O Empate contra Chico Mendes*. São Paulo: Marco Zero, 1990.

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

TAVARES, Ana Cristina. A vivência do Brasil na obra de escritores portugueses. In: *Línguas e Culturas Revista de Humanidades e Tecnologia*. n.6/7/8, 2002.

TENREIRO ARANHA, Bento de Figueiredo. *Obras literárias de Bento de Figueiredo Tenreiro Aranha*. Belém: Secult, 1989.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TREVISAN, João Silvério. *Ana em Veneza*. São Paulo: Best Seller, 1994.

TROUCHE, André L. G. *América: história e ficção*. Niterói: Eduff, 2006.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História Geral do Brasil*. 4ed, São Paulo: Melhoramentos, s/d. 5v.

WILKENS, Henrique João. *Muhuraida ou o triunfo da Fé*. Manaus: Biblioteca Nacional/Ufam/ Gov. do Estado do Amazonas, 1993.