



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE TEORIA LITERÁRIA E LITERATURAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LITERÁRIOS

JOANNA DA SILVA

**A MULHER, O MITO E O ESTEREÓTIPO
NA LITERATURA BRASILEIRA DE EXPRESSÃO AMAZÔNICA**

Brasília/DF

2022

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE TEORIA LITERÁRIA E LITERATURAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LITERÁRIOS

JOANNA DA SILVA

**A MULHER, O MITO E O ESTEREÓTIPO
NA LITERATURA BRASILEIRA DE EXPRESSÃO AMAZÔNICA**

Texto apresentado como requisito para a obtenção do título de Doutora em Literatura pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura do Departamento de Teoria Literária e Literaturas do Instituto de Letras da Universidade de Brasília.

Área de Concentração: Literatura e Práticas Sociais.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Cíntia Schwantes

Brasília/DF

2022

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

SS586m Silva, Joanna
A mulher, o mito e o estereótipo na Literatura brasileira de expressão Amazônica. / Joanna Silva; orientador Cíntia Carla Moreira Schwantes. -- Brasília, 2022.
189 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Literatura) --
Universidade de Brasília, 2022.

1. Literatura Brasileira.. 2. Literatura e cultura amazônica.. 3. Mulher, Mito, Estereótipo.. 4. Estudos Culturais e de Gênero.. 5. Crítica feminista.. I. Schwantes, Cíntia Carla Moreira, orient. II. Título.

JOANNA DA SILVA

**A MULHER, O MITO E O ESTEREÓTIPO
NA LITERATURA DE EXPRESSÃO AMAZÔNICA**

Texto apresentado como requisito para a obtenção do título de Doutora em Literatura pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura do Departamento de Teoria Literária e Literaturas do Instituto de Letras da Universidade de Brasília.

Área de Concentração: Literatura e Práticas Sociais.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Cíntia Schwantes

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Cíntia Schwantes (Presidente)

Prof^a. Dr^a. Inara de Oliveira Rodrigues (IFRS) - Membro Externo

Prof^a. Dr. Rildo José Cosson Mota (CEALE) - Membro Externo

Prof^a. Dr^a. Vanessa Carvalho de Andrade - (IF/UnB)

Prof^a. Dr^a. Lorena do Carmo de Jesus (ICESP) - Suplente

*De tudo ficaram três coisas:
A certeza de que estamos começando.
A certeza de que é preciso continuar.
A certeza de que podemos ser interrompidos antes de terminar.
Fazemos da interrupção um caminho novo.
Da queda, um passo de dança.
Do medo, uma escada. Do sonho, uma ponte.
Da procura, um encontro!*
Fernando Sabino (2005)

*À Martha: irmã, amiga, confidente, cúmplice, companheira de jornada...
ainda que ausente, mostrou-me que em meio à dor, à guerra, ao caos,
prosseguir/produzir é preciso.
(in memoriam)
dedico.*

*Às mulheres deste estudo, reais e ficcionalizadas,
exemplos de luta e resistência,
motivo da pesquisa.
Sororidade!*

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal do Estado do Amazonas (UFAM) que, por meio do Plano de Desenvolvimento de Pessoas (PDP), concedeu-me o afastamento para cursar o Doutorado.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam) e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento da pesquisa.

À Professora Cíntia Carla Moreira Schwantes, pela orientação conduzida com esmero e competência, pela disponibilidade e atenção, pela compreensão e apoio irrestrito!

Ao Programa de Pós-Graduação em Literatura do Departamento de Teoria Literária e Literaturas do Instituto de Letras da Universidade de Brasília (PósLit/UnB), especialmente aos professores Ana Claudia da Silva, Cíntia Schwantes, Cláudio Braga, Regina Dalcastagnè e Virgínia Leal, pelo acolhimento e pelo saber compartilhado.

Às Professoras Eliana Ramirez, Inara de Oliveira Rodrigues, Lorena do Carmo de Jesus, Rildo José Cosson Mota, Simone de Souza Lima, Vanessa de Carvalho Andrade, pela leitura e pelas importantes contribuições que auxiliaram na estruturação desta pesquisa durante o processo de qualificação, e também pelas valiosas sugestões na banca de defesa do trabalho.

À Zilma, Luiz Clebson e Luiz Eduardo, pela anuência à mulher fragmentada em tantos papéis: filha, companheira, mãe, amiga, professora, pesquisadora...; pelo apoio solidário durante os anos de doutoramento; por suportarem conviver com minha ausência e reclusão, tão necessárias ao processo de pesquisa e criação; e por compreenderem que “[...] vitórias ocultam abdições” (Simone de Beauvoir).

Aos familiares e amigos, próximos e distantes geograficamente, mas sempre presentes, ouvindo, incentivando, trocando experiências, compartilhando ideias e saberes, em especial: à amiga Rebeqa, presença suave e acolhedora em Brasília e na UnB; à Daniela e Mirian, comparecimento fraterno e acalento ao coração; às meninas do “Grupo Lacrado”, Andressa, Cristiane, Linda e Maria de Jesus, companheiras no labor e nos recreios pelo bosque arejado da UnB.

Aos colegas de trabalho e alunos (orientados, orientandos e futuros pesquisadores) na UFAM, pela confiança depositada, pela compreensão e incentivo constante.

“Onde há muita luz, há muitas sombras.”
Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832)

RESUMO

Contrária ao viés de um regionalismo misterioso e exótico, muito comum à maioria daqueles que buscaram (ou buscam) conceber a Amazônia, esta pesquisa tem por objetivo analisar, a partir de distintos marcadores sociais, como classe, gênero, raça e etnia, de que forma a mulher é construída e representada no texto literário de expressão amazônica e em que medida fatores discursivos e imagéticos operam na produção de desigualdades e exclusões que acometem o ser feminino em sua especificidade. Para tanto, o *corpus* literário da pesquisa coloca em relevo uma seleção de autores e obras considerados significativos durante o percurso de criação e consolidação de uma tradição literária de expressão amazônica, iniciada a partir dos relatos dos primeiros expedicionários na Amazônia durante o séc. XVI; passando pelo período colonial (séc. XVI e XVII); adentrando o ciclo gomífero (séc. XIX e XX) e indo desaguar em autores mais contemporâneos, assim sequenciados: João Henrique Wilkens, Araújo Amazonas, Inglês de Sousa, Alberto Rangel, Ferreira de Castro, Álvaro Maia, Dalcídio Jurandir, Milton Hatoum. A partir desse panorama literário, poderemos identificar injunções discursivas e imagéticas que atravessam a construção do ser feminino no texto literário de expressão amazônica, em diferentes âmbitos e categorias. Para dar sustentabilidade à discussão, o referencial teórico toma por base os estudos culturais e de gênero e a crítica literária feminista, apoiado nos trabalhos de Adriana Piscitelli, Elaine Showalter, Gayatri Spivak, Pierre Bourdieu, Regina Dalcastagnè, Sandra Gilbert, Simone de Beauvoir, Thomas Bonnici, entre outros estudiosos da área que contribuem com a discussão em tela.

Palavras-chave: Mulher. Mito. Estereótipo. Tradição Literária. Expressão amazônica.

ABSTRACT

Contrary to the bias of a mysterious and exotic regionalism, very common to most of those who sought (or seek) to conceive the Amazon, this research aims to analyze, from different social markers, such as class, gender, race and ethnicity, how women are constructed and represented in the literary texts of Amazonian expression, and to what extent discursive and imagery factors operate in the production of inequalities and exclusions that affect the female being in its specificity. Therefore, the research's literary *corpus* highlights a selection of authors and works considered significant during the course of creation and consolidation of a literary tradition of Amazonian expression, which began with the reports of the first expeditionaries in the Amazon during the XVI century; passing through the colonial period (16th and 17th centuries); entering the gum cycle (19th and 20th centuries), flowing into more contemporary authors, sequenced as follows: João Henrique Wilkens, Araújo Amazonas, Inglês de Sousa, Alberto Rangel, Ferreira de Castro, Álvaro Maia, Dalcídio Jurandir, Miltom Hatoum. From this literary panorama, we will be able to identify discursive and imagedic injunctions that cross the construction of the feminine being in the literary texts of Amazonian expression, in different scopes and categories. To give sustainability to the discussion, the theoretical framework is based on cultural and gender studies, and feminist literary criticism, supported by the works of Adriana Piscitelli, Elaine Showalter, Gayatri Spivak, Pierre Bourdieu, Regina Dalcastagnè, Sandra Gilbert, Simone de Beauvoir, Thomas Bonnici, among other scholars in the area who may contribute to the discussion on screen.

Keywords: Woman, Myth, Stereotype, Images, Meanings, Variations.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1. A MULHER NA TRADIÇÃO LITERÁRIA DE EXPRESSÃO AMAZÔNICA.....	19
1.1 Gênero, classe, raça na representação literária	20
1.2 A mulher, o mito e o estereótipo na construção discursiva da/na Amazônia.....	31
1.3 Literatura amazônica: tradição e representação.....	44
CAPÍTULO 2: MODOS DE VER E FICCIONALIZAR A MULHER AMAZÔNICA- DO COLONIALISMO AO REALISMO/NATURALISMO	55
2.1 <i>Muraída</i> – a ideologia do europeu na Amazônia.....	56
2.1.1 (In)visibilidades femininas no “seio” da nação mura	62
2.2 <i>Simá</i> : a mulher indígena no romance amazônico	70
2.2.1 <i>Simá</i> e a estética romântica.....	75
2.2.2 <i>Simá</i> : subalternidades e questões étnico-raciais	79
2.3 Inglês de Sousa e o naturalismo amazônico	83
2.3.1 A herança determinista d’ <i>O Missionário</i>	85
2.3.2 <i>O Missionário</i> e a mameluca: mulher e celibato na Amazônia	90
CAPÍTULO 3: CICLO DA BORRACHA: CENTRALIDADE FÁLICA X APAGAMENTO FEMININO	103
3.1 Mulher e natureza: dominação e exploração interconectadas no <i>Inferno Verde</i>	108
3.2 Centralidade fálica e reificação feminina “enervadas” n’ <i>A Selva</i>	115
3.3 Mulher, violência e revide no <i>Beiradão</i>	120
CAPÍTULO 4: A MULHER AMAZÔNICA NO PÓS-CICLO DA BORRACHA	130
4.1 Mulher preta e homem branco: assimetrias de poder em Dalcídio Jurandir.....	133
4.2 Libânia: “afilhada” servil, infância roubada, sonhos perdidos	147
4.3 Domingas: liberdade roubada, infância violada.....	159
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	170
REFERÊNCIAS	177

INTRODUÇÃO

*Assim como acontece com a literatura,
a crítica literária não transforma o mundo,
mas, pelo menos, chama-nos a atenção
para a necessidade de transformações.*
Angélica Soares

Por acreditar que a linguagem é um dos mais fortes mecanismos de imposição e manutenção do poder e reconhecendo a importância da literatura como campo de registro de diferentes vozes silenciadas e subalternizadas pelo poder hegemônico, a pesquisa em torno da representação feminina no texto literário de expressão amazônica há muito vem marcando minha trajetória como pesquisadora, seja pelo interesse pessoal em ampliar as leituras e o conhecimento nessa área, ou pelo trabalhos desenvolvidos em sala de aula com alunos da graduação e dos projetos desenvolvidos na Universidade Federal do Amazonas (Ufam). Essa trajetória se fortaleceu ainda mais a partir da pesquisa realizada no Mestrado, cursado na Universidade Federal de São del-Rei (UFSJ/MG) (2008-2010), e que agora ganha continuidade de forma mais ampla e profunda no Doutorado em Literatura na Universidade de Brasília (UnB).

Durante esse percurso, uma latente inquietação em torno da problemática que envolve a construção e a representação das identidades marginalizadas na Amazônia tem permeado meu interesse enquanto docente e pesquisadora, principalmente no tocante à (não) representação da mulher no campo literário. Acredito que a literatura, assim como outras produções de natureza artística e cultural, possibilita vislumbrar não só a emergência de diferentes categorias analíticas e estéticas, mas, também, a dimensão ideológica, social, cultural e política em que o texto se inscreve, uma vez que o espaço literário, como orienta Antônio Candido (2008), é território onde se constroem e se validam representações do universo social.

Embora atualmente algumas correntes críticas considerem que esse tipo de abordagem possa ser considerado já “superado” dentro do próprio debate feminista, Adelaine LaGuardia (2015, p. 15) assegura que ele não perdeu sua importância no campo da crítica literária, pois,

[...] se a crítica feminista hoje prioriza uma abordagem ‘ginocrítica’, como propugnou Elaine Showalter, a pertinência política de se estudar as representações femininas em obras literárias não perdeu sua relevância, especialmente quando se considera que o funcionamento ideológico, segundo o pensamento marxista mais recente, apoia-se nos “sistemas de representação”, dos quais conferimos sentido às nossas condições reais

de existência. Em outras palavras, como um sistema de representação, a linguagem literária incorpora imagens, fantasias, estereótipos e valores circulantes na sociedade, e assim, contribui para sua sobrevivência e difusão (o que os marxistas denominam “reprodução”).

O caráter político e sociocultural que envolve as discussões em torno das representações femininas na literatura, em contraste com os estudos clássicos, aponta que essas discussões, na contemporaneidade, procuram ver a mulher não sob uma perspectiva essencialista, e sim como “[...] categoria política heterogênea, ao levar em conta a multiplicidade que recorta suas experiências, condição e lugar social, seja como mulher casada ou solteira, trabalhadora ou dona de casa, branca, negra ou indígena, velha ou jovem, hétero ou homossexual, imigrante ou nativa” (LAGUARDIA, 2015, p. 15).

Ao delinear um direcionamento para esta tese de doutoramento, que tem por objetivo traçar uma linha de discussão crítica acerca do lugar social (não) ocupado pela mulher amazônica no interior do texto literário, busco reunir diferentes autora(e)s que desenvolvem estudos em torno dessa temática. Um exemplo é Florentina Souza (2008) que, no artigo intitulado “Gênero e ‘raça’ na literatura brasileira”, analisa uma série de características frequentes nas representações literárias envolvendo gênero e raça e tece as seguintes considerações:

Vários escritores, desde o século XIX, desenham perfis de personagens, índias, mestiças e negras ou brancas nos quais gênero, fenotípia e sexualidade aparecem imbricados – uma imbricação que o determinismo cientificista levará às últimas consequências.

A partir de Gregório de Matos conhecemos a antológica hierarquização das mulheres baseada em cor (raça) e função a ser exercida na relação com o homem. Já no século XIX, Alencar, por exemplo, no capítulo “Loura e morena”, do romance de “fundação da nacionalidade” *O guarani*, descreve as personagens Cecília e Isabel a partir de uma ótica que atualiza e reitera o aludido provérbio [...] (SOUZA, F., 2008, p. 107).

Nessa mesma perspectiva, a professora e pesquisadora da Universidade de Brasília, Regina Dalcastagnè, afirma que, “Quando entendemos a literatura como forma de representação, espaço onde interesses e perspectivas sociais interagem e se entrecrocaram, não podemos deixar de indagar quem é, afinal, esse outro, que posição lhe é reservada na sociedade, e o que seu silêncio esconde” (DALCASTAGNÈ, 2012, p. 17). A pesquisadora acrescenta, ainda, que “[o] termo chave, nesse conjunto de discussões, é representação, que sempre foi um conceito crucial dos estudos literários, mas que agora é lido com maior consciência de suas ressonâncias políticas e sociais” (DALCASTAGNÈ, 2012, p. 17).

De fato, as pesquisas em torno das representações femininas na literatura têm sido compreendidas atualmente em sentido mais amplo e profundo dentro dos programas de pós-graduação no Brasil, por considerarem a diversidade das relações políticas, sociais, culturais e étnico-raciais que se relacionam com essa temática. Essa transversalidade é substancial para a execução desta pesquisa doutoral, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade de Brasília (PosLit-UnB), mais especificamente ao eixo temático “Representação e autorrepresentação de grupos marginalizados na literatura brasileira contemporânea” e que, tomando como objeto de estudo o texto literário de expressão amazônica, volta-se para o estudo das representações femininas no âmbito da crítica literária feminista e dos estudos de gênero.

Sem dúvida, a contemporaneidade tem se apresentado como um momento decisivo de tomada de consciência, de enfrentamento e de ruptura, ao colocar no centro do debate o cenário de intolerância, preconceito e violência contra a mulher na sociedade brasileira. Nesse contexto, as pesquisas e produções científicas acerca de questões ligadas aos Estudos de Gênero, feminismos, sexualidades e suas intersecções com raça/etnia e classe vêm crescendo no campo literário e despertando grande interesse dentro dos programas de pós-graduação no Brasil.

Pesquisas apontam uma crescente mobilização em torno dessa problemática, pois estudos recentes posicionam o Brasil como um dos países com maior número de feminicídios. Autor de diversos livros nessa área, o psicanalista Contardo Calligaris (2020), em um artigo publicado na Folha de São Paulo em 22/10/2020, afirma que essa realidade não será erradicada tão cedo em nosso país, pois se encontra enraizada na estupidez e no absolutismo de muitos homens que ainda consideram intolerável e ameaçador o reconhecimento e a autonomia da sexualidade feminina.

Calligaris (2020) lembra um caso recente de feminicídio no Brasil, acontecido em maio de 2016, em que um homem, que se dizia honrado e trabalhador, e por isso não poderia tolerar humilhações, assassinou a ex-mulher a facadas, alegando “legítima defesa da honra”. Em 2017, esse cidadão foi absolvido judicialmente por unanimidade pelos seus pares. À época do ocorrido, os ministros do Supremo Tribunal Federal (STF), Alexandre de Moraes e Luiz Roberto Barroso, lembraram que esse argumento colocava o Brasil no quinto lugar do *ranking* dos países que mais matam mulheres no mundo (CALLIGARIS, 2020)¹.

¹ Em 12 de março de 2021, o STF finalmente proibiu por unanimidade o uso do argumento de legítima defesa da honra por réus de feminicídio, por entender que a defesa em questão deve ser atribuída à vida, e não para livrar da condenação réus acusados de feminicídios. Na ocasião, a ministra Cármen Lúcia destacou que “A tese jurídica de legítima defesa da honra não tem amparo legal. Construiu-se ela por discurso proferido em julgamentos pelos tribunais que firmou-se como forma de tolerância à violência e morte na sociedade, com assassinatos praticados por homens contra mulheres tidas por adúlteras ou com comportamento que fugisse ou destoasse do desejado pelo matador” (13/03/2021, disponível em: <https://g1.globo.com.noticia>. Acesso em: 15 mar. 2021).

É fato que a tomada de controle e domínio sobre o próprio corpo, buscando viver sua liberdade de escolha, vem desencadeando consequências violentas sobre muitas mulheres. Esses acontecimentos vêm promovendo o debate sobre a equidade de gênero e requerendo mudanças significativas na sociedade, pois fazem refletir sobre o quanto essa postura incomoda os homens, e isso não só no campo da liberdade sexual, em que a própria existência do desejo sexual feminino, segundo Calligaris (2020), parece desencadear o ódio masculino, que se encontra enraizado no monoteísmo bíblico.

Reações masculinas de ódio e violência sempre marcaram os movimentos de emancipação feminina, como no século XIV, quando mulheres minimamente autônomas, que aspiravam adentrar o universo da leitura e da escrita e também exercer algum tipo de influência social e política nas cortes, passaram a ser consideradas bruxas, sendo exterminadas por isso. A conquista do voto e da sexualidade é mais atual, pertencendo ao período “pós caça às bruxas”, mas, ao que parece, também desencadeou a caça às mulheres, que sequer precisam ser bruxas para despertar atos de extrema violência masculina (CALIGARIS, 2020).

Por isso, acredito que seja necessário fomentar cada vez mais os espaços de diálogo a respeito dessa problemática e, assim, construir ferramentas mais efetivas de resistência e de luta em prol de políticas públicas e educacionais nessa área. Penso também que essa intervenção precisa partir de diferentes frentes, pois, no que se refere a oportunidades, horas de trabalho e divisão de tarefas domésticas e reprodutivas, por exemplo, estudos seguem apontando que as mulheres brasileiras continuam ocupando posição desigual e desvantajosa em comparação aos homens. Enquanto isso, os meios de comunicação midiáticos noticiam diariamente diferentes formas de exclusão e violência que vêm acometendo os grupos minoritários mundo afora, mostrando que essa segunda década do século XXI tem se revelado um momento historicamente propício para o debate sobre as questões de gênero no âmbito sociocultural e político.

Um ponto que necessita urgentemente ser problematizado é o desgaste provocado pelo trabalho doméstico. É preciso estimar o quanto essa atividade rotineira é exaustiva e mal remunerada no Brasil, e o custo que ela acarreta ao trabalhador, na maioria mulheres de classe menos favorecida. E o pior de tudo é que, além do desgaste físico, é um tipo de labor que exige muitas horas de empenho, consumindo, assim, um tempo precioso que poderia ser partilhado com atividades de estudo, visando ao crescimento intelectual e à formação profissional dessas mulheres trabalhadoras, o que futuramente ensejaria melhores condições de vida para elas e suas famílias.

Em relação ao debate sobre igualdade de gênero na Amazônia, de modo mais específico, a pesquisadora Claudina Azevedo Maximiano (2013), ao tecer um retrato das desigualdades que envolvem as mulheres indígenas enquanto sujeitos do processo de ocupação do novo espaço social/urbano da cidade de Manaus, revela reiteradas indicações de precariedade das situações de trabalho, da renda e do bem-estar geral das mulheres racializadas no Brasil. A partir das relações sociais e do diálogo entre identidade étnica e experiências cotidianas no contexto urbano, decorrentes da busca por inserção no mundo do trabalho, Maximiano (2013) aponta também a complexidade das situações específicas em que vivem meninas, idosas, deficientes, migrantes, a população LGBTQIA+ e tantas outras figuras que ocupam o que ela classifica como “sujeito aberto” do feminismo atual ou, no mínimo, que passam por ele.

Sobre essa temática, Cristina Stevens (2010) reforça o imperativo por mais atenção à amplitude dessa problemática, enfatizando a necessidade de mais interação do campo literário com outras frentes alicerçadas nessa fundamentação político-ideológica de combate à invisibilidade:

Devemos estar sempre conscientes de que o fazer/saber feminista não se restringe às questões da mulher e de gênero; ele é também um empreendimento com forte motivação político-ideológica, inserido em processos históricos e socioculturais mais amplos. Em razão disso, a literatura, apesar de suas especificidades, mas também em função de sua natureza necessariamente fluida, sempre em processo de (re)construção, precisa estar em constante interação com as demais áreas do saber – inclusive na sua produção acadêmica, visando também a esta dimensão política *lato sensu*. (STEVENS, 2010, p. 142).

Aspectos como esses chamam a atenção para o caráter político e ideológico que se esconde por trás dessas representações, submersas no texto ficcional, e que se diferenciam de acordo com a perspectiva social e o lugar de fala dos autores. Por isso a necessidade de um olhar heterogêneo capaz de suscitar diferentes perspectivas, como: o que essas vozes revelam? O que ocultam (e por que o fazem)? Que interesses ideológicos e de controle social atuam por trás do discurso literário/ficcional? Ao empreender a busca por possíveis respostas aos questionamentos elucidados, recorro à teoria Feminista e de Gênero e aos estudos das questões étnico-raciais, para aclarar o entendimento sobre as diferentes conexões e experiências que possivelmente atravessam os sujeitos narrados e, assim, compreender e analisar suas subjetividades e/ou especificidades.

No entanto, diante da amplitude desse conjunto de aspectos que integram a construção da literatura de expressão amazônica, e para uma melhor análise do *corpus* literário, fez-se necessário estabelecer alguns critérios para a delimitação e estruturação da pesquisa. Assim,

primeiramente, opto por tracejar o espaço narrativo, que privilegia obras ficcionais contextualizadas na Amazônia brasileira (espaço rural e/ou urbano). Outro critério utilizado foi a relevância dessas obras/autores dentro do percurso da linha de construção e consolidação de uma tradição literária na Amazônia brasileira. Isso resultou num recorte um pouco mais amplo por conta da magnitude do tempo e do espaço compreendido, que inicia com as crônicas dos primeiros expedicionários na Amazônia, a partir do século XVI, e prossegue adentrando os principais movimentos literários compreendidos entre o romantismo, o realismo/naturalismo, o modernismo, até desaguar na produção mais contemporânea. Como até o início do século XX a literatura era tida como um espaço majoritariamente ocupado por homens, lembrando que as poucas mulheres que ousaram escrever o fizeram sob um pseudônimo masculino, e, em se tratando de obras da/sobre a Amazônia, esse espaço se torna ainda mais majoritário, esse é um dos motivos que incidiu na obras selecionadas para o *corpus* da pesquisa serem todas de autoria masculina.

Posto que o *corpus* literário da pesquisa privilegia a produção de autores homens, que, de uma forma ou de outra, contribuíram/contribuem com a produção literária de ambientação amazônica e, principalmente, porque o conteúdo de sua produção ficcional substancia a discussão em torno da temática feminina, para proceder a uma investigação alinhada aos objetivos propostos para a escrita da tese, e considerando a quantidade de obras selecionadas, o primeiro critério de seleção e ordenação incide na disposição cronológica dessa produção dentro do percurso de criação e construção da literatura amazônica. Para tanto, teço as seguintes considerações.

Em linhas gerais, a tese está estruturada em quatro capítulos, assim organizados: no primeiro capítulo, traço um panorama dos constituintes teóricos que irão subsidiar a discussão sobre gênero e representação ao longo da tese. A partir de três tópicos específicos, apresento o cenário do movimento feminista no Brasil e no Mundo nas últimas décadas, destacando seus avanços e limitações ao longo do tempo que, na atualidade, resultou em desdobramentos para melhor atender as especificidades de diferentes grupos. Nesse contexto, busco estabelecer uma aproximação entre os postulados teóricos dos estudos feministas e de gênero com a proposta de análise do texto literário de expressão amazônica, numa discussão que envolve questões de gênero, classe, raça e que também implica em constructos discursivos e imagéticos presentes na representação da mulher amazônica no texto ficcional.

No segundo capítulo, procedo à seleção de três obras: *Muraida*, de autoria de Henrique João Wilkens (1785-1819), *Simá*, de Araújo e Amazonas (1857), *O Missionário*, de Inglês de Souza (1888). A leitura dessas obras serve de base para problematizar aspectos relacionados à

dominação do branco/europeu sobre a população indígena na Amazônia durante o processo colonizatório. Produzidas em diferentes épocas e por autores de diferentes regiões, essas obras estabelecem um diálogo entre a ficção e a história relacionadas à ação da empresa colonizatória na Amazônia brasileira, focalizando os embates e conflitos deflagrados pelo homem branco contra as populações indígenas, que resistiam à opressão do colonizador europeu que, em aliança com a Igreja, ambicionava ocupar suas terras e escravizar sua gente. Ao evidenciar as práticas de violência, discriminação e exploração sofridas pela população indígena, busco focalizar a condição da mulher indígena e cabocla no interior dessas narrativas.

No terceiro capítulo a análise recai sobre narrativas compreendidas entre o ciclo e o pós-ciclo da borracha na Amazônia (final do século XIX, início do século XX). Trata-se de um tema que, devido a sua importância econômica para a região, também repercute em autores mais contemporâneos (século XXI). Nesse capítulo analiso a temática dos trabalhadores que migram para os seringais da Amazônia em busca de trabalho durante o processo de ascensão e decadência econômica na Amazônia, patrocinado pela exploração da goma elástica, e, paralelo a essa questão, focalizo a situação da mulher, que ganha destaque pela sua escassez nesse contexto, pois os trabalhadores contratados pelos donos dos seringais não podiam levar suas companheiras, fato que transformava as poucas mulheres existentes no local, em mercadoria de troca entre patrão e empregado, tornando-se também um elemento gerador de disputas violentas entre os próprios trabalhadores. Por isso a escassez femininas é um tema recorrente nas narrativas ligadas ao extrativismo da borracha na Amazônia, e dentre os diversos autores que conferem representatividade ao assunto, selecionei o livro de contos *Inferno Verde* (1908), de autoria de Alberto Rangel; *A Selva* (1930), de José Maria Ferreira de Castro; *Beiradão* (1958), de Álvaro Botelho Maia, que, para mim, dão destaque à temática.

No quarto capítulo da tese, o estudo focaliza os sentidos atribuídos à representação da mulher na obra dos escritores Dalcídio Jurandir e Milton Hatoum², em que, a partir de uma análise contrastiva, examino aspectos relacionados à construção e representação das personagens femininas presentes na ficção desses dois autores. A análise recai de modo

² A produção romanesca dos dois escritores é bastante extensa, Dalcídio Jurandir, por exemplo, soma um total de onze obras publicadas, assim sequenciadas: *Chove nos campos de Cachoeira* (1941), *Marajó* (1947), *Três casas e um rio* (1958), *Belém do Grão Pará* (1960), *Passagem dos Inocentes* (1963), *Primeira manhã* (1968), *Ponte do galo* (1971), *Chão de lobos* (1976), *Os habitantes* (1976), *Ribanceira* (1978). A obra *Linha do Parque* (1956) não pertence à coletânea “Ciclo do Extremo Norte”. Já o escritor Milton Hatoum conta com a publicação de quatro romances: *Relato de um certo Oriente* (1989), *Dois Irmãos* (2000), *Cinzas do Norte* (2005), *Órfãos do Eldorado* (2008), uma coletânea de contos intitulada *A cidade ilhada* (2009), uma coletânea de crônicas intitulada *Um solitário à espreita* (2013) e mais dois romances, parte de uma trilogia ainda em construção: *A noite da espera* (2017), *Pontos de fuga* (2019).

específico sobre a figura da mulher negra e da mulher de descendência indígena, representadas pelas personagens: dona Amélia, Libânia e Domingas (presentes nas obras de Dalcídio Jurandir e Milton Hatoum, respectivamente).

O objetivo do estudo é discutir de que forma a condição étnico-racial dessas mulheres personagens incide sobre questões de ordem social, cultural, sexual e de gênero, em textos mais contemporâneos, e que motivos (ou razões) desencadeiam diferentes conflitos no decorrer das narrativas. Para melhor atender aos propósitos da pesquisa em tela, faz-se necessário um recorte temático bastante preciso, que recairá de modo bem específico sobre a atuação da mulher negra e da mulher de procedência indígena em algumas das narrativas desses dois escritores.

A representação feminina na literatura, em um grupo social que, por ser isolado, tende a manter de forma muito enfática os lineamentos da sociedade em geral, depende intrinsecamente da forma como o feminino é entendido, bem como das peculiaridades conferidas pelo isolamento. Isso se torna claro na construção das personagens femininas do *corpus* escolhido, e que foi incorporado a essa tese exatamente por sua representatividade. Assim, as personagens femininas aqui analisadas são plasmadas pelas especificidades do local. Sua condição feminina é responsável pela maior parte do que lhes sucede, e sua trajetória é povoada de violências, visto como o isolamento possibilita a algumas personagens agirem de forma pouco correta sem medo de retribuição, o que sempre acaba recaindo com mais ênfase sobre os membros menos favorecidos da sociedade. Por isso, as personagens femininas de alguma forma refletem a própria condição da floresta, aberta a explorações e, em alguma medida, indefesa.

A título de conclusão, apresento como resultado da pesquisa os pontos balizares que foram problematizados ao longo do estudo realizado, buscando identificar quais interesses ideológicos e de controle social atuam por trás do discurso ficcionalizado. Como o foco principal do estudo recai sobre aspectos relacionados à representatividade feminina no texto literário de expressão amazônica, busco evidenciar a pertinência dos aspectos relacionados a gênero, cultura, classe social, raça/etnia, que atravessam a trajetória dessas mulheres/personagens no percurso das narrativas e porque resultam (ou não) na sua condição de exclusão, marginalização e silenciamento.

De uma forma geral, acredito que o (não) protagonismo dessas personagens femininas certamente se encontra carregado de marcas impostas por conceitos (pré)concebidos sob diferentes sentidos, que se estruturam sobre a construção identitária dessas mulheres/personagens. Por isso, nesta pesquisa, interessa o modo como essas personagens são representadas e o discurso que opera a construção do estereótipo, das imagens e sentidos a elas

atribuídas, não só referentes ao conceito de feminilidade e masculinidade, que são muito significativos, mas também sua interação com o espaço e com os diferentes instrumentos de negociação e resistência que utilizam para sobreviver.

**CAPÍTULO 1. A MULHER NA TRADIÇÃO LITERÁRIA DE EXPRESSÃO
AMAZÔNICA**

*No começo foi o desencontro, e este ainda
não terminou, quinhentos anos passados.*
Viveiros de Castro (2000^a)

1.1 Gênero, classe, raça na representação literária

“Ninguém nasce mulher, torna-se”
Simone de Beauvoir (1945)

“Não se nasce submissa, torna-se”
Manon Garcia (2020)

Como movimento social organizado, o feminismo teve início primeiramente na Europa, a partir do século XIX. Em seguida, impulsionou uma mobilização na América do Norte e rapidamente se espalhou por vários países ocidentais. A ideia de igualdade entre os sexos, defendida como bandeira inicial do movimento, logrou resultados significativos entre as décadas de 1920 e 1930, como a conquista do direito ao voto, à propriedade e à educação. Mas, ao longo do tempo, o movimento foi apresentando diferentes percepções sobre as origens e causas da opressão feminina.

A vertente socialista, por exemplo, segundo Adriana Piscitelli (2005), considerava que a divisão de trabalho baseada no sexo implicava desigualdades, enquanto outros segmentos dentro dessa mesma vertente discordavam, alegando que a desigualdade de gênero persistia mesmo em países socialistas. Por outro lado, o feminismo radical acreditava que a origem da subordinação feminina dentro do sistema capitalista estava ligada ao processo reprodutivo, de modo que a emancipação feminina só aconteceria de fato se as mulheres adquirissem o controle sobre a reprodução³.

Dentro da história do movimento feminista, o conceito de patriarcado, inicialmente, foi muito útil para impulsionar a mobilização política do movimento, porém, devido a sua natureza essencialista, que concentrava a análise da dominação na diferença física entre homens e mulheres, tida como aspecto universal e invariável, passou a ser vista como limitadora diante do entendimento de que as relações sociais abrangem outras formas de discriminação. Após a década de 1960, de acordo com Piscitelli (2005), uma pergunta central (referente aos direitos iguais entre mulheres e homens) passou a nortear o pensamento feminista, pois, se a

³Quando se trata da problemática da submissão feminina relacionada ao processo reprodutivo, Virgínia Woolf, em *Um teto todo seu* (1928), problematiza com maestria e rica exemplificação essa questão. A autora chama nossa atenção para a complexa estrutura de poder e dominação que aprisiona a mulher ao espaço privado e que tem no processo reprodutivo um dos principais mecanismos de subordinação e marginalização feminina. Woolf classifica como uma espécie de “missão impossível” uma pessoa “Fazer fortuna e ter treze filhos”, pois, segundo ela, “nenhum ser humano suportaria isso”, ou seja, soma-se os meses de gravidez (lembrando: treze filhos), mais o período de amamentação, mais uns cinco anos ocupada com cuidados e entretenimentos para que a criança cresça de forma saudável e protegida. Tarefa essa que, sem dúvida, irá afastar a mulher, de forma definitiva, da vida pública em todos os sentidos.

subordinação feminina não é justa, nem natural, como se chegou a ela e de que modo ela se mantinha?

Com base nesses pressupostos, a subordinação feminina passou, então, a ser pensada como universal, uma vez que parece ocorrer em todas as partes do mundo e em todos os períodos históricos conhecidos. Também foi entendida como decorrente da maneira como a mulher é construída socialmente. Nesse caso, cabe ressaltar que o que é construído pode ser modificado e que, alterando a maneira como as mulheres são percebidas, seria possível mudar o espaço social por elas ocupado. Mas, para isso, seria necessário mapear a opressão feminina dentro do espaço em que as mulheres viviam:

A conhecida ideia “o pessoal é político” foi implementada para mapear um sistema de dominação que operava no nível da relação mais íntima de cada homem com cada mulher. Esses relacionamentos eram considerados, sobretudo, políticos, na medida em que o político é essencialmente definido como poder. (PISCITELLI, 2005, p. 47).

Nesse caso, os apontamentos de Mary Del Priore (2010) a respeito dos estudos sobre a história das mulheres são muito apropriados, pois, segundo a estudiosa, o silenciamento feminino na história é uma das maiores dificuldades encontradas nas pesquisas sobre a mulher. Por isso a autora reforça a importância das fontes literárias como ferramentas de avaliação e discussão sobre a representação feminina que permita explorar, e até mesmo desmascarar, diferentes aspectos do imaginário masculino que serviram de base para a construção social e ideológica da mulher, a partir de sua relação com o meio em que se encontra inserida.

Essas fontes, segundo Del Priore (2010), podem tornar possível o conhecimento de diferentes espaços controladores que abrigam mecanismos familiares, ideológicos, sociais e políticos capazes de ordenar o poder masculino sobre a mulher, influenciando toda uma gama de conceitos e experiências que resultam na (de)formação de identidades sociais femininas. A sutileza, os pequenos gestos, as práticas miúdas e repetitivas do cotidiano que incidem sobre o ser feminino, permitem enfocá-lo dentro de suas especificidades e, assim, desvendar comportamentos da vida diária, das formas de violência das quais são vítimas e das tensões e contradições que se estabelecem em diferentes espaços e épocas:

A história das mulheres engloba, portanto, a história de suas famílias, de suas crianças, de seu trabalho, de seu cotidiano, de suas representações na literatura, na mídia, na sociedade na qual estão inseridas. Sua história é a história de seu corpo, de sua sexualidade, da violência que sofreu ou praticou, da sua loucura, dos seus amores e outros sentimentos. Sua história é, igualmente, a das representações que se fazem sobre elas, representações que fazem sonhar, como as que giram em torno da “casta”, da “boa esposa e mãe”, da “sedutora”; mas representações que fazem odiar, como as

que cercam as feiticeiras, as lésbicas, as rebeldes, as anarquistas, as prostitutas ou as loucas. (DEL PRIORE, 2010, p. 234).

Outros componentes que podem estar ocultos nas furtivas formas de consentimento e interiorização das pressões simbólicas ou concretas e que atuam como mecanismos de defesa poderão esclarecer uma série de indagações, além de revelar outras formas de negociações fabricadas pelas próprias mulheres dentro do sistema familiar e social que integra (DEL PRIORE, 2010).

Retomando o percurso da história do movimento feminista, com o tempo, começaram a surgir inúmeros questionamentos e de diferentes frentes de combate à desigualdade e à subordinação feminina, exigindo novas estratégias e ferramentas teóricas para explicar suas origens. Nesse contexto, o radical ponto de partida na obra *O segundo sexo* (1945), de Simone de Beauvoir, é a máxima “Ninguém nasce mulher, torna-se”. Publicada há sete décadas, essa obra continua oportuna para interpretar o mundo atual.

Em *O segundo sexo*, Beauvoir busca desconstruir a ideia pautada no determinismo biológico que, por muito tempo, justificou a submissão feminina como natural dentro do binarismo sexual. De acordo com a autora, se a existência humana é definida por sua localização, logo, a corporalidade da mulher e os significados sociais que lhe são atribuídos servem para condicionar sua existência. A postulação da autora foi muito útil para tornar evidente o conceito de sexo como um dado biológico e o gênero como uma construção social alimentada pelas relações sociais de poder.

A também filósofa francesa Manon Garcia é herdeira do existencialismo de Beauvoir e, em meio à onda de denúncias por abusos sexuais que vem sacudindo o mundo, propõe uma releitura atualizada do clássico de Beauvoir para abordar esse tabu expressivo do feminismo: a submissão. O título de seu livro, *Não se nasce submissa, torna-se*⁴, é uma paráfrase da frase modular de Beauvoir e mostra sua determinação em escrutinar o conceito de submissão, projetando-o no século XXI.

Em entrevista ao Jornal El País, em 22/02/2020, Garcia esclarece a diferença existente entre os termos dominação e submissão. Segundo ela, quando se fala em subordinação, refere-se às atitudes dos homens em relação à mulher, já a submissão é quando existe uma relação social de dominação, por isso Manon Garcia afirma que é necessário mudar o foco: passar a escutar as mulheres, a partir do ponto de vista do dominado.

⁴ Título original: *On ne naît pas soumise, on le devient* (Paris, 1985) (Minha tradução).

Nesse sentido, os estudos de Guacira Lopes Louro (2014) são muito relevantes para dialogar com diferentes textos que abordam a trajetória contínua do movimento feminista, que foi adquirindo força e expressividade ao ampliar seu campo de discussão e reivindicações, como as manifestações contra a discriminação feminina, oportunidades de estudo e de acesso a determinadas profissões. Porém, a autora ratifica que tais metas inicialmente contemplavam apenas os interesses das mulheres brancas e de classe média, fato que, como era de se esperar, passou a ser questionado por grupos minoritários, por isso os desdobramentos se fizeram necessários no interior do próprio movimento feminista, justamente para dar visibilidade e voz a grupos que até então permaneciam à margem, silenciados.

Além das preocupações sociais e políticas, ao final da década de 1960, o movimento se voltou também para as construções teóricas, em que o conceito de gênero passou a ser problematizado. As manifestações de diferentes grupos se estenderam por vários países da Europa e Estados Unidos, tornando o ano de 1968 um marco de referência a um processo maior e mais amplo, que se caracterizaria como o movimento feminista contemporâneo.

É fato que o caráter inicialmente essencialista do movimento, que priorizava a mulher branca, ocasionou prejuízos às mulheres negras e indígenas, pois elas, que já viviam à margem da sociedade, tiveram os seus direitos (re)negados ou esquecidos dentro da própria luta feminista pela igualdade social entre os sexos. Essa ocorrência fez aflorar novas tendências e conceitos dentro do próprio campo da teoria crítica feminista.

Thomas Bonnici (2007) admite que a condição feminina deve ser analisada além da sistematização relacional de gênero. Para o autor as repressões racial e sexual também precisam ser observadas e discutidas, uma vez que quando se considera apenas os problemas de gênero é dada visibilidade somente à opressão sofrida por certa classe de mulheres, desconhecendo (ou negando) outras, o que pode ser, de fato, qualificado como opressão essencialista.

Reconhecendo a complexidade das divisões sociais estabelecidas por uma política essencialista de identidade, na qual raça, etnia e gênero ocupam espaços centrais, Kathryn Woodward (2014) esclarece por que ultimamente essa naturalização e fixidez vem sendo questionada:

Alguns membros dos “novos movimentos sociais” têm reivindicado o direito de construir e assumir a responsabilidade de suas próprias identidades. Por exemplo, as mulheres negras têm lutado pelo reconhecimento de sua própria pauta de luta no interior do movimento feminista, resistindo, assim, aos pressupostos do movimento de mulheres baseado na categoria unificada de “mulher” que, implicitamente, inclui apenas as mulheres brancas. (WOODWARD, 2014, p. 36).

Para romper com essa suposta categoria unificada, a mulher “de cor”⁵ atualmente vem reivindicando que os direitos da mulher sejam (re)vistos dentro da agenda de lutas do movimento feminista, pois, independentemente de serem brancas, negras ou indígenas, todas têm direito à emancipação e ascensão social. Nesse sentido, Azevêdo (1987) esclarece que, apesar de inúmeras classificações existentes sobre a diversidade racial, toda e qualquer acepção em relação à raça deve ser configurada como mito, porquanto a discriminação racial surgiu da necessidade política, econômica e da exaltação de povos que se consideravam superiores aos demais⁶.

Etimologicamente, o conceito de raça originou-se do italiano *razza*, que por sua vez veio do latim *ratio*, que significa sorte, categoria, espécie. Ao analisar questões raciais e de negritude no Brasil, que nesse terceiro milênio tem ocupado lugar tenso nos debates políticos, jurídicos e acadêmicos, Kabengele Munanga (2015) enfatiza a complexidade do tema que, segundo ele, abarca diferentes dimensões, como, por exemplo, as questões históricas, que unem elementos diversos de um povo através do sentimento de continuidade; ou o fator linguístico, presente nas diversas formas de comunicação e expressões, e assim constituem marcas de identidade. Munanga (2015) acrescenta ainda que o fator psicológico, ligado ao condicionamento histórico do negro e de suas estruturas sociais comunitárias, agrupa distintas acepções do ponto de vista biológico, racial, social e, por isso, não deve ser tratado de forma superficial.

Para uma melhor compreensão sobre o negro dentro do movimento histórico, Munanga (2015) afirma que é necessário identificar os contextos de desenvolvimento relacionados ao racismo, responsáveis por imprimir marcas negativas nas pessoas de qualquer pertencimento étnico-social. Alguns filósofos iluministas do século XVIII, entre eles Buffon, Helvétius, Voltaire, segundo o autor, contribuíram para consolidar a noção depreciativa do negro, herdada de épocas anteriores, e assim reforçou uma visão europocêntrica ligada ao processo de colonização e à ideologia da civilização dominante, que buscou reduzir, humilhar e desumanizar o negro em todos os locais onde houve confrontos culturais e relações de força alimentadas pela escravidão x colonização, visando “[...] a sua alienação, a fim de dominá-lo e explorá-lo com maior eficácia” (MUNANGA, 2015, p. 43).

⁵ Antônio Sérgio Alfredo Guimaraes (2002) afirma que, no Brasil, o termo cor substituiu raça, em uso burocrático e popular, mas deixa à mostra elementos das teorias racistas, como a aparência física e traços culturais.

⁶ Inclusive, esse foi um dos pontos ressaltados pela Professora Dra. Eliana Ramirez, em sua arguição na minha banca de exame de Qualificação, ocorrida no dia 20/04/2021, quando a referida professora evidenciou a necessidade de discutir cada vez mais essa pauta, para que a visão/representação que paira sobre a mulher indígena no Brasil possa ser problematizada e, quiçá, modificada.

Durante uma palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, em novembro de 2003, ao tratar da abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia, Kabengele Munanga se aprofunda ainda mais nessa questão e assegura que a maioria desses conceitos e classificações atua como ferramentas para operacionalizar o pensamento e, conseqüentemente, validar as relações de dominação e de sujeição entre classes sociais e até mesmo para legitimar extermínios causados à humanidade, como o fizeram os nazistas durante a Segunda Guerra Mundial⁷. É nesse sentido que, para o autor, o conceito de raça e a classificação da diversidade humana em raças teriam servido, pois desembocaram numa operação de hierarquização que pavimentou o caminho do racismo.

Por outro lado, Munanga (2003) esclarece que o problema da humanidade não está na classificação dos grupos humanos em função de suas características físicas, pois é natural que a raça sempre se apresente como categoria biológica; por outro lado, classificações podem ser aceitas ou rejeitadas, como podemos ver ao longo da história da humanidade. A grande problemática que atravessa a questão, segundo o autor, é a postulação ideológica não proclamada de uma relação de poder e dominação que se esconde por trás desse conceito, pois desde sua criação os naturalistas, infelizmente,

[...] se deram o direito de hierarquizar, isto é, de estabelecer uma escala de valores entre as chamadas raças. O fizeram erigindo uma relação intrínseca entre o biológico (cor da pele, traços morfológicos) e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais. Assim, os indivíduos da raça “branca”, foram decretados coletivamente superiores aos da raça “negra” e “amarela”, em função de suas características físicas hereditárias, tais como a cor clara da pele, o formato do crânio (dolicocefalia), a forma dos lábios, do nariz, do queixo, etc. que segundo pensavam, os tornam mais bonitos, mais inteligentes, mais honestos, mais inventivos, etc. e conseqüentemente mais aptos para dirigir e dominar as outras raças, principalmente a negra, mais escura de todas e conseqüentemente considerada como a mais estúpida, mais emocional, menos honesta, menos inteligente e portanto a mais sujeita à escravidão e a todas as formas de dominação. (MUNANGA, 2003, p. 5).

Em contrapartida, Antônio Sérgio Alfredo Guimaraes (2002, p. 63), ao fazer referência ao termo etnia como marcador da diversidade cultural humana e sinônimo de raça, afirma que esse termo costuma ser utilizado para suprimir “[...] o termo raça sem que o processo social de marcação de diferenças e fronteiras entre grupos humanos perdesse o seu caráter reducionista e naturalizador”. É por isso que, segundo Guimaraes (2002), os movimentos sociais liderados

⁷ Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-identidade-e-etnia.pdf>. Acesso em: jun. 2020.

por jovens pretos, pardos e mestiços lutam contra as diversas formas de desigualdade de tratamento e oportunidades a que estão sujeitos no Brasil moderno.

Quando se trata de estabelecer as diferenças existentes entre esses dois conceitos, Munanga (2003) explica que o conceito de etnia difere do conceito de raça, por se vincular a questões sociocultural, histórica e psicológica, e é definido como um conjunto de indivíduos que, histórica ou mitologicamente, têm um ancestral, uma língua, uma mesma religião ou cosmovisão em comum, uma mesma cultura e moram geograficamente num mesmo território. Um conjunto populacional dito raça “branca”, “negra” e “amarela” pode, segundo o autor, conter em seu seio diversas etnias, e algumas etnias também podem constituir nações, como é o caso de várias sociedades indígenas brasileiras, africanas, asiáticas, australianas, entre outras.

Para Munanga (2003), é comum alguns pesquisadores que atuam na área das relações raciais e étnicas fazerem uso do conceito de raça não para afirmar uma realidade biológica, mas para explicar o racismo pautado na existência de raças hierarquizadas, enquanto o conceito de etnia é considerado um lexical mais cômodo que o de raça. Porém essa substituição não muda em nada os conceitos empregados no racismo, pois em nenhum momento desconstrói a relação de hierarquia estabelecida entre culturas diferentes. O autor acrescenta ainda que,

[...] o racismo hoje praticado nas sociedades contemporâneas não precisa mais do conceito de raça ou da variante biológica, ele se reformula com base nos conceitos de etnia, diferença cultural ou identidade cultural, mas as vítimas de hoje são as mesmas de ontem e as raças de ontem são as etnias de hoje. O que mudou na realidade são os termos ou conceitos, mas o esquema ideológico que subentende a dominação e a exclusão ficou intato. (MUNANGA, 2003, p. 12-13).

A opinião de Lilia Mortiz Schwarcz (2001), a respeito do racismo no Brasil, é que a sociedade brasileira é marcada pela desigualdade e pelos privilégios, que situa a questão racial numa agenda pautada em duas atitudes bem definidas: a da exclusão e a da assimilação cultural. Para compreendermos o sentido da representação nacional, segundo a autora, é necessário ir além das formas exteriores de expressão e perceber a intencionalidade oculta nas marcas simbólicas da cultura política que, ancoradas na estrutura socioeconômica, alimentam o imaginário nacional e transformam a desigualdade e a discriminação em espaço não formalizado.

Ao relacionar os conceitos de racismo, discriminação e desigualdades ao campo de discussão das questões femininas, é importante lembrar que atualmente a mulher negra tem assumido um papel importante dentro dos movimentos sociais e feministas no Brasil, ao questionar essa relação de hierarquia vinculada ao racismo. Munanga e Gomes (2004)

consideraram necessários esses movimentos de luta e resistência, pois, na sua opinião, apesar das transformações nas condições de vida das mulheres em todo o mundo a partir de 1960, “[...] a mulher negra continua vivendo uma situação marcada pela dupla discriminação: ser mulher em uma sociedade machista e ser negra numa sociedade racista” (MUNANGA; GOMES, 2004, p. 132). Apesar dos avanços e conquistas nesse campo, Munanga e Gomes (2004) lembram que ainda há muito a ser feito, pois, atualmente, por exemplo, quando a mulher moderna ocupa o espaço público, na maioria das vezes ela é substituída no espaço privado pela mulher negra, que assume o trabalho braçal e insalubre dentro do ambiente doméstico.

Esse é um dos motivos que impulsionam as mulheres negras a lutarem por políticas públicas que alcancem a população feminina negra e indígena, para que elas também possam ter os mesmos direitos e oportunidades que a mulher branca. Daí a necessidade, segundo Munanga e Gomes (2004), de uma discussão de gênero mais ampla, articulada à questão social e racial, capaz de englobar todas as variações do ser feminino. Realmente, nesse sentido, acredito que os estudos sobre a mulher na atualidade precisam dialogar com questões mais atuais e que alcancem todas as suas variedades, subsidiados por correntes de pensamentos mais amplas e alicerçados em teorias que possibilitem entender as diversas conexões e experiências que atravessam os sujeitos a partir de suas especificidades.

Por isso a necessidade de se acessar essas correntes críticas de discussões em torno das categorias de classe, de raça e de gênero, pois, como bem colocou Joan Scott (1995), o momento exige que o pesquisador inclua o discurso do oprimido na análise do sentido e da natureza de sua opressão e reflita sobre seu significado dentro das relações de poder. Esse ponto de vista defendido por Scott, em 1995, também é compartilhado pela filósofa francesa Manon Garcia (2020), como já apresentado anteriormente, no início deste tópico, que clama para que se dê voz e visibilidade ao dominado.

Ao conceituar o gênero como uma categoria útil de análise histórica, Scott (1995) ensina que a palavra gênero se refere à organização social da relação entre os sexos, incidindo diretamente sobre as definições normativas de feminilidade, e que seu uso surge num momento de grande efervescência epistemológica no campo da pesquisa social. Daí a necessidade de compreender o gênero sob o viés das construções sociais que agem na delimitação do campo de atuação social do ser masculino e feminino:

O termo gênero faz parte de uma tentativa empreendida por feministas contemporâneas para reivindicar um certo terreno de definição, para insistir sobre a inadequação das teorias existentes em explicar as desigualdades persistentes entre as mulheres e os homens. (SCOTT, 1995, p. 79).

Teresa De Lauretis (1994, p. 4) também contribui com essa discussão acrescentando que,

[...] se o sistema de sexo-gênero é um conjunto de relações sociais que se mantém por meio da existência social, então o gênero é efetivamente uma instância primordial da ideologia, e obviamente não só para as mulheres. Além disso, trata-se de uma instância fundamental de ideologia, independentemente do fato de que certos indivíduos se vejam, fundamentalmente definidos (oprimidos) pelo gênero, como as feministas culturais brancas ou por relações de classe e raça, como é o caso das mulheres de cor.

Compartilhando também desses pressupostos, Audre Lorde (1997) lembra que boa parte da história europeia ocidental nos condicionou a compreender diferenças humanas em oposições muito simplistas, a partir de binarismos como bom/mau, dominante/dominado, superior/inferior. O resultado disso, segundo a autora, é que em uma sociedade capitalista na qual o bom é definido em termos de lucro, em vez de necessidades humanas, sempre haverá um grupo de pessoas que, em face de uma opressão sistematizada, seja posto à margem, em posição de inferioridade. E essa institucionalizada rejeição da diferença vai resultar em uma necessidade absoluta e contínua dentro de uma economia voltada para o lucro, que necessita que seus Outros ocupem o papel de marginais, sendo estes os grupos formados pela classe trabalhadora, os povos do Terceiro Mundo, os negros, idosos e mulheres.

Dentro do próprio movimento feminista, as mulheres brancas enfocaram sua opressão como mulheres e, ao mesmo tempo, ignoraram diferenças de raça, preferência sexual, classe e geração, e tudo isso em nome de uma pretensa homogeneidade de experiência que, na verdade, também não existia/existe (LORDE, 1997). Por essa razão, a discussão em torno da identidade de gênero tem procurado cada vez mais ampliar a visão sobre a questão da diversidade, enfocando não só o caráter social das distinções baseadas no sexo, mas também à percepção subjetiva do ser feminino e masculino no contexto social.

Não se pode desconsiderar as diferenças essenciais que existem entre as próprias mulheres (brancas, negras, indígenas, jovens, velhas, pobres...), e suas distintas formas de opressões. Por isso, faz-se necessário avaliar, também, dentro dessa percepção, os conceitos de ordem histórica envolvendo processos sociais que se conectam às relações de natureza política, cultural, econômica, em um determinado tempo e espaço.

Miranda e Schimanshi (2014) ratificam a importância de articular o conceito de gênero com questões de classe e de cunho étnico-racial, pois, segundo elas,

[...] o interesse por gênero, classe e raça, enquanto categoria de análise demonstra o compromisso de pesquisadoras e pesquisadores com a inclusão da voz dos sujeitos excluídos, assinalando que as desigualdades de poder se estabelecem no mínimo a partir desses três eixos principais: gênero, classe e raça. (MIRANDA; SCHIMANSHI, 2014, p. 68).

A articulação desses eixos no campo da análise faz pensar também na urgência de se buscarem novas ferramentas que sirvam ao trato da produtiva explosão de sentido que a mulher, o sexo, o gênero e o feminismo experimentam. Por isso, diante dessas limitações, o sentido do pensamento interseccional, como esclarece Kimberlé Crenshaw (2008), é de grande importância, pois proporciona instrumentalidade teórico-metodológica para podermos enxergar com mais clareza as colisões estruturais imersas na interação simultânea do que ela classifica como “avenidas identitárias”, que resultam de cruzamentos e sobreposições de um conjunto de forças econômicas, culturais e sociais silenciadas. Crenshaw (2008) destaca que a função primordial da interseccionalidade é sua aplicabilidade como instrumento no âmbito das discussões relacionadas à causa da subordinação e discriminação da mulher negra – fatores que o feminismo até então não conseguiu contemplar de forma satisfatória. Com efeito, a autora oferece a seguinte definição a respeito da conceituação estrutural entre dois ou mais eixos da subordinação:

[...] trata especificamente da forma pela qual o racismo, patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento. (CRENSHAW, 2002, p. 73).

Carla Akotirene (2019) afirma que o acesso ao pensamento interseccional pode explicar a colisão entre barreiras raciais e sexistas que recai sobre mulheres negras e, assim, auxiliar na localização da marginalização estrutural que deriva de diferentes formas de opressões que acometem a mulher de forma simultânea, como gênero, raça, classe e sexo. Com base na fundamentação do conceito, Akotirene (2019) traça uma série de considerações em torno do tema, ressaltando sua importância política para as feministas, pois, além de impedir reducionismos, proporciona uma compreensão mais ampla a respeito das opressões estruturantes geradas na matriz colonial moderna, que oferece desafios intelectuais dentro das epistemologias feministas. A autora ressalta, ainda, que a interseccionalidade mostra não só as diferentes opressões, mas também oferece alternativas para enfrentá-las e combatê-las.

A explicação de Akotirene (2019) possibilita compreender a amplitude do termo que, cunhado primeiramente no âmbito do Direito, forneceu instrumentalidade teórico-metodológica

ao julgamento de questões relacionadas ao preconceito e às opressões e violências pautadas inicialmente no binômio raça-gênero. Trata-se, também, de uma abordagem muito importante quando aplicada no campo da crítica literária, pois proporciona ferramentas indispensáveis para melhor direcionar os olhares sobre as diferentes formas de atuação da discriminação e opressão, que se fazem presentes no contexto ficcional.

Por certo, a interseccionalidade configura-se numa proposta de abordagem bastante eficiente para contribuir com a ruptura da reinante hegemonia de um feminismo universalizante para a categoria mulher, ajudando a identificar a diversidade de discursos e práticas sociais que sustentam desigualdades e exclusões que acometem as mulheres em diferentes espaços sociais. É oportuno evidenciar que, dessa forma, a crítica feminista, em conjunto com outros conceitos teórico-metodológicos, poderá renovar a maneira de ler e de pensar a atuação, a representação e o (não) protagonismo feminino em diferentes contextos.

Em se tratando da análise de personagens mulheres em romances brasileiros, embasada por linhas teóricas nascidas em diferentes contextos, Lorena S. dos Santos (2015) ratifica a importância da aproximação das experiências das mulheres negras no mundo. Ela também chama a atenção para os possíveis afastamentos e diferenças, para que essas personagens, segundo ela, não sejam lidas como alegoria nacional, e sim como trajetórias individuais de seres únicos, que contribuem com as diversas possibilidades de representação de mulheres negras no mundo, sem se prender às definições de “Negro”, ou de “minorias” com aquelas estabelecidas no discurso dominante,

[...] seja ele o discurso androcêntrico europeu, seja ele o discurso feminista negro americano, que embora tenha sido extremamente importante em seus questionamentos, não deixa de criar outras hierarquias que posicionam a mulher negra americana como paradigma da mulher negra no mundo. (SANTOS, L., 2015, p. 10).

Realmente, como o objetivo deste estudo doutoral é pensar os diferentes aspectos que estruturam a composição identitária e representativa de personagens femininas no texto literário de expressão amazônica, não se pode afastar dessa premissa e dos principais eixos de análise (gênero, classe e raça), pois eles ajudam a identificar as especificidades que atravessam a identidade das personagens femininas. Também é necessário ter em mente os aspectos ideológicos e culturais que se somam a essa composição identitária, principalmente quando se trata de um país como o Brasil, que ainda traz arraigado em seu cerne traços marcantes da herança colonizatória e patriarcal.

A preponderância desses diferentes componentes estruturais provavelmente atravessam o texto ficcional que compõe a construção de uma tradição literária de expressão amazônica, a partir de padrões de feminilidade e/ou masculinidade impostos às personagens, e provavelmente resultam da noção de “diferença” que recorta o gênero, uma vez que este se manifesta como uma construção sempre múltipla e sujeita a distintas injunções ideológicas. Por isso, acredito que, possivelmente, a pesquisa amparada pela teoria crítica feminista, em conjunto com os estudos culturais e de gênero, possibilita o acesso a lugares submersos nas entrelinhas ficcionais, capaz de revelar diferentes códigos e instrumentos que operam através dos embates conflituosos entre homens e mulheres, ou até mesmo das mulheres entre si, em seu *locus* de atuação.

1.2 A mulher, o mito e o estereótipo na construção discursiva da/na Amazônia

A ficção deve ater-se aos fatos, e, quanto mais verdadeiros os fatos, melhor a ficção.

Virgínia Woolf (1928)

Como a mulher é construída e representada no texto literário de expressão amazônica? Como relacionar esses escritos em âmbito regional, nacional e internacional, colocando em evidência o (não) protagonismo da mulher “nativa” no interior de grupos marginalizados pela cultura dominante na Amazônia? Como dar visibilidade às realidades de mulheres silenciadas por questões culturais, de classe, étnico-raciais e de gênero, tomando a própria margem como local de enunciação? E, por fim, como identificar, no interior da narrativa literária, imagens, sentidos e variações do ser feminino, que se estruturam de forma simultânea, resultando em diferentes configurações de opressão, subordinação e marginalização da mulher?

Em *Pode o subalterno falar?* (2010), Gayatri Spivak esclarece que, de acordo com a historiografia subalterna, questões de classe e raça incidem com mais força sobre o silenciamento feminino, pois, se à mulher branca cabia o silenciamento e a submissão social como objeto da dominação masculina, o espaço reservado às mulheres indígenas e negras era muito mais subalterno e inferiorizado:

[...] apesar de ambos serem objetos da historiografia colonialista e sujeitos da insurgência, a construção ideológica de gênero mantém a dominação masculina. Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade. (SPIVAK, 2010, p. 85).

Ao investigar a papel da mulher no interior de narrativas que representam grupos culturalmente marginalizados, como acontece em diversas obras contextualizadas no norte do país e que, como sabemos, possuem pouca circulação e visibilidade nos eixos culturais e na mídia brasileira, considero oportuno acrescentar à discussão o pensamento da professora da Universidade de Brasília, Virginia M. V. Leal, a respeito da importância do movimento feminista como força social de renovação no meio intelectual brasileiro. Algumas mudanças de caráter social, de acordo com Leal (2010), podem ser exercidas tanto por meio da crítica e de pesquisadora(s) atuando em prol de uma (re)definição de valores universais para a literatura quanto pela própria política de visibilidade e inclusão social de novos grupos nesse universo.

Embora o estudo de Virginia Leal se direcione à escrita feminina, acredito que essa (re)definição de valores a que ela se refere também pode ser aplicada à literatura produzida em outras regiões do país, englobando tanto a literatura de autoria feminina quanto a de autoria masculina. Acredito que problematizar o objeto canonizado e o acesso a obras esquecidas e rechaçadas por aqueles que detêm o poder de valorização e circulação do objeto literário nos principais eixos culturais do Brasil tende a resultar na transformação no modo de pensar o atual cenário literário brasileiro. Nesse sentido, os apontamentos de Virginia Leal não só avigoram a importância e a especificidade das obras selecionadas para o *corpus* desta pesquisa, algumas sem muita (ou quase nenhuma) circulação no eixo literário brasileiro, mas, principalmente, incidem sobre o modo como acessamos diferentes lugares enunciativos, a partir do próprio campo literário brasileiro.

A respeito da construção do feminino em romances brasileiros contemporâneos, publicados por editoras brasileiras tidas como centrais na área da ficção brasileira (Record, Rocco, Companhia das Letras), Regina Dalcastagnè (2007, p. 1) afirma, tomando por base uma extensa pesquisa por ela coordenada, que nessas produções o corpo feminino aparece como “[...] um território em permanente disputa”, sobre o qual se inscrevem múltiplos discursos, sob diferentes perspectivas. Dalcastagnè (2007) esclarece ainda que, além de retratar o corpo feminino, tais narrativas também o constituem a partir de diferentes padrões normatizadores (sexualidade, reprodução, higiene).

O resultado dessa pesquisa desenvolvida por Dalcastagnè (2007) revelou que, nessa produção literária brasileira dos últimos 15 anos (1990-2004), as personagens femininas, quando descritas por homens, em sua maioria são jovens, belas e atraentes, menos escolarizadas que os homens e dependentes deles financeiramente. A pesquisa também constatou, como já

era de se imaginar, uma maior concentração em obras de escritores pertencentes ao eixo cultural das regiões Sul e Sudeste do Brasil.

Esse estudo desenvolvido pela professora e pesquisadora da Universidade de Brasília faz suscitar uma série de indagações ligadas ao tema, quando acessamos outras regiões do país, como: os dados apontados nessa pesquisa são comuns em narrativas contextualizadas na região Norte do Brasil? De que forma, por exemplo, o corpo feminino também é desenhado no interior das narrativas de contextualização amazônica? Nessas narrativas, o corpo da mulher amazônica também pode ser classificado como, nos termos de Dalcastagnè (2007), “um território em permanente disputa”? A opressão, o preconceito e o silenciamento imposto às mulheres/personagens que habitam o espaço da Amazônia é idêntico ao das mulheres de outras regiões do Brasil?

Tais interrogações, acredito, suscita o questionamento sobre a fixidez estrutural do cânone literário brasileiro, constituído por uma tradição literária que, ainda segundo a referida pesquisa coordenada por Dalcastagnè (2007), centraliza-se numa elite de autores fixados no eixo cultural das regiões Sul e Sudeste do país. Todos esses dados ajudam pensar o território cultural brasileiro como um espaço passível de contestação em relação à legitimidade da identidade nacional ou, no mínimo, que essa “identidade nacional” precisa ser problematizada, uma vez que os resultados comprovaram a ausência de grupos invisibilizados na sociedade brasileira, ao mesmo tempo em que constatou que o número de autores homens é três vezes superior ao de autoras mulheres e que o perfil desses escritores, em sua maioria, é composto por “[...] homem, branco, aproximando-se ou já entrado na meia idade, morando no eixo Rio-São Paulo” (DALCASTAGNÈ, 2012, p. 162).

Dados como esses apresentados por Dalcastagnè, de certa forma, dialogam estreitamente com os propósitos e objetivos que também norteiam esta pesquisa, a começar pela própria seleção do *corpus* literário que, de antemão, já pode ser compreendida como um posicionamento de resistência, problematização e enfrentamento à fixidez do cânone nacional, a partir de dois pontos básicos e, ao mesmo tempo, relevantes: primeiramente, por questionar o lugar de fala do escritor brasileiro no contexto de formação e/ou “fundação da nacionalidade”, como aponta Florentina Souza (2008); em segundo lugar, apesar de privilegiar a autoria masculina, mesmo assim busca romper com a “cultura de invisibilidade” e marginalização que acomete o(a)s escritore(a)s nortistas diante do atual cenário literário nacional⁸.

⁸ Com raras exceções, como os dois romancistas amazonenses Márcio Souza e Milton Hatoum, que têm gozado de um certo destaque junto ao público e à crítica contemporânea.

Ao problematizar o lugar de fala do escritor brasileiro, considero imprescindível acessar os trabalhos de Djamila Ribeiro (2017) que, além de reforçar a ideia da linguagem como mecanismo de poder, também destaca a importância do falar como forma de existir, pois, segundo a autora, “[o] falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social.” (RIBEIRO, 2017, p. 66).

De fato, quando se trata das discussões em torno dos Estudos Feministas e de Gênero, o pensamento expresso por Djamila Ribeiro, a respeito do poder da fala como forma de existência do indivíduo, é evidenciado em diversos segmentos da nossa sociedade. Por isso, atualmente, esse campo de investigação e problematização social voltado para o campo dos Estudos Feministas e de Gênero tem sido alvo de discursos e ataques políticos e religiosos, cujo intuito é coibir e levar ao descrédito essas frentes “insurgentes” de enfrentamento, emergidas das até então consideradas “minorias silenciadas”.

Nesse sentido, a professora e crítica feminista da UnB, Cíntia Schwantes (2006), alerta sobre a complexidade que envolve as pesquisas em torno desta temática, pois o estudo da representação de personagens femininas, pautado nos princípios da teoria feminista, pode apresentar uma série de dilemas, principalmente em uma sociedade regida por princípios patriarcais como o Brasil. De acordo com Schwantes (2006, p. 8), “Em uma cultura centrada em valores masculinos, as personagens femininas estão encerradas nos ‘textos da feminilidade’, nos quais elas seguem destinos à sombra dos personagens masculinos, cumprindo as expectativas deles em relação a elas.”

Segundo Schwantes (2006), em contextos dessa natureza, é imprescindível que a protagonista feminina (re)conheça seu lugar dentro das relações de poder e de gênero, para, assim, corresponder às expectativas sociais do público leitor, pois

Cada época elabora, a partir de suas necessidades econômicas e políticas, um ideal de feminilidade, e de masculinidade, que permita à sociedade manter-se operacional através de uma divisão de tarefas entre seus membros. Essa divisão é determinada tanto pela classe social quanto pelo sexo dos componentes de cada sociedade. Como parte do aparato ideológico que sustenta uma determinada ordem social, o gênero se constrói tanto na prática diária dos indivíduos quanto nos discursos que determinam estas práticas. (SCHWANTES, 2006, p. 10).

Quando se analisa a imagem da Amazônia construída a partir de sua “descoberta” e representada sob diferentes vieses, constata-se que, atualmente, vária(o)s estudiosa(o)s têm buscado desvelar possíveis interesses econômicos, políticos e ideológicos que se escondem por trás dessas imagens e construções discursivas. Os primeiros relatos a respeito da “nova terra” a

ser conquistada tiveram início a partir do século XVI e erigiram-se permeados por uma visão paradoxal, hiperbólica, contraditória, paradisíaca, infernista e de desconstrução do Outro, que abriu caminhos para o pensamento fundador de uma tradição estética sobre a Amazônia.

Concebida no imaginário europeu sob uma visão exuberante, berço de mitos e lendas, “território do Eldorado” e “país das amazonas”, a Amazônia tornou-se conhecida no mundo a partir da famosa viagem inaugural comandada pelo expedicionário espanhol Francisco Orellana, no século XVI⁹ (1541-1542), e relatada pelo frei dominicano Gaspar de Carvajal. As expedições que sucederam a essa, em sua maioria de cunho científico (antropólogos, cientistas, botânicos, entre outros), além de realizarem mapeamentos e catalogações, também abriram caminho para a entrada das missões religiosas associadas à implantação dos ciclos econômicos na região durante o período colonial.

Todas essas expedições partilhavam de um ponto em comum: conhecer e explorar a “nova terra”. E todas elas seguiram influenciadas pelo imaginário fantástico que impressionou os que visitaram a Amazônia naquela época, ou dela ouviram falar, assinalando de diferentes formas a representação do encontro/confronto do europeu com a Amazônia. Tendo em mãos o relato de Carvajal, em 2009, o Professor e pesquisador Willi Bolle também refez o percurso da viagem de travessia da Amazônia empreendida por Orellana e situou a expedição espanhola como marco inicial do processo de conquista, responsável, segundo ele, por fundamentar a mitologização dos povos e a criação de um imaginário mítico em território amazônico¹⁰.

Partindo de pontos distintos, esses registros focalizam os mais diversos aspectos da região, indo das medidas meridionais aos mapeamentos dos rios, à catalogação da fauna e da flora. Tudo isso sem deixar de tecer observações depreciativas a respeito da cultura e dos costumes da população local. Esse preconceito que engendrou o olhar do europeu pautava-se na teoria climática de que os povos da região não se encaixavam nos pressupostos universalizantes do Século da Luzes, a exemplo das descrições feitas pelo francês La

⁹ Após a expedição inaugural e descoberta do grande Rio das Amazonas, comandada por Francisco Orellana (1541-1542), seguiu-se a de Pedro Teixeira, em 1637, que tinha como cronista o jesuíta Alonso de Rojas. No ano 1639, Pedro Teixeira refez a viagem de “novo descobrimento” do grande rio, agora sob os relatos minuciosos do jesuíta Cristóbal de Acunã. Como o relato de um cronista serve de base para seu sucessor, em 1735, a escrita do cientista francês La Condamine dialoga com a de Acunã, que faz, como Rojas, um resumo das expedições que fizeram o mesmo percurso, e um dos pontos importantes da expedição de La Condamine foi a descoberta da goma elástica em solo amazônico.

¹⁰ É interessante ler o ensaio produzido por Willi Bolle a partir dessa “viagem expedicionária”, que tem como título “A travessia pioneira da Amazonia (Francisco Orellana, 1541-1542)”, publicado em 2010, como parte da coletânea “Amazônia, região universal e palco do mundo”. No ensaio, Bolle explica, de maneira atualizada, como a expedição espanhola adentrou os caminhos dos rios amazônicos, relembra as peripécias de Orellana na empreitada de desbravamento da floresta e o contato com as populações indígenas, marcado pela “luta por comida” e combates violentos (BOLLE; CASTRO; VEJMEJKA, 2010).

Condamine, integrante da expedição técnica da Academia de Ciências de Paris, que iniciou sua viagem de descida no Rio das Amazonas no ano de 1735, e assim descreve a população nativa da região:

[...] inimigos do trabalho, indiferentes a toda ambição de glória, honra ou reconhecimento; unicamente ocupados das coisas presentes, e por elas sempre determinados; sem a preocupação do futuro, incapazes de previdência e reflexão; entregues, quando nada os molesta, a brincadeiras pueris, que manifestam por saltos e gargalhadas sem objetivo nem desígnio; passam a vida sem pensar, e envelhecem sem sair da infância, cujos defeitos todos são conservados. (LA CONDAMINE, 1944, p. 2).

A maneira como os indígenas da Amazônia foram descritos pelos primeiros europeus que adentraram a região acentuou as diferenças entre povos, imprimiu a discriminação entre os grupos de diversidade cultural, sendo responsável também por impor o conceito de superioridade de uma raça sobre a outra que, segundo Charles Wagley (1976, p. 290), repercutiu na memória popular da região da seguinte forma:

Ser índio ou ‘tapuia’, significa ‘baixa posição social’, as pessoas descendentes de ameríndio, ao contrário dos negros, não gostam de que se mencione sua ascendência indígena [...]. Na sociedade amazônica o índio, muito mais frequentemente que o negro, era o escravo da sociedade colonial. Segundo os europeus, o índio era um selvagem nu, inferior ao escravo africano, mais dispendioso. Hoje em dia, as características físicas de índios são, portanto, símbolo não só de descendência escrava como também de origem social mais baixa, nos tempos coloniais, do que a do negro.

Eliane Potiguara, em uma entrevista cedida ao IbaseNet, em 2002, explica que muitos desses resquícios do período inicial de nossa história ainda incidem sobre os povos indígenas, de modo geral. E quando se trata da mulher de descendência indígena, de modo específico, Potiguara (2002) assegura que na atualidade elas continuam sofrendo as mesmas amarguras, os mesmos preconceitos de antes:

As mulheres indígenas, aos olhos da sociedade, estão abaixo do último degrau que compõe as camadas da sociedade. Indígenas, pobres, discriminadas, excluídas, invisíveis. São mão-de-obra escrava em plantios de cana-de-açúcar, algodão e outros. Se estão próximas a mineradoras, são objeto sexual de garimpeiros ou mineradores. Se estão nas cidades, empurradas por alguma razão social e política de sua nação, tornam-se prostitutas, objeto de tráfico internacional de mulheres, empregadas domésticas ou operárias mal-remuneradas.

Dentro das aldeias urge um trabalho de conscientização contra a violência sexual, o estupro, o assédio, o alcoolismo que resulta nas violências interpessoais, nas intrigas, nos distúrbios psicológicos, nos suicídios (POTIGUARA, 2002)¹¹.

¹¹ Disponível em: IbaseNet. <http://www.ibase.br/paginas/potiguara.html>.

Atualmente, um grupo de professores e pesquisadores de diferentes áreas tem se empenhado em um movimento inverso, de dentro para fora, buscando desconstruir esse processo ideológico oriundo de um conjunto de mitos e fabulações que se projetou sobre a representação dos habitantes desse imenso território. Neide Gondim faz parte dessa geração de pensadoras/pesquisadoras que buscam problematizar diferentes pensamentos que tentaram/tentam explicar, a seu modo, as “novidades” encontradas na América¹². Na obra *A invenção da Amazônia* (1994)¹³, a autora toma como ponto de partida as imagens e recursos utilizados por Marco Polo que, segundo ela, influenciaram as descrições de Carvajal sobre a viagem pelo grande rio.

A obra de Neide Gondim (2007) ajuda a pensar a identidade cultural não como uma essência fixa e imutável. Para isso, a autora discute diversas teorias que considera influenciadoras de uma “invenção” que se projetou sobre a Amazônia, como: o evolucionismo de Darwin, por exemplo, que, segundo ela, serviu para enquadrar a população amazônica na primeira idade evolutiva da humanidade; o determinismo físico de Buffon, que classificava o clima quente da região como impróprio para a evolução humana; assim como a visão de Montaigne a respeito da evolução paradisíaca para onde o europeu deveria seguir, uma visão que, de acordo com a pesquisadora, ainda que positiva, é idealizada e pouco tem a ver com a região.

A concepção de Locke a respeito da degeneração da população nativa também não escapa à análise de Gondim (2007), que faz questão de destacar os traços fantásticos presentes nas narrativas que, revestidas de “verdades científicas”, são incorporados à descrição das monstruosidades animais e corporais que os expedicionários asseguravam ter encontrado na região, como a grandeza e variedade dos anfíbios, os homens com rabo, indígenas gigantes medindo dezesseis palmos de altura, tribos de anões, gente com os pés para trás, mulheres brancas, altas e guerreiras, guardiãs da prodigiosa cidade de ouro. Com base nessas descrições, a autora afirma que,

Contrariamente ao que se possa supor, a Amazônia não foi descoberta, sequer foi construída. Na realidade, a invenção da Amazônia se dá a partir da construção da Índia, fabricada pela historiografia greco-romana, pelo relato dos peregrinos, missionários, viajantes e comerciantes. (GONDIM, 2007, p. 13).

¹² Gondim foi uma das mais conceituadas intelectuais contemporâneas no campo dos estudos sobre a Amazônia. Sua reputação firmou-se como professora e pesquisadora na área da Teoria Literária e Literatura Amazônica, na Universidade Federal do Amazonas (Ufam), entre as décadas de 1990 até 2018, ano de seu falecimento.

¹³ Neste estudo faço referência à 2ª edição da obra *A invenção da Amazônia*, publicada em 2007.

Ao escrever a apresentação desta 2ª edição da obra de Gondim, o também crítico e historiador Márcio Souza (2007) afirma que cada parte da América deixou fortes impressões nos europeus naquela época. E cada um deles que teve a oportunidade de visitar a “nova terra”, exercitou no seu imaginário uma viagem ideológica de descoberta permeada por um mosaico de preconceitos que engendraram essa construção imagética sobre a Amazônia.

Utilizando uma linguagem muito bonita, poética e ao mesmo tempo muito crítica, para falar dessa imagem que se construiu em torno da Amazônia, desde as travessias lusitanas à literatura atual, a professora e pesquisadora da Universidade Federal do Pará (UFPA), Amarilis Tupiassú (2005), também discorre sobre o fascínio que o europeu expressou, naquela época, quando não conseguiu se conter perante aquele “outro planeta” que se revelava diante do olhar deslumbrado. De acordo com a pesquisadora, a imagem da Amazônia construída nos relatos dos primeiros expedicionários na Amazônia ainda persiste na atualidade, associando sentidos de estranheza e contrariedade, numa mistura de mítico com real, um espaço abundante, difícil de traduzir ou nomear, com seus rios que mais parecem oceanos de águas doces, “Minas, minérios à pele da terra, pepitas de ouro à granel... Diziam que era só pegar. Em ouro até os grampos dos cabelos das mamelucas do Baixo-Amazonas, diziam.” (TUPIASSÚ, 2005, p. 300).

Por isso o empenho de muitos pesquisadores em desconstruir essa imagética fabricada pelo europeu do século XVI, e que ainda ressoa no imaginário mundial, inclusive, alimentado por diferentes interesses, como esclarece a estudiosa chilena Ana Pizarro (2012), a Amazônia nasceu a partir de uma “construção discursiva” produzida por um pensamento externo a ela, vinculado ao ideário europeu e ratificado em diversas formas de expressão que jamais expressaram as vozes locais. Essa pluralidade discursiva, segundo a autora, somente passou a ser recuperada a partir do século XIX, pois essa alteridade,

[...] foi sempre funcional aos interesses europeus coloniais, à sua necessidade de poder político, civil ou eclesiástico, de riqueza, de autoafirmação, de luta pelos mercados. A Amazônia é, tal como hoje a percebemos desde seu descobrimento pelos olhos do homem ocidental, a história dos discursos que a construíram, em diferentes momentos históricos e dos quais recebemos uma informação parcial, que permite fundamentalmente identificar o discurso dos europeus sobre ela. (PIZARRO, 2012, p. 33).

É justamente esse percurso que Jorge Tufic¹⁴ há muito vem trilhando com pertinácia, sendo enfático ao afirmar que os estudos sobre a Amazônia carecem de pesquisas mais

¹⁴ Falecido no ano de 2018, Jorge Tufic é um dos nomes mais respeitados no cenário da literatura amazônica. Além de escritor e crítico literário, foi também membro da Academia Amazonense de Letras, da Academia Internacional Pré-Andina de Letras, da União Brasileira de Escritores, entre outros.

aprofundadas, que se afastem do caráter poético que envolve a figura da classe dominante, e se concentre no campo social, muito marcado por conflitos e choques culturais. Por isso, no ensaio intitulado *Existe uma Literatura Amazonense?* (1982), Tufic questiona, em especial a nós, brasileira(o)s, que trabalhamos e pesquisamos na área da Cultura e da Literatura brasileira, a respeito do compromisso com o conhecimento e a divulgação atualizada dessa produção literária, não só por seu legado histórico e cultural, mas, principalmente, pelo que seu conteúdo pode revelar a respeito dos habitantes desse imenso território.

Embora tenha sido publicado há mais de três décadas, o ensaio elaborado por Tufic continua válido na atualidade, principalmente quando se observa que os interesses políticos e econômicos que se escondiam por trás daquela imagem que os “exploradores” do século XVI construíram sobre a Amazônia é atualizada constantemente por diferentes segmentos sociais, cujos empenhos são muito parecidos. Em estudos publicados em 2010, Márcio Souza (p. 19) defende a necessidade de pensarmos a Amazônia como um espaço político e cultural que “[...] padece de uma completa ausência de investigação científica”.

De 2010 para cá, o número de pesquisas publicadas sobre a Amazônia avançou em diversas áreas de conhecimento, e precisa continuar crescendo, pois ainda há muito para se estudar e, de acordo com Márcio Souza, a permanência, ainda na atualidade, de conceitos embebidos de relativismo que se criou em torno da descrição do espaço geográfico e das emergentes sociedades humanas que povoavam este território, “[...] é prova do quanto precisamos avançar nos estudos amazônicos” (SOUZA, M., 2009, p. 13).

Márcio Souza é mais um crítico que se contrapõe ao pensamento daqueles expedicionários europeus que descreviam a Amazônia como um território selvagem. Ao seguir essa trilha de desconstrução ideológica que se criou sobre a Amazônia, Souza questiona as imagens fantásticas e mitológicas que foram criadas em torno do espaço amazônico, a partir do choque cultural entre o europeu e as sociedades “primitivas” que povoavam a região e, com base em dados históricos, afirma que, ao contrário do que se propagou, a Amazônia herda um passado formado por sociedades organizadas e de grande complexidade econômica e sofisticação cultural:

Quando os europeus chegaram, no século XVI, a Amazônia era habitada por um conjunto de sociedades hierarquizadas de alta densidade demográfica. Ocupavam o solo com povoações em escala urbana, possuíam sistema intensivo de produção de ferramentas e cerâmicas, agricultura diversificada, uma cultura de rituais e ideologia vinculadas a um sistema político centralizado e uma sociedade fortemente estratificada. Essas sociedades foram derrotadas pelos conquistadores, e seus remanescentes foram obrigados a buscar a resistência, o isolamento ou a subserviência (SOUZA, M., 2009, p. 38).

O discurso de “apropriação” construído sobre a Amazônia resultou em diferentes modos de ver e narrar a região, sendo responsável por reflexos e projeções significativos na fundação de uma tradição literária na/para a Amazônia. No entanto, é preciso cada vez mais romper com essa visão romantizada e/ou mitológica que se criou em torno do espaço amazônico e investir em pesquisas e estudos que ultrapassem a barreira do regional e do exótico e se projetem sobre as novas políticas de resistência e enfrentamento às mais diversas formas de preconceito, estereótipo, discriminação, de isolamento social, cultural étnico-racial que, motivados por diferentes interesses, ainda hoje persistem na região.

Romper com essa visão mítica e romantizada é também o objetivo proposto por Tupiassú (2005), ao evidenciar a necessidade de pensar a literatura feita na/da Amazônia tomando como ponto de partida o movimento colonizatório desde o século XV. Tupiassú assegura que se, por um lado, os relatos dos cronistas buscaram imprimir desrazões sobre os indígenas para justificar seu extermínio, por outro, a crônica colonial sobre a Amazônia é atravessada pelo impacto da exuberância circundante da natureza ao sentimento de pequenez do ser humano, expressando sua recusa à superação dos conflitos sociais e humanos.

[...] a Amazonia enuncia incríveis padrões de riqueza, mas também o local de inacreditável concentração de miséria humana e social, penúria e mais penúria de uma gente de cor predominantemente amarronzada, a fisionomia de índio, de índio com traços de branco, de índio com traços de negro, memória viva da ação do colonizador europeu que aportou nesses plainos e foi logo tratando de apagar o que pudesse da vida indígena para pôr a prosperar o império lusitano. (TAPIASSÚ, 2005, p. 305).

No texto *Uma discussão emergente: questões de gênero na Amazônia* (2013), Tissiano da Silveira afirma ser oportuno que os estudos sobre a região amazônica se abram para a discussão de gênero de forma transversal, a fim de desmitificar essa região que, na maioria das vezes, é tratada como homogênea, desconsiderando-se sua enorme diversidade. Silveira (2013, p. 306) assegura que,

Pensar nas relações de poder, através da dominação masculina constituída no *locus* amazônico também é algo novo, seja em estudos sobre as populações indígenas, em populações urbanas que se amontoam às margens de antigos igarapés nas capitais amazônicas e comunidades extrativistas.

É importante pensar que se, por um lado, pesquisadoras, como Regina Dalcastagnè, Florentina Souza, Djamilia Ribeiro, Cíntia Schwantes e várias outras, e outros pesquisadores já

citada(o)s aqui, assinalam uma constante preocupação com a falta de visibilidade e representatividade feminina, seja em relação à produção e/ou circulação de suas obras, ou também de uma maior expansão de estudos e pesquisas sobre os conteúdos dessas obras de autoria feminina, por outro lado, é válido observar que esses estudos e pesquisas centralizam-se quase sempre na produção das escritoras das regiões Centro-oeste, Sul e Sudeste do Brasil. Enquanto isso, a literatura produzida no Norte do Brasil, seja de autoria masculina ou feminina, segue carente de visibilidade e circulação, como apontam Jorge Tufic e Márcio Souza, e, quando se trata de obras de autoria feminina, mais especificamente, essa invisibilidade é ainda maior.

Mesmo os estudos acerca da representação feminina na literatura de expressão amazônica que discutem o papel da mulher dentro das relações de poder, ainda hoje, apresentam-se como um viés pouco explorado. Essas narrativas, mesmo de autoria masculina, como ainda são em sua maioria, tendem a revelar dados pertinentes a respeito do modo como a cultura dominante se apoiou/apoia no fator cultural, socioambiental e étnico para alicerçar práticas discursivas que até hoje sustentam desigualdades e exclusões que acometem os sujeitos amazônidas em diferentes níveis e contextos.

Concernente a essa ideia, reitero a importância do estudo sobre as personagens femininas no texto literário de ambientação amazônica, a fim de analisar a alteridade, o (não) lugar¹⁵ que ocupam no âmbito das relações sociais. A partir desses dados, será possível visualizar os aparatos políticos e ideológicos intrínsecos nas construções discursivas e como eles são responsáveis por influenciar práticas sociais que (re)produzem as assimetrias de poder entre os sujeitos.

Uma vez que esse *corpus* literário é composto por textos de autoria masculina, há também que se considerar que essas personagens femininas, em sua maioria, são frutos da idealização do imaginário masculino, pois, como bem alerta Schwantes (2006, p. 7), quando pensamos a representação feminina dentro de uma sociedade patriarcal, “[...] precisamos avançar cautelosamente, considerando as várias possibilidades que se apresentam.” De fato, é necessário considerar que os traços que estruturam a construção e caracterização dessas mulheres/personagens pauta-se inicialmente no fato de serem sujeitos colonizados, e sofrerem as consequências herdadas de um sistema patriarcal. Mas, além disso, por se tratar de mulheres de descendência indígena e negra, além do gênero, somam-se outros constituintes, como classe,

¹⁵ O termo “(não) lugar” é aqui utilizado de forma simbólica, referindo-se ao ambiente de marginalização e exclusão ocupado por algumas personagens, diferentemente da forma editada por Marc Augé (1995), que o cunhou para se referir a lugares transitórios, como os espaços públicos de circulação.

raça/etnia e cultura, que certamente acarretam sobre elas outras formas de violências, opressões e marginalidades.

Dentro do contexto social e cultural, é importante lembrar as contribuições de Richard Jhonson *et al.* (2000), que discutem algumas questões relacionadas à abertura e versatilidade teórica exercida pelos Estudos Culturais sobre as disciplinas acadêmicas, principalmente aquelas relacionadas aos Estudos Literários. Os autores afirmam que os processos culturais se vinculam às relações sociais ligadas à formação de classe, estruturação racial, divisões sexuais e opressões de idade. Esses fatores contribuem para a produção de assimetrias de poder entre os indivíduos e os grupos sociais, uma vez que a cultura não é um campo autônomo nem externamente determinado, mas sim um local de diferenças e de lutas sociais.

Jhonson *et al.* (2000) também reforçam a importância das críticas advindas do movimento das mulheres e das lutas contra o racismo, que eles qualificam como um “conhecimento útil”, por sua conexão com causas políticas e sociais, uma vez que o feminismo exigiu a reformulação de velhos objetos de estudo para relacionar categorias literárias com questões sociais:

É importante não pressupor que a publicação trabalha, somente e sempre, de forma dominante e aviltante. Precisamos de análises cuidadosas que nos revelem onde e como as representações públicas agem para encerrar os grupos sociais nas relações de dependência existentes e onde e como elas têm alguma tendência emancipatória. Fora isso, podemos, entretanto, insistir na importância do poder como um elemento da análise, ao sugerir as principais formas pelas quais ele está ativo na relação entre o público e o privado (JOHNSON *et al.*, 2000, p. 48).

Ao situar a cultura como local de convergência e arena de luta, em que se debatem questões de representação, Stuart Hall (2003) aponta dois momentos decisivos na agenda dos estudos culturais relacionados à intervenção do feminismo: o primeiro diz respeito à reorganização do campo de maneira bastante concreta e revolucionária, ao propor a questão do pessoal como político, do público e do privado, assim como as questões de gênero, sexualidade e subjetividade; e o segundo momento incide sobre a introdução da questão racial.

Tendo em vista tais aspectos, Regina Dalcastagnè (2008) considera que as abordagens em torno da representação feminina dentro do campo literário exigem de pesquisadoras/es uma atitude atenta e cuidadosa em relação à forma de se posicionar diante do objeto e das informações que ele transmite, pois é preciso problematizar o sentido das construções racistas e estereotipadas. A autora alerta que alguns textos podem até mesmo legitimar ainda mais o preconceito a partir da forma como as mulheres são representadas, por isso “[...] nossa reação diante delas nos implica, uma vez que fala sobre o modo como vemos, e nos vemos nele, sobre

como se dá nossa intervenção na realidade, e as consequências de nossos atos.” (DALCASTAGNÈ, 2008, p. 106).

Nesse sentido, é válido observar também a proposta lançada por Susan Stanford Friedman, no final da década de 1990, de uma crítica heterogênea e transnacional, focada nos locais onde as diferenças são negociadas e transformadas, cujo objetivo era mapear os avanços dos debates a partir da nova geografia da identidade na crítica feminista dos estudos literários, identificando suas formas emergentes e com foco no projeto político característico do feminismo. Friedman (1998) destacou o ponto de vista epistemológico da identidade, acrescentando que a subjetividade não era apenas múltipla e contraditória, mas também relacional. Assim, um eixo de identidade, como o gênero, deveria ser entendido em relação a outros eixos, como a sexualidade e a raça, pois a identidade não poderia ser considerada por sua essência, mas por sua fluidez e por sua natureza constantemente cambiante, constituída por diferentes pontos de referência e condições materiais da história.

Nessa perspectiva, Ednilza C. Sotero, em um artigo publicado em 2013, no “Dossiê Mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil”, discorre também sobre uma série de implicações relacionadas a diferentes grupos constituídos/catalogados por cor e sexo. Ao tomar por base o pensamento de Patrícia Hill Collins a respeito dos mecanismos de dominação, Sotero (2013) afirma que precisamos estar atentas para as diversas formas de dominação existentes e, para isso, é necessário, primeiramente, lançar mão

[...] do conceito de matriz de dominação para pensar a intersecção das desigualdades, na qual a mesma pessoa pode se encontrar em diferentes posições, a depender de suas características. Assim, o elemento representativo das experiências das diferentes formas de ser mulher estaria assentado no entrecruzamento entre gênero, raça, classe, geração, sem predominância de algum elemento sobre o outro. (SOTERO, 2013, p. 36).

Por certo, é necessário considerar que as personagens se movimentam na narrativa e ocupam posições múltiplas e deslocadas em relação umas às outras e nos diferentes sistemas de relações de poder. Por isso se faz necessário uma análise relacional dos diferentes constituintes da identidade, sem nenhum privilégio de um sobre o outro, buscando mapear todos os rastros dos discursos de subjetividade e alteridade.

É importante observar que, se as identidades são construídas dentro de um sistema relacional marcado pela diferença, que se sustenta sobre os pilares da superioridade e exclusão, então isso significa que os sistemas simbólicos de representação situam os homens na posição de sujeito e na margem oposta aos significantes da identidade feminina. São práticas de

significação e representação como essas que atuam sobre a (de)formação, ou “fabricação” das identidades individuais e coletivas, dando sentido às suas experiências e à própria existência do sujeito (SILVA, T., 2014). Nesse sentido, é bom ter em mente a amplitude que o conceito de gênero é capaz de abarcar, pois muitos grupos que foram/são excluídos ou marginalizados justamente por suas especificidades, certamente, apresentam as marcas desses atravessamentos, por isso, constituintes como classe social¹⁶, raça e etnia, entre outros, são preponderantes para a análise do *corpus* literário desta pesquisa.

1.3 Literatura amazônica: tradição e representação

Realmente, a Amazônia é a última página, ainda a escrever-se do Génesis.

Euclides da Cunha

Enquanto o autor d’*Os Sertões*, Euclides da Cunha, situa a Amazônia como “um paraíso perdido”, ainda a (in)escrever-se, o escritor e literato amazonense Jorge Tufic (1982) imprime na capa do seu ensaio crítico uma instigante interrogativa a respeito da existência, ou não, de uma produção literária amazônica: *Existe uma Literatura amazonense?*¹⁷ O questionamento levantado por ambos convida mais uma vez a refletir sobre a falta de (re)conhecimento dos aspectos socioculturais que se fazem presentes, ou ausentes, na tradição literária de expressão/contextualização amazônica.

Em *À margem da história*, Euclides da Cunha (1999, p. 32) assevera que “A Amazônia selvagem sempre teve o dom de impressionar a civilização distante”. Mas de que forma essa “civilização distante”, de que fala Cunha, se deixou impressionar, ou traduziu ao mundo essa impressão? Para pensar essa representação, faz-se necessário esmiuçar os chamados “textos fundadores” sobre a Amazônia que, como já mencionado em tópico anterior, têm na figura do frei dominicano Gaspar de Carvajal (1542) seu precursor. Seguindo uma tradição comum entre os cronistas viajantes da época, Carvajal antecipa sua condição de homem religioso, para assim impor o conceito de verdade sobre o fato a ser narrado: “[...] tudo o que eu vou contar daqui

¹⁶ Nesta pesquisa o termo “classe social” é empregado de acordo com a definição dada pelos teóricos alemães Karl Marx e Friedrich Engels, que explicam que a sociedade capitalista é formada por dois grupos antagônicos: opressores e oprimidos. De acordo com o pensamento marxista, estes dois grupos são determinados a partir do modo de produção capitalista, que define o primeiro grupo como detentores dos meios de produção (burguesia), sendo o segundo grupo composto pelos trabalhadores que fornecem sua força de trabalho (proletariado).

¹⁷ O ensaio intitulado *Existe uma Literatura amazonense?* (1982) compõe o Volume VII da Coleção Norte-Nordeste de Literatura organizada pela União Brasileira de Escritores do Amazonas (UBE).

por diante será como testemunha de vista e homem a quem Deus quis dar parte de um tão novo e nunca visto descobrimento, como é este que adiante direi” (CARVAJAL, 1941, p. 13).

Por isso, estudar hoje a literatura produzida na/sobre a Amazônia exige da(o)s pesquisadora(e)s um certo distanciamento, como nos termos de Foucault (1972), para que se possa projetar um olhar de desconstrução e desnaturalização das noções e conceitos de verdadeiro/falso, certo/errado, bonito/feio etc., impressos por seus autores. A exemplo dos relatos produzidos a partir do século XV, oriundos dos movimentos colonizatórios na América que, segundo Tupiassú (2005, p. 301), foram lavrados por “[...] homens de escrita brilhante, todos ciosos de eternizar os trâmites da dominação” e, para isso, não economizaram nas desrazões sobre a natureza e população indígena com a qual se depararam e sobre elas lançaram conceitos de desqualificação que, de tão repetidos, ainda hoje ecoam na busca do excepcional, do estranho e do exótico.

Ao revisitar os principais movimentos literários e culturais produzidos no Amazonas, *De Carvajal a Ferreira de Castro*, Jorge Tufic (1982) procura descortinar as fronteiras da literatura produzida no norte do país. Em tom bastante crítico, o autor afirma que só é possível pensar em uma renovação literária e cultural e, sobretudo, romper com o isolamento e a falta de conhecimento que paira sobre a (in)existência de uma produção literária em diversas regiões do Brasil, se conseguirmos romper as barreiras que restringem o eixo cultural do país às regiões Sul e Sudeste. De acordo com o crítico,

A própria história do Amazonas tem sido apenas uma transcrição de fatos políticos, administrativos e econômicos, carente portanto de uma análise fundamentada capaz de possibilitar uma visão que substitua a cronologia pura e simples pelo estudo das causas e dos efeitos que determinaram os ciclos econômicos da região, e de como estes influíram no desenvolvimento das letras e das artes. (TUFIC, 1982, p. 11).

Tufic (1982) acrescenta que não é possível falar de uma literatura amazonense sem falar do Pará, Acre e demais estados que compõem a Amazônia brasileira, uma vez que essas regiões se encontram ligadas pelos mesmos traços característicos da sequência geográfica, étnica, econômica e cultural. Tufic também toma como ponto de partida a famosa Carta do Frei Dominicano Gaspar de Carvajal¹⁸ e assevera que o discurso literário produzido na/para/e sobre a Amazônia encontra-se estreitamente ligado às estruturas políticas e econômicas da região,

¹⁸ A importância da primeira Carta escrita pelo Frei Dominicano, tida como um documento de certidão de nascimento da Amazônia, o faz ser considerado por alguns estudiosos como “o Pero Vaz de Caminha do Amazonas” (TUFIC, 1982, p. 13).

como a extração dos produtos naturais, como os óleos vegetais e animais, o cacau e o guaraná nativos e cultivados, a pesca, a agricultura, a indústria pastoril, entre diversas outras¹⁹.

Como se vê, a história da cultura intelectual amazonense começou com o desembarque, nos vários pontos da região amazônica, dos nossos primeiros colonizadores e expedições encarregadas em fixar limites, fazer o reconhecimento da flora e da fauna, entre muitas outras finalidades escusas, mais propensas a consideração dos fatos políticos e, ou religiosos. Haja vista a animação do espírito renascentista cristão e da Contra-Reforma, enfim, a importância do humanismo clássico posto a serviço do ideal missionário [...] (TUFIC, 1982, p. 13).

Francisco Foot Hardman (2009) destaca a importância dessas fontes primárias mais antigas como um paradigma que tem predominado nas representações literárias que elegeram a região amazônica como tópico central e matéria-prima temática de suas construções, constituindo-se “[...] acervo considerável de elementos passíveis de serem apropriados e retraduzidos, já no século XIX, por toda a literatura ficcional, do romantismo aos vários modernistas, a partir pelo menos de 1870.” (HARDMAN, 2009, p. 26).

Dentre as muitas vozes que buscaram representar a Amazônia, Hardman (2009) destaca algumas que considera especiais, por serem mais “artísticas” que “científicas”. Autores que, segundo ele, “[...] se diferenciam por maior sensibilidade em relação às culturas autóctones” (HARDMAN, 2009, p. 27) como o filósofo, desenhista e poeta norte-americano William James (1865-1866), o francês Paul Marcory (1815-1888), o italiano Ermanno Stradelli (1852-1926), seguindo as várias narrativas ficcionais amazônicas que começam no Brasil entre o final do século XIX e início do século XX.

Sobre a visão paradoxal que ainda hoje paira sobre a Amazônia, Octavio Ianni (2015), ao falar a respeito dos mitos e lendas criados sobre o novo mundo, assegura que a estética da linguagem é enigmática, podendo tanto deslumbrar como esclarecer, em diferentes áreas de conhecimento. Por isso, geógrafos, historiadores, naturalistas, biólogos, sociólogos, antropólogos, ficcionistas e poetas, segundo o autor, sempre buscaram de alguma maneira alcançar respostas sobre o passado e o presente, o visível e o invisível e, assim, seguiram por diferentes linhas de pensamento, seja do esclarecimento, seja do encantamento:

A Amazônia está no imaginário de todo o mundo, como a vastidão de águas, matas e ares; o emblema primordial da vida vegetal, animal e humana; o emaranhado de lutas entre o nativo e o conquistador; o colonialismo, o imperialismo e o globalismo, o nativismo e o nacionalismo; a ideia de uma país imaginário; o paraíso perdido; o

¹⁹ Essas atividades econômicas estão muito presentes em várias obras da literatura regional, como veremos no decorrer da análise.

eldorado escondido a realidade prosaica, promissora, brutal; uma interrogação perdida em uma floresta de mitos. (IANNI, 2015, p. 24).

Em *Amazônia: mito e literatura* (2011)²⁰, Marcos Frederico Kruger assegura que o caráter etiológico e ideológico do mito, em diálogo com a literatura, sempre foi utilizado amplamente pelos viajantes e escritores como fonte de realização para suas narrativas recriadoras do “paraíso perdido”. De acordo com Kruger (2011, p. 42), acredita-se que essa recuperação se deu de maneira consciente, pois,

Apesar do esforço, em alguns setores, para se construir uma sociedade mais justa, o que equivaleria a uma espécie de volta ao paraíso perdido, esse esforço nem sempre obtém sucesso. É por isso que etnólogos, viajantes e escritores buscam outra realidade. Eles procuram as origens, onde estão os mitos.

Assim, a partir de narrativas amplas e polifônicas, que contrapõem o visível ao invisível, a natureza e o homem ao mito, por meio de imagens emblemáticas, tidas como fundadoras de uma tradição literária, passou-se a ser concebida a Amazônia. Essas representações narrativas, além de colocarem dois mundos em oposição, também serviram para justificar a empreitada colonizadora na Amazônia como supostamente civilizatória. Entender essa relação entre tradição e representação ajuda a compreender os diferentes métodos de apropriação utilizados por seus narradores para descrever e conceituar o “outro”, o “diferente”, o “novo”.

Em consonância a esse pensamento, Regina Zilbermam (1996), evidencia que o fascínio dessa Amazônia “conquistada e conquistadora”, que inspirou o imaginário dos conquistadores europeus do século XVI, ainda repercute em seus descendentes brasileiros e estrangeiros, como Euclides da Cunha, Alberto Rangel, Darcy Ribeiro, Gastão Crusl e diversos outros:

A Amazônia, enquanto região, compreende, mais do que qualquer outra parte do Brasil, representações as mais variadas no imaginário da humanidade. Para começar, ali, ao contrário do que ocorreu nas demais regiões de nosso país, se produziu, e mantém-se viva até hoje, uma antologia própria, que engloba uma cosmogonia, heróis fundadores e mitos de origem. (ZILBERMAN, 1996, p. 9)²¹.

²⁰ Este ensaio é resultado de uma sólida pesquisa doutoral desenvolvida pelo professor e pesquisador Marcos Frederico Kruger, em 1997, e que posteriormente foi publicada em formato de livro. Nela o autor discute a apropriação e recriação que diversos viajantes e pesquisadores fizeram da desconhecida mitologia dos povos da Amazônia, que tem servido de substrato e inspiração para diversos escritores. Neste estudo, utilizo a 3ª edição, publicada em 2011.

²¹ Regina Zilbermam destaca que a mitologia oriunda da população nativa forneceu matéria abundante para a arte brasileira, bastante valorizada, principalmente, a partir do movimento antropofágico modernista liderado por Oswald de Andrade, como revelam o poema de Raul Bopp, *Cobra Norato*, e a rapsódia de Mário de Andrade, *Macunaíma*. Entretanto, como estes autores/obras não dialogam com a temática em estudo, e também porque a natureza desta pesquisa opta por autores menos conhecidos/lidos e que têm laços com a região, deixo-os apenas como notas explicativas/complementares.

A produção literária e cultural na/da/para a Amazônia iniciada a partir do século XVI tomou por base os constantes conflitos entre o branco e a população indígena, patrocinados pelas tropas de resgate e descimento. Se, de um lado, o europeu demonstrava incompreensão e hostilidade ao povo indígena, do outro, a população indígena resistia bravamente à suposta supremacia imposta pela civilização europeia.

Já a escravidão negra aparece em menor escala na região, se comparada à amarela, pois, como esclarece Mário Ypiranga Monteiro (1998, p. 4), nesse contexto inicial, o negro surge praticamente como um “elemento decorativo”, sem grande relevância, com exceção, é claro, da Revolta da Cabanagem. Aliás, o movimento cabano foi um tema que conquistou a preferência de diversos ficcionistas e sua notoriedade está relacionada à insurgência de ideias avançadas e de reivindicações sociais pela população local, que se opunha aos abusos cometidos pelos dirigentes colonizadores²².

Ao escrever sobre a história do período colonial na Amazônia, Márcio Souza (2010, p. 55) destaca a importância da revolta cabana em termos políticos e sociais, pois reuniu indígenas, mestiços, negros e esfarrapados colonizados que, juntos, reivindicavam uma Amazônia indígena. Esse levante colocou a classe dominante do Amazonas numa situação embaraçosa: “[...] de um lado a minoria de colonos detentores dos meios de produção e do poder, do outro lado, a massa de caboclos iletrados e mal remunerados, trabalhando em condições primitivas”²³. Márcio Souza (2010, p. 55) conclui afirmando categoricamente que “A Cabanagem era uma guerra de libertação nacional, talvez a maior que o Brasil já conheceu”²⁴.

Jorge Tufic (1982) também elenca uma série de episódios que motivaram diferentes etapas de desenvolvimento da cultura Amazônica, dentre eles, o papel das missões religiosas empenhadas em disciplinar as atividades regionais e formar aldeamento dos gentios. Análogo

²²Magda Ricci (2007) informa que a revolução social dos cabanos, que explodiu em Belém do Pará, em 1835, e se estendeu ao longo de 17 anos, deixou mais de 30 mil mortos e uma população local que só voltou a crescer significativamente em 1860. Este movimento matou mestiços, indígenas e africanos pobres ou escravos, mas também dizimou boa parte da elite da Amazônia. A grandiosidade desta revolução, segundo Ricci (2007), extrapola o número e a diversidade das pessoas envolvidas, pois se estendeu sobre um território muito amplo, que iniciou em Belém e avançou pelos rios amazônicos e pelo mar Atlântico, atingindo uma ampla região, alcançando até as fronteiras do Brasil central, e ainda se aproximou do litoral norte e nordeste. Gerou distúrbios internacionais na América caribenha, intensificando um importante tráfico de ideias e de pessoas (RICCI, 2007, p. 6).

²³A revolta do povo cabano é um tema retomado por Márcio Souza na composição da trilogia *Lealdade* (1997), *Desordem* (2001), *Revolta* (2005).

²⁴Outro fato importante sobre a revolta cabana diz respeito à atuação das mulheres no movimento. Segundo a pesquisadora Eliana Ramos Ferreira (2003), as mulheres participaram tanto na retaguarda, produzindo alimentos e criando condições para que os maridos e filhos pudessem estar na guerra, como integrando a frente de batalha. A autora menciona documentos que comprovam a prisão de mulheres e homens que atuavam juntos e destaca também o papel de mulheres como espãs, tanto pelo lado dos cabanos quanto pelo lado dos portugueses. Porém, com o fracasso do movimento, os pobres e explorados voltaram ao lugar de origem, silenciados pelo capitalismo colonialista que voltava ao controle na Amazônia brasileira.

a isso, temos a presença de aventureiros que se fixaram na região em busca de novas emoções, ou no desempenho de funções administrativas. Ambos, religiosos e aventureiros, aparecem em diversas narrativas, como: *Roteiro da viagem da cidade do Pará até as últimas Colônias do sertão da Província, na vila de Barcelos*, do cronista Dr. José Monteiro de Noronha, ou padre Noronha; *Muraida* (1819), de Henrique João Wilkens, os romances indianistas *Simá* (1857), de Araújo Amazonas, *Os selvagens* (1875), de autoria de Francisco Gomes Amorim, e vários outros.

A consolidação da consciência indígena é representada pelo mito do herói indígena da nação Manau, Ajuricaba, na rebelião dos ajuris no início do século XVIII. O valente tuxaua era considerado pelos portugueses como um líder ofensivo à soberania da coroa portuguesa na região, pois, por meio de sua liderança, mobilizou uma confederação de povos do rio Negro e resistiu por oito anos contra a ocupação lusitana, sendo derrotado em 1728 por uma poderosa força militar. É um mito de tamanha grandeza na cultura amazonense, que Márcio Souza nele se inspira para produzir a peça teatral intitulada *A paixão de Ajuricaba* (1974).

O desbravamento da região do Purus no baixo Amazonas, do Madeira, e a exploração dos seringais nessa região, que também culminou com a conquista do então estado do Acre, integra o conjunto de temas revisitados por diversos autores brasileiros, em diferentes épocas, como Alberto Rangel, Euclides da Cunha, Dalcídio Jurandir, Álvaro Botelho Maia, José Potyguara, Márcio Souza, Milton Hatoum, entre outros²⁵. Nesse contexto, o elemento humano é representado pela figura do seringueiro, em sua maioria de origem nordestina que, no final do século XIX e início do XX, migram para Amazônia em busca de trabalho e sobrevivência. Flagelados pela seca que assolava sua terra, os migrantes nordestinos refugiam-se para o interior dos seringais da Amazônia, tornando-se presa fácil para serem explorados por agenciadores, coronéis inescrupulosos, comerciantes ambiciosos, todos desejosos em “fazer fortuna” na região.

Com a exploração da *hévea brasiliensis*, a Amazônia vive o chamado *boom* da borracha, que proporciona um novo contexto de ascensão econômica e cultural para a região que, em 1910, chegou a ocupar um quarto das exportações brasileiras. Isso ajudou a impulsionar a produção artística e cultural na região. A esse respeito, Jorge Tufic (1982, p. 12) afirma que, de fato, “[...] somente a partir dos ciclos econômicos influtivos, a exemplo do cacau e da borracha,

²⁵ A revolta do povo cabano, o pós-ciclo da borracha e a presença do negro descendente do período escravocrata encontram-se em diversas páginas do conjunto da obra que compõe o ciclo do “Romance do Extremo Norte”, de autoria do escritor paraense Dalcídio Jurandir. Já a mitologia das tribos amazonenses, como o heroísmo do valente guerreiro indígena Ajuricaba inspirou a produção teatral de Márcio Souza, assim como o episódio da conquista do Acre, que é retomado na obra *Galvez, o imperador do Acre* (1976).

é que vamos conferir a presença realmente ponderável de ficcionistas envolvidos na situação dominante.”

Com efeito, o chamado ciclo de exploração da borracha na Amazônia foi responsável por trazer e fixar em solo amazônico figuras de renomada “estirpe intelectual”, que contribuíram na materialização da tradição literária de expressão amazônica a partir de sua primeira fase regionalista, como os escritores Alberto Rangel, *Inferno verde* (1908); Carlos Vasconcelos, *Deserdados* (1921); Raimundo Morais, *Pussanga* (1929); Alfredo Ladislau, *Terra imatura* (1923); Ferreira de Castro, *A Selva* (1930); Francisco Galvão, *Terra de Ninguém* (1934); Abguar Bastos, *Terra de Icamiba* (1934) e *Safra* (1937); Ramayana de Chevalier, *No circo sem teto da Amazônia* (1935); Álvaro Maia, *Gente dos seringais* (1956) e *Beiradão* (1958), e tantos outros.

Porém, esgotado o profícuo ciclo de produção literária em torno da temática dos seringais, surge a necessidade de afastamento dessa tradição regionalista e o investimento em uma literatura mais atualizada, que se voltasse para os temas urbanos e universais. O momento exigia uma escrita que se aproximasse mais da realidade do homem amazônico, com seus dramas e complexidades, principalmente nesse período em que era deflagrada a derrocada econômica pela queda na exportação da borracha brasileira. Em meio à ruína que avançou sobre a região, muitos estabelecimentos nos centros comerciais de Belém e Manaus fecharam suas portas, obrigando a população que trabalhava na extração do látex no centro da floresta a migrar para a cidade, indo se aglomerar em favelas de palafitas nos arredores das duas capitais²⁶.

O momento drástico que a região atravessava era propício para a renovação da realidade cultural, social e política na região, e esse novo contexto de decadência econômica novamente impulsionou uma gama de artistas, poetas e contistas, sequiosos por mudanças, como Violeta Branca, Artur Engrácio, Astrid Cabral, Benjamin Sanches, Carlos Gomes, Elson Farias, Erasmo Linhares, Ernesto Penafort, Farias de Carvalho, Jorge Tufic, Luiz Bacellar, Luiz Ruas, Max Carpentier, Samuel Benchimol, Thiago de Mello, entre outros, a se reunirem e juntos fundaram, em 1954, o Clube da Madrugada.

Como movimento artístico e cultural, o Clube da Madrugada é considerado marco decisivo de renovação do pensamento cultural e literário no Amazonas, por reunir escritores amazonenses que romperam com os padrões estéticos do passado, superando a mentalidade extrativista e acadêmica vigente. Influenciados pelo movimento modernista, eles procuraram

²⁶ Embora considerados mais contemporâneos a essa época, o contexto romanesco da escrita de Dalcídio Jurandir (Ciclo do Extremo Norte) e Milton Hatoum (de modo especial, os primeiros quatro romances) trazem como pano de fundo esse momento histórico de derrocada do pós-ciclo da borracha na Amazônia.

dar um direcionamento mais crítico e atualizado às obras, por meio de uma abordagem temática direcionada à realidade brasileira. O surgimento e trajetória do Clube da Madrugada foram marcados por dois importantes signos: liberdade e consciência. Liberdade de pensar, de (com)viver, de ação e de expressão; e consciência de optar por princípios de identificação do homem e da mulher, sem preconceito de raça, cor, crença ou ideologia. Para irromper com o provincianismo literário que dominava no Amazonas e tinha como principal reduto a Academia Amazonense de Letras, foi necessário também que os jovens artistas e intelectuais fundadores buscassem apoio e interação na Universidade do Amazonas.

Dado posto, retomo à problemática principal da pesquisa, que versa sobre representação da mulher dentro da tradição literária de contextualização amazônica. Para tanto, novamente reporto-me ao percurso de criação e consolidação de uma tradição literária de contextualização amazônica, que se iniciou com as narrativas do século XVI, responsáveis por transportar para a Amazônia antigos mitos pertencentes à cultura greco-romana. Os registros desses primeiros expedicionários criaram, segundo Neide Gondim (2007), uma série de enigmas acerca da construção da verdade, das lendas e dos mitos já fixados na narrativa maravilhosa de grande parte dos viajantes, dispostos a encontrar o paraíso sobre a terra, longe da fome e da peste.

E a mulher nativa, de modo especial, não escapa a essa representação mitológica e edênica que recai sobre a desconhecida América. O memorável mito das amazonas é transplantado sobre as mulheres indígenas, que passam a ser descritas nos textos fundadores como mulheres brancas, valentes e muito temidas, fazendo pressupor a imagem de uma raça forte e guerreira. A recriação desse mito em solo amazônico é realizada primeiramente pelo cronista da expedição de Francisco Orellana e depois é endossada pelos diversos cronistas nas sucessivas expedições que adentraram o território amazônico, como Cristóbal de Acuña, (1637-1639) e La Condamine (1735-1745).

Carvajal (1941, p. 60) assim descreve as amazonas em sua epístola:

Estas mulheres são muito alvas e altas, como o cabelo muito comprido e enrolado na cabeça. São muito membrudas e andam nuas em pelo, tapadas as suas vergonhas, com seus arcos e flechas nas mãos, fazendo tanta guerra como dez índios. E em verdade houve umas destas mulheres que meteu um palmo de flecha por um dos bergantins, e as outras um pouco menos de modo que os bergantins pareciam porco espinho.

Se, por um lado, a valentia das guerreiras é ressaltada, por outro, seu físico também mereceu a atenção do cronista espanhol. A fascinação do europeu pelo corpo desnudado das nativas da América já havia sido demonstrada há mais de quarenta anos na narrativa de um outro cronista, o português Pero Vaz de Caminha, que faz a seguinte descrição sobre as

mulheres nativas: “Ali andavam entre eles três ou quatro moças, muito novas e muito gentis, com cabelos muito pretos e compridos, caídos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas e tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha.” (*apud* CASTRO, 1985, p. 96).

Ao comparar as duas epístolas, Kruger (2011, p. 214) sublinha o exagero e a ausência de verossimilhança no relato do cronista espanhol, concluindo:

A falta de verdade no registro de Carvajal se opõe ao de Caminha, que tende para a descrição de cenas do cotidiano indígena. A inverossimilhança atinge o paroxismo no encontro com as amazonas, episódio que se vinha anunciando em momentos anteriores do relato que, na verdade, tende mais para a ficção do que para a história. Na foz do rio Nhamundá, próximo ao Madeira, travou-se o confronto entre as ditas mulheres e os expedicionários, o que foi descrito hiperbolicamente pelo cronista [...].

Sandra Regina Goulart Almeida (2012) chama a atenção para a ambivalência que permeia as agudezas do gênero, muito visíveis nesse primeiro encontro dos europeus com essas mulheres, e a intensidade dos componentes de raça e etnicidade que perpassam esse olhar e fixam-se no imaginário coletivo e nas representações literárias desde a Carta de Caminha. Nessas epístolas fundadoras, segundo a autora, o caráter dicotômico das relações de gênero se faz visível sob diferentes marcas das

[...] relações coloniais, principalmente, através dessa sediciosa imagética da mulher e do seu corpo como figurações contíguas. Se ambas revelam o apelo do exótico, também descortinam a ambiguidade com relação à mulher nativa e seus corpos, que simbolizam tanto a promessa de desejos realizados quanto o medo do desconhecido e do diferente. Esse corpo, representado em sua dualidade, serve, portanto, de metáfora para simbolizar a terra conquistada: por vezes bárbara, atemorizante e ameaçadora; por vezes objeto de fantasias coloniais (ALMEIDA, 2012, p. 98).

A revitalização do mito das amazonas, segundo Ana Pizarro (2012), além de questionar a “ordem masculina”, corresponde também à representação da “barbárie”, da alteridade, de uma outra ordem social possível que se concretiza no imaginário europeu:

[...] a imagem da amazona como essa mulher forte, aterrorizante, que exerce o domínio sobre si mesma e seu entorno, dona de seu prazer e sua gravidez, pode ser lida com as implicações simbólicas de um erotismo evidente. Isso é mais claro quando são vistas como guerreiras, como nos textos de Carvajal, em que estão prontas para o enfrentamento, a dominação e a morte – Eros e Tanatos – capazes, portanto, de representar um mundo bárbaro de sedução, com seus momentos de clímax e de aniquilamento. No universo sexualmente repressivo do meio, na carência de mulheres durante meses que dura a aventura fluvial e a expedição em geral, a fantasia erótica representada por elas deveria ter sido a resolução simbólica das carências dele (PIZARRO, 2012, p. 77).

Para Simone de Souza Lima (2014), a imagem criada a partir do mito das amazonas é mais uma das construções históricas e socioculturais forjadas e naturalizadas discursivamente e responsável pela “[...] ocultação, o apagamento ou silenciamento das lutas e processos de resistência dos *corpos*, das culturas, das histórias nativas empreendidas desde que o primeiro europeu pisou suas terras ancestrais” (LIMA, S., 2014, p. 176, grifo da autora). De acordo com a pesquisadora, é possível subtrair do discurso do dominador rastros da violência que incide sobre o corpo da mulher nativa, pois algumas informações escapam em meio à sanha dos europeus, que não conseguiam ocultar sua fascinação pela nudez das nativas da América que, possivelmente, eram estupradas e submetidas a outros tipos de violência, separação, domesticação.

O exótico, a selvageria, a nudez sempre estiveram presentes nos textos dos cronistas e viajantes, porém paira um incômodo silêncio sobre esse mesmo discurso no que diz respeito ao relacionamento dos homens com as nativas. Mas esse silenciamento, segundo Lima (op. cit.), não oculta a possibilidade de que as mulheres, forçadas a embarcar nos bergantins para exercer a função de cozinheiras, função esta historicamente definida pelo patriarcalismo e que expressa uma tática explícita de adestramento e submissão do corpo feminino, também eram obrigadas a servi-los sexualmente. São muitos os sentidos, segundo a pesquisadora, que afloram sob o olhar lúbrico e ambicioso dos homens que empreendiam a fantástica viagem em busca não só das especiarias, do ouro e da prata, mas também do sexo.

O silenciamento dos cronistas a esse respeito também se justifica, de acordo com Simone de Souza Lima, devido ao fato das crônicas, além de serem escritas por religiosos, também seguirem uma configuração condizente com os interesses do destinatário, no caso, as coroas reais, os aristocratas financiadores das empresas coloniais e também as administrações religiosas. Por isso, não costumamos encontrar referências aos vícios, virtudes, cobiças, ambição e outros tipos de fomes daqueles homens que “[...] saqueavam as habitações e roças indígenas recolhendo os alimentos encontrados, matando todos aqueles que se opunham no caminho de seus famintos estômagos; a seguir recolhiam, no interior dos bergantins, mulheres nativas com as quais possivelmente saciavam sua fome sexual.” (LIMA, S., 2014, p. 121).

Em relação a esse tipo de apagamento da mulher, que vai perdurar na prosa ambientada no interior amazônico, Alisson Leão, em *Amazônia: natureza e ficção* (2011), assegura que esse fato, que se faz presente mesmo em alguns autores mais contemporâneos, corresponde diretamente a um processo de substituição do ser pela terra, em expressões como “floresta virgem”, seu “seio”. O autor esclarece que esse processo de aniquilação feminina tem o desígnio de satisfazer outros tipos de escopos masculinos:

A Amazônia seria também um espaço a ser desbravado, conquistado pelos mais valorosos exploradores. Por isso, este seria um universo masculino ou de protagonismo masculino nas ações. O que ressalta o valor da conquista é exatamente a dificuldade da empresa. Mas, uma vez obtido o merecimento, não haveria injustiça maior do que a perda do objeto agora de posse do conquistador. Assim, a ênfase dada à escassez feminina comporta uma centralidade fálica e viril, que no fim das contas deixa num disfarçado segundo plano a própria mulher (LEÃO, 2011, p. 158).

Mas porque esse aniquilamento feminino, de que fala Leão, revela-se pautado em conceitos de cultura, classe, raça, etnia e sexualidade, dentre outros? Ou, ainda, as personagens femininas que habitam diferentes espaços narrativos, como o interior da floresta, ou de algum seringal, ou castanhal, lago, ilha, ou ainda os espaços urbanos de pequenas cidades e vilas do interior da Amazônia brasileira, ou de capitais como Belém e Manaus, sofrem os mesmos tipos de violência, subordinação e silenciamento? Com o propósito de responder a esses questionamentos, nos capítulos seguintes, procedo à leitura e análise de diferentes obras e autores, embasada pelos estudos de gênero e pela teoria crítica feminista aplicada ao texto literário de contextualização amazônica.

CAPÍTULO 2: MODOS DE VER E FICCIONALIZAR A MULHER AMAZÔNICA- DO COLONIALISMO AO REALISMO/NATURALISMO

O europeu saltava em terra escorregando em índia nua; os próprios padres da Companhia precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne. Muitos clérigos, dos outros, deixaram-se contaminar pela devassidão. As mulheres eram as primeiras a se entregarem aos brancos, as mais ardentes indo esfregar-se nas pernas desses que supunham deuses. Davam-se ao europeu por um pente ou um caco de espelho.

Gilberto Freire (2004)

2.1 *Muraída* – a ideologia do europeu na Amazônia

*Que faço com a minha cara de índia?
E meus cabelos
E minhas rugas
E minha história
E meus segredos?*

*Que faço com a minha cara de índia?
E meus espíritos
E minha força
E meu tupã
E meus círculos?*

*Que faço com a minha cara de índia?
E meu tora
E meu sagrado
E meus “cabocos”
E minha terra*

*Que faço com a minha cara de índia?
E meu sangue
E minha consciência
E minha luta
E nossos filhos?
[...]*

Eliane Potiguara (2004)

Em *Dialética da Colonização*, Alfredo Bosi (1992) esclarece que a ação colonizadora desenvolvida nas Américas, na Ásia e na África fazia parte de um projeto totalizante de ocupação do novo chão, de exploração das riquezas e de submissão da população nativa, cujas motivações “[...] inspiram-se no projeto de *dilatar a Fé* ao lado de *dilatar o Império*” (BOSI, 1992, p. 15, grifos do autor). Como instituição, a Igreja cumpre papel significativo no contexto colonial, pois, através da orientação ética e da educação cristã, ela articula o monopólio ideológico que opera a organização da nova sociedade que se pretende portuguesa e cristã ao mesmo tempo.

O encontro/confronto entre o europeu e o índio em solo amazônico serviu de temática para a produção histórica e literária que se iniciou a partir do período colonial, cujas páginas revelam conflitos sangrentos envolvendo as populações “primitivas” que resistiam ao trabalho servil, ou mesmo a ceder suas terras às empresas colonizadoras de reconhecimento do território por eles ocupados²⁷. No entanto, Tupiassú (2005, p. 301) assevera que, por mais que esses

²⁷ Embora tenha sido escrita há mais de três séculos (1785) e trate da ocupação do território indígena pela empresa colonizatória portuguesa na Amazônia no século XVIII, essa problemática sobre a apropriação das terras indígenas pelo “homem branco” (não índio), não só na Amazônia, mas em todo Brasil, nunca foi resolvida, por isso continua gerando polêmica e conflitos no contexto atual. Em agosto de 2021, por exemplo, indígenas de diversas etnias,

escritos defendam as façanhas do colonialismo, “[...] junto com as falas que desdobravam o extermínio, afloram nas entrelinhas, as cenas de resistência do dominado, que desmente a ideia de passividade do índio face ao dismantelo de seu universo”.

Nesse contexto, o poema épico *Muraida*, que traz atrelado ao título um subtítulo emblemático à temática da obra, *Muraida, ou o triunfo da Fé*, é considerado o texto fundador da literatura amazônica. Essa obra foi escrita na cidade de Ega, atual Tefé, em 1785, pelo oficial militar Henrique João Wilkens e acredita-se que sua grafia original tenha sido feita em língua mura ou nheengatu. A transcrição portuguesa só foi feita três décadas depois, pelas mãos do padre Cypriano Pereira Alho, também responsável por publicá-la em Portugal, no ano de 1819. *Muraida* retrata o confronto da empresa colonizatória com vasta nação indígena da etnia mura, que ocupava uma grande extensão de terras em pontos muito estratégicos do complexo hídrico da Amazônia brasileira, compreendido pelos rios Madeira, Solimões, Amazonas e Purus.

Vertido em oitavas camonianas, o poema é composto por 134 estrofes, 1.072 versos, e desenvolve um diálogo entre ficção e história e, como era de se esperar, defende a atuação do colonialismo, em parceria com a igreja, contra as populações indígenas no início da ocupação territorial do Amazonas, confirmando, assim, a insígnia do subtítulo: a Fé triunfa. Igualmente, em se tratando de uma epopeia, as ações ficam majoritariamente a cargo de personagens masculinas, e as personagens femininas são mais desencadeadoras da ação de seus pares do que capazes de ação por si mesmas.

Além do valor estético, essa obra carrega em si um imensurável valor documental e histórico sobre a ação colonizatória do europeu na Amazônia. Márcio Souza (2010) ratifica a importância dessa obra no contexto regional ao afirmar que o poema, além de ser a primeira tentativa poética da região, é também o testemunho do trabalho de um homem que, a serviço da empresa mercantil lusitana, envolveu-se diretamente no contato com a nação mura²⁸.

inclusive da etnia mura, munidos de faixas e cartazes, reuniram-se na Esplanada dos Ministérios, em Brasília, para protestarem contra medidas governamentais que dificultam a demarcação de terras indígenas. A manifestação ocorreu na véspera em que o Supremo Tribunal Federal (STF) iria julgar o recurso que pode instituir o chamado “marco temporal” para demarcações de terras indígenas, defendido pela bancada ruralista brasileira. Trata-se do **Projeto de Lei (PL) 490/07, que cria o "marco temporal"** (já aprovado na **Comissão de Constituição de Justiça (CCJ)** e na **Câmara dos Deputados**) e que, além de permitir o contrato de cooperação entre indígenas e não indígenas para atividades econômicas, possibilita também o contato com povos isolados “para intermediar ação estatal de utilidade pública”. Na ocasião, os indígenas também reivindicaram “Respeito à Educação” e mais investimentos do governo em escolas indígenas, além de denunciarem o agravamento da violência contra os povos indígenas, dentro e fora dos territórios tradicionais. Disponível em: <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2021/08/24/indigenas-protestam-em-brasilia-contra-medidas-que-dificultam-demarcacao-de-terras.ghtml>. Acesso em: 25 ago. 2021.

²⁸ No material coletado para este estudo encontramos diferentes formas de grafia, de acordo com cada autor, tanto no que se refere ao do título da obra (muhraida muraida, Muraida, Muraída), quanto à nação indígena (muhra, mura). Nesse caso, transcreveremos a grafia de acordo com os textos e autores citados.

O épico estava sedimentado exatamente na justa necessidade de evangelização e semeadura do cristianismo, empresa que portugueses e espanhóis estavam determinados a realizar nos mundos descobertos. E este conjunto ideológico é tão poderoso que o épico arrebatava-se e suplanta a própria reserva poética cristã, trazendo para o seu bojo a similitude pagã da cultura greco-romana filtrada nos conventos medievais (SOUZA, M., 2010, p. 73).

Segundo Márcio Souza (2010), o poema não traz como preocupação principal a invocação da Divina Providência, de Deus e deuses, ou outras grandes personalidades divinas de predestinação e exaltação dos grandes feitos dos descobridores daquela época. Trata-se de um texto mais objetivo e direto, preocupado em apresentar as dificuldades da empreitada numa terra difícil e ao mesmo tempo paradisíaca, onde a conquista é posta como uma necessidade, que os portugueses exercem com bravura e competência.

O tema principal que se desenvolve no decorrer do poema é a “pacificação” da nação mura, tida pelos portugueses como feroz e indomável, que habitava a região dos grandes lagos do famoso rio Madeira, confluente do rio Amazonas, no antigo estado do Grão-Pará, hoje Amazonas. Na parte introdutória, apresenta-se o Prólogo, intitulado “Para servir de instrução aos que lerem”, seguindo-se por seis cantos. A primeira estrofe do primeiro canto abre-se com uma proposição, seguida de uma invocação na segunda e terceira estrofes, em que o autor evoca a inspiração divina: “Mandai raio da Luz que comunica/Entendimento acerto verdadeiro, /Espírito da paz!” (WILKENS, 2012, p. 31)²⁹.

Após a Invocação, tem-se início a Narração, que descreve a nação mura como inimigos declarados dos portugueses, pois atacavam embarcações e matavam sua tripulação, sem distinção de sexo ou idade. Seguindo a perspectiva da moral cristã, o poema não poupa termos pejorativos para desqualificar os indígenas, vistos como a encarnação do mal, seres monstruosos, ferozes, impiedosos, indômitos que, “No bárbaro costume da crueldade” (WILKENS, 2012, p. 32), desprezavam os dogmas da igreja. Ao analisar conceitos de representação e idealização do indígena na literatura brasileira, o professor e pesquisador Danglei de Castro Pereira (2018) afirma que essa representação apresenta uma perspectiva dicotômica, responsável por situar o índio e o europeu em posições sempre opostas: “[...] gentil *versus* canibal, anjo *versus* demônio, herói *versus* vilão, primitivo *versus* civilizado, entre outras possibilidades, parece sublimar uma discussão mais ampla da complexidade das formações culturais que delineiam a identidade cultural brasileira.” (PEREIRA, 2018, p. 249).

²⁹ Neste estudo utilizaremos uma edição de resgate da obra organizada por Tenório Telles e José Almeida A. da Rosa, publicada em 2012 pela Editora Valer, cujo título é grafado com inicial minúscula e sem acento: *muraida*.

Esse pensamento maniqueísta, quando pautado na doutrina religiosa, ratifica a existência de um eterno conflito entre o bem e o mal, que se faz representar nos mais diferentes aspectos. Por isso a falta de ambição do indígena é reiterada em diversos momentos, pois, a partir da visão eurocêntrica, os muras eram tachados de preguiçosos que levavam uma vida vagabunda, abrigando-se em choças e desprezando o trabalho, sem se preocuparem em armazenar colheitas: “Os bens, os privilégios e os desvios / Da sórdida avareza, e desprezando / Projetos de ambição, todos ímpios, / A bárbara fereza, a ebriedade / Associada se acha com crueldade” (WILKENS, 2012, p. 32).

Ao fazer uma apresentação da obra sob o título “A antiepopéia dos muras”, Kruger (2012) afirma que a ideologia que permeia *Muraida* é a proclamação da excelência do colonialismo, que se sente estorvada pelos ataques dos indígenas, considerados pelos portugueses como bárbaros e destituídos da verdade divina. E, por isso, o conflito principal no interior da narrativa não se dá de fato entre indígenas e brancos, mas entre Deus e o Demônio. Segundo Kruger (2012), ao indagarmos de que realmente trata o poema militar, não basta dizer que expressa a pacificação e cristianização dos indígenas muras: “Podemos, no entanto, traduzir essa verdade em outras palavras: *Muraida* trata da aculturação e escravização dessa etnia” (KRUGER, 2012, p. 8).

A organização social indígena, segundo Ronald Raminelli (2004), não era aceita pelo europeu que, com base em conceitos cristãos eurocêntricos, demonizava os ritos e culturas próprios de cada etnia, por isso era necessário a intervenção da Igreja e do Estado para que os indígenas fossem salvos e alcançassem o *status* de civilizados. Essa representação da realidade a partir da perspectiva europeia sobre as nações indígenas da América não deixa dúvida a respeito do papel ideológico da igreja, associado à ação colonizatória:

A lógica das narrativas sobre o cotidiano ameríndio prende-se aos interesses da colonização e da conversão ao cristianismo. Representar os índios como bárbaros (seres inferiores, quase animais) ou demoníacos (súditos oprimidos do príncipe das trevas) era uma forma de legitimar a conquista da América. Por intermédio da catequese e da colonização, os americanos podiam sair do estágio primitivo e alcançar a civilização. Esses princípios formavam uma espécie de filtro cultural que distorcia a lógica própria dos ritos e mitos indígenas (RAMINELLI, 2004, p. 12).

A imposição de um pretense universalismo cristão orquestrado pela Igreja Católica no Brasil durante a empreitada colonial corresponde, segundo Antônio Pierucci (2006), a uma característica intrínseca do catolicismo de se considerar uma “religião da salvação”, e daí advém sua recusa em aceitar, ou (re)conhecer qualquer outra forma de crença ou culto que não fosse de origem cristã, a exemplo das religiões indígenas. Por isso, os indígenas eram considerados

“povos pecadores” que precisavam se converter às regras fundamentais do cristianismo, o que, de certa forma, serviu como justificativa para a aliança da Igreja com a empresa colonizadora. Sobre sua ação danosa à cultura étnica, Pierucci (2006, p. 122) faz a seguinte afirmação:

Eis uma forma de religião especialmente disruptiva, efetivamente destrutiva. Disruptiva e predatória, extrativista. E de fato. Uma religião de salvação individual só se apurou num primeiro momento por via extrativa: extrai sistematicamente os membros das outras coletividades, das quais, antes de ouvir a “boa nova” que interpela à apostasia, eles se pensavam estrutural e inercialmente como parte e parcela. Mas não, religião de conversão não tem a menor consideração. Destaca partes e desata nós, despedaça relações sociais herdadas e desmembra coletividades já constituídas. Congregacionista, “con-grega” indivíduos que ela própria “des(a)grega” de outras greis, por secessão ou abdução, indivíduos que ela recruta desenraizando, desterritorializando-os de seus assentamentos convencionais, desviando-os de suas rotas convencionais, desqualificando sistematicamente outros sistemas religiosos de crença e vida prática, criticando ou condenando sem pedir licença outras condutas de vida e pautas de comportamento, religiosas ou não, coletivas ou não, significativas ou não.

A poética de Wilkens traduz a ideologia colonizatória na Amazônia ao transpor para o poema o pensamento homogeneizador do europeu a partir da batalha de conversão e pacificação da nação mura, que se realiza por intermédio da crença de uma missão divina revelada ao povo mura através da figura de um “Murificado mensageiro”. Trata-se de um mensageiro divino, um anjo tutelar e humanizador que, sob a forma de um mura, desce do céu e em sonho visita o jovem índio Matias Fernandes, incumbindo-o de liderar seu povo à conversão, e estes, “Atentos ouvem todos a proposta / Ainda que estranha, sem maior reparo” (WILKENS, 2012, p. 50).

No entanto, em oposição à pregação do jovem e ao mesmo tempo representando a tradição e a sabedoria ancestral de seu povo, um velho ancião eleva sua “Voz irada” no meio da multidão e, “com gesto raro”, sabiamente protesta contra o orador que prega o evangelho cristão contrário aos costumes e às crenças de seu povo: “Oh, teus poucos anos, louco efeito! / Da confiança vil, temeridade! / Que atenção nos merece, ou que conceito, / conselho, que envilece a tua idade?” (WILKENS, 2012, p. 50).

É contra a desterritorialização de seu povo que a voz do velho índio se eleva e se manifesta como a voz dos vencidos e ressoa pela última vez para lembrar as atrocidades sofridas e guardadas na memória ancestral, que clama pela consciência coletiva dos mais jovens:

Que provas queres mais de falsidade?
São estes entre os quais buscas abrigo?
É nesta em que te fias amizade?

Ah, Mura incauto! Teme o inimigo
 Que tem de falso toda a qualidade.
 O que a força não pode, faz destreza,
 Valor equivocando com a vileza. (WILKENS, 2012, p. 51)

E como fora antecipado no subtítulo do poema, “a fé triunfa”, o bem vence o mal. Os indígenas são derrotados e aceitam o cristianismo que, de acordo com a simbologia cristã, concretiza-se com o batizado dos muras: “A oposição se vence, e tudo parte [...] / do paganismo e bosques; precedido / Pelo anjo, por Fernandes é levado / A Tefé, onde o chefe é apresentado”, e assim reconheçam “A Deus; à soberana, e lhe obedeça.” (WILKENS, 2012, p. 53). Nesse episódio, a celebração do batismo ratifica não só a soberania do vencedor e a obediência do vencido, como também evidencia seu papel civilizador, que pode ser traduzido também como a materialização da desumanização daquela nação indígena que, a partir desse momento, reduzia-se à condição servil de animal domesticado.

Essa passagem deixa claro o momento em que a sabedoria ancestral do velho índio é rechaçada pelos jovens, que se rendem à supremacia do conquistador e se deixam colocar no lugar de conquistados. Confirma-se mais uma vez a atuação dos missionários religiosos em favor da destribalização e aculturação dos povos indígenas como parte do projeto normatizador na Amazônia. A esse respeito, Heloisa Lara C. Campos da Costa (2005, p. 173) faz a seguinte afirmação:

Os missionários no seu projeto catequético, começaram por desorganizar a cultura tribal, retirando os índios de suas aldeias, forçando-os a falar a língua geral, ensinando-lhes regras morais, sem sentido para eles, desconhecendo as diferenças étnicas, homogeneizando-as, calando-se muitas vezes ao arbítrio dos demais brancos.

Em *Uma literatura nos trópicos: ensaio sobre dependência cultural* (1978), Silviano Santiago ratifica esse pensamento ao afirmar que os confrontos de ordem cultural e social entre identidades distintas durante o processo colonizatório ocasionaram uma série de apagamentos no nativo que vão muito além da doutrinação religiosa:

No processo de colonização do território brasileiro, por exemplo, sob a bandeira da catequese dos povos indígenas, os jesuítas não só impuseram uma religiosidade diversa daquelas dantes praticadas, mas, trouxeram toda uma gama de valores, símbolos, costumes totalmente estranhos aquele povo. A religião fora tão somente uma das muitas facetas do trabalho missionário praticado no solo brasileiro a partir da chegada dos europeus, afinal, “instituir o nome de Deus equivale a impor o código linguístico no qual seu nome circula em evidente transparência”. (SANTIAGO, 1978, p. 15).

No estudo titulado *A construção épica da Amazônia no poema Muhuraida, de Henrique João Wilkens*, Yurgel Pantoja Caldas (2007) ressalta a importância do poema escrito por Wilkens por inserir o Norte do Brasil colonial na tradição de uma fundação épica por meio da fixação de uma narrativa composta por poemas do mesmo período histórico, como *O Uruguay*, de Basílio da Gama (1769), e *Caramuru*, de Santa Rita Durão (1781), com os quais o primeiro poema da Amazônia dialoga fortemente. Mas, ao contrário desses dois épicos setecentistas, *Muraida* não valorizava os enredos lírico-amorosos, pois não apresenta nenhum tipo de conflito sentimental nos moldes dos poemas de Basílio da Gama e Santa Rita Durão.

Mas Caldas (2007) destaca um ponto comum nos três épicos: a defesa da legitimidade do império português, não apenas em relação às comunidades indígenas, mas também quanto ao posicionamento político-ideológico da colônia portuguesa. Nesse sentido, Caldas (2007, p. 6) assegura que a leitura dessa obra ajuda a entender a construção ideológica do colonizador que, a partir de uma visão eurocêntrica, considera o índio a “[...] encarnação do Mal e do atraso econômico da região”. Esse conceito se perpetuou nas obras de diversos autores da época, e se projetou também sobre a construção da identidade feminina no interior das narrativas.

Ao evidenciar o caráter selvagem e feroz do indígena durante as batalhas travadas, a atuação e o heroísmo do europeu são enaltecidos frente à população nativa. Essa característica suscita uma leitura crítica em torno de questões relacionadas à representação de grupos subalternos e marginalizados que, devido a condições políticas, sociais, raciais e culturais, recebem valoração negativa advinda da cultura dominante, uma vez que nessa convivência de diferentes classes (e em relações por vezes assimétricas) os “nativos”, evidentemente, ocupam espaços socialmente inferiorizados em relação aos exploradores que, em conformidade com o *modus operandi* colonizador, exploram as riquezas naturais e a força de trabalho local.

2.1.1 (In)visibilidades femininas no “seio” da nação mura

[...]

Brasil, que faço com a minha cara de índia?

Não sou violência

Ou estupro

Eu sou história

Eu sou cunhã

Barriga brasileira

Ventre sagrado

Povo brasileiro

Ventre que gerou

O povo brasileiro

Hoje está só ...

*A barriga da mãe fecunda
E os cânticos que outrora cantavam
Hoje são gritos de guerra
Contra o massacre imundo.*

Eliane Potiguara (2004)

Na obra *Os condenados da terra* (1968), Frantz Fanon reafirma a necessidade de observar com mais profundidade a condição e representação social no interior das narrativas e perceber a intersecção que essa representação estabelece com outras categorias com as quais interage e que influenciam na “fabricação” das identidades como um processo político/social contínuo e atemporal. Nesse contexto, as questões sociais, de classe e etnia, relacionadas ao gênero, mesmo ocultas nas entrelinhas do texto ficcional, podem revelar complexas relações de poder entre os indivíduos que, na maioria das vezes, atuam em conformidade com propósitos pessoais e políticos dos autores, ao utilizarem a literatura como veículo de realização de práticas sociais, culturais e de gênero, comuns à sua época, o que atribui um maior significado à produção e, conseqüentemente, uma melhor aceitação junto ao seu público.

O discurso de “diferenciação” entre os seres, imposto pelo colonizador, segundo Fanon (1968), serve para acentuar as desigualdades entre as partes, mostrando um mundo dividido em dois, habitado por espécies diferentes, com enorme disparidade nos modos de viver e agir:

O servo é de essência diferente da do cavaleiro, mas uma referência ao direito divino para legitimar essa diferença estatutária. Nas colônias o estrangeiro vindo de qualquer parte se impõe com o auxílio dos seus canhões e das suas máquinas. A despeito do sucesso da domesticação, malgrado a usurpação, o colono continua sendo um estrangeiro. Não são as fábricas nem as propriedades nem a conta no banco que caracterizam em primeiro lugar a “classe dirigente”. A espécie dirigente é, antes de tudo a que vem de fora, a que não se parece aos autóctones, “aos outros” (FANON, 1968, p. 29-30).

Essa estratégia de poder estabelecida no discurso do dominador, de que fala Fanon, é muito evidente no que diz respeito à representação do branco e do indígena e também do apagamento da presença feminina no interior das páginas de *Muraída*, em que não é possível encontrar quaisquer descrições a respeito dos atributos femininos, nem mesmo referências à sexualidade exacerbada, ou falta de pudor da mulher indígena, tão comuns nos primeiros escritos produzidos na/sobre a Amazônia. Na epígrafe que abre este capítulo, por exemplo, vemos uma representação um tanto exagerada, e estereotipada, feita pelo sociólogo Gilberto Freyre (2004), a respeito da presença da mulher nativa no processo de miscigenação do povo brasileiro durante o período colonial.

No entanto, embora não se faça presente em *Muraída*, mas essa visão preconceituosa que o autor de *Casa grande & Senzala* expressa acerca da sexualidade supostamente exacerbada

e promíscua que incide sobre a figura da mulher indígena das Américas, será confirmada mais adiante, no decorrer da análise de outras obras, justificando, assim, a presença da epígrafe na abertura do capítulo. Mas uma coisa é fato: *Muraida* se propõe fiel, do início ao fim, a sublimar o projeto expansionista acionado e supervisionado pela empresa colonizatória portuguesa e, decorrente disso, efetiva a invisibilidade do feminino no espaço épico, certamente para cumprir, como adiantou Leão (2011), prioridades fálicas.

Esse discurso homogeneizador empreendido pelo europeu se confirma como mais uma estratégia de apagamento da cultura indígena, pois, como sabemos, na sociedade indígena, a mulher arcava com boa parte do trabalho, o que lhe atribuía um papel preponderante na organização social e familiar. Enquanto o interior da floresta pode ser considerado espaço de atuação “viril”, em atividades como a caça, a pesca e a guerra; a mulher é peça-chave no universo doméstico e na roça, no cultivo e preparo dos alimentos, nos cuidados com as crianças, na fabricação de utensílios de cerâmica e cipó. Na cultura dos povos indígenas, as mulheres também desempenham função importante no preparo das festas e rituais, ajudam na preparação das bebidas para cerimônias festivas, embora saibamos que a participação em determinados ritos é restrita aos homens, mas, ainda assim, cabia a elas o cuidar dos prisioneiros que eventualmente seriam mortos na festa.

Ao se concentrar principalmente no protagonismo viril, o poema de Wilkens opera o apagamento feminino naquele contexto, confirmando mais uma vez o baixo *status* que o discurso ideológico europeu da época projeta sobre a mulher, principalmente quando se trata da mulher de descendência indígena. Sobre essa invisibilidade feminina na historiografia da época, Chaves e César (2019, p. 147) reafirmam que “[...] o ato de colonizar era masculino e as mulheres caboclas e índias, nativas da região, não eram consideradas cidadãs. A história oficial não traz retratos da vida das mulheres nesse período, pouco se sabe sobre elas e como viviam.”

De fato, a poética de Wilkens, ao mesmo tempo em que se consagra à exortação do poder e da bravura masculina no confronto entre muros e europeus, também opera uma espécie de enclausuramento do ser feminino no interior da choupana ou da roça, legitimando, assim, a segregação do espaço, público e privado, entre homens e mulheres. Por isso são raras as cenas ao longo do poema em que podemos conjeturar a presença de mulheres e crianças nas entrelinhas da poética de Wilkens (2012, p. 35), que se manifesta em versos como: “Sem distinção de sexo, ou qualidade”; “Aos diferentes sexos e à idade”. Ou, então, quando se pretende disseminar ainda mais a selvageria dos guerreiros mura, constrói-se um paradoxo nessas escassas passagens onde mulheres indígenas, supostamente pertencentes a outras tribos, encenam o papel de prisioneiras frágeis e indefesas, que servem de alvo para o exercício de

crueldade dos muros: “Vendo infernal abuso da impiedade, / Que até no frágil sexo exercitada” (WILKENS, 2012, p. 36).

Um outro momento em que novamente se pode supor a presença feminina é quando acontece a rendição do povo mura, celebrada com a retirada de toda a nação de seu território e no contingente que embarca nas ubás rumo a Tefé e à “civilização”. A poética de Wilkens (2012, p. 54) declara que “Não se repara em sexo, ou qualidade”. Nesse verso também é possível identificar, dentre os vários sentidos, uma reiterada distinção de valores baseada no gênero que, sob perspectiva machista do europeu, se expressa nos termos “sexo” e “qualidade”, ou seja, supõe-se que a multidão de rendidos é composta por seres de diferentes quilates, seja por guerreiros destemidos (embora derrotados), velhos, mulheres (jovens e velhas) e crianças.

Classificações dessa natureza, que destituem a mulher de qualquer valor, seja como mulher, ou como ser humano, direcionam aos ensinamentos de Simone de Beauvoir (1949)³⁰, que orienta que isso acontece porque “A representação do mundo, como o próprio mundo, é operação dos homens; eles o descrevem do ponto de vista que lhe é peculiar e que confundem com a verdade absoluta.” (BEAUVOIR, 1980, p. 183). Por isso, de acordo com a autora, a forma como a mulher e o homem são construídos historicamente se dá a partir de suas vivências e dos papéis que desempenham, papéis estes preestabelecidos socialmente e, decorrente desse fato, comprova-se que à mulher nunca foi permitido partilhar o mundo em igualdade de condições com o homem.

Esse debate se faz sempre atual e indispensável na compreensão das relações assimétricas estabelecidas socialmente entre os dois sexos, pois o ser feminino, segundo Beauvoir (1980), sempre foi necessário para justificar a existência e a glória masculina, uma vez que os homens se consideram demasiadamente ocupados com seus protagonismos para se constituírem público uns dos outros. O resultado disso é que o homem projetou na mulher o seu Outro, como natureza e como seu semelhante, mas, ao mesmo tempo, destituído de todo valor, pois à mulher sempre foi reservado o papel de vassala. E essa prática é evidente na poética de Wilkens: a mulher não participa de qualquer atividade, ela é afastada dos combates e de qualquer ação, mas, no final, ela está ali, implícita e necessária, como contingente rendido, vítima dos feitos masculinos, espectadora do triunfo branco que se sobrepõe à selvageria do indígena.

No entanto, outra obra, publicada um século depois, a coletânea de contos intitulada *Inferno Verde* (1908)³¹, de autoria do escritor Alberto Rangel, vai gerar divergência sobre essa

³⁰ *O segundo sexo*: Fatos e mitos, neste estudo utilizo a segunda edição, publicada em 1980.

³¹ Neste estudo utilizo a 6ª edição, publicada pela Editora Valer no ano de 2008, organizada por Tenório Telles.

pretensa (in)visibilidade feminina no seio da nação mura. Se o feminino é ausência na poesia de Wilkens, no conto *A decana dos mura* acontece exatamente o contrário: a mulher se presentifica já no próprio título da narrativa. O espaço e os personagens que inspiram os dois autores é o mesmo: a nação mura que habita o interior da floresta, porém o que muda é o protagonista.

Diferente da poética de Wilkens, na narrativa de Rangel o feminino, ou sua permutação, recupera sua (in)visibilidade de diferentes maneiras, a partir do momento em que o narrador personagem, inconsciente do destino que tem à frente, adentra as *Cenas e Cenários da Amazônia*, como propõe o subtítulo da obra. E quanto mais embrenha-se na mata através de um “rio tenebroso de histórias desgraçadas” (RANGEL, 2008, p. 82), cada vez mais se aprofunda em direção à “floresta na sua intimidade” (RANGEL, 2008, p. 83) e esta, mesmo sendo considerada “impenetrável” em seu recatado interior, “nem percebia que a corrente trêfega se lhe intrometia pelas entranhas” (RANGEL, 2008, p. 83). Ao projetar características humanas à natureza, o narrador/personagem, no domínio de sua montaria, esbanja termos sugestivos de substituição do ser pela terra, e tudo a sua frente torna-se referência ao feminino. E assim prossegue sua trajetória “[...] penetrando por toda parte”, aquela “mata que se revestia de luto, recolhida na dor de uma viuvez, abraçada a um espectro” (RANGEL, 2008, p. 84).

A cada parágrafo, as expressões vão se aprofundando, à medida que o narrador segue sem rumo, considerando-se perdido em um labirinto rodeado de água, enquanto “Cansada de resistir ao intrometido, a mata deixava o campo livre ao indiscreto. A montaria que singrava por um dédalo em rumo ao rio sombrio” (RANGEL, 2008, p. 85). E logo adiante o narrador vai se deparar com a pequena clareira, rodeada por uma roça mofina, onde cães ladram sinalizando a chegada do desconhecido visitante, “aquietados por alguém que não se via” (RANGEL, 2008, p. 85). Ao redor do velho rancho, visualiza-se “o forno de barro a cair; pendurado em esteio, o tipiti lacerado, no moquém um pouco de cinzas frias” (RANGEL, 2008, p. 85) e, no terreiro, pés de ipadu, mastruço, mamoeiros, touças de capim santo, um algodoeiro com seus capuchos de neve, e diante desse cenário de desamparo e miséria, o narrador autodiegético pergunta a si mesmo: “Qual o animal desta toca lastimável, nessa paragem?” (RANGEL, 2008, p. 85).

A resposta surge a poucos passos diante de si e, ante o assombro, o homem parece se comprazer em descrever de maneira asquerosa a figura da última remanescente da reduzida raça:

[...] uma mulher da cor de barro cru, enorme, adiposa, envolvendo a nudez asquerosa, d'evidencias repugnantes, no curto trapo, que lhe caía no ventre monstruoso, à maneira de saia, das cadeiras até os joelhos. Quase não se via os olhos de embaciados,

na face tenebrosa. A boca murcha e sem lábios. Os cabelos empastavam-se-lhe, muito ralos, na cabeça de fronte fugidias. No rosto, cruelmente chato, a pele enrugada, tal o epicarpo de jenipapo maduro. O colo era revestido de pelancas nojentas, sobre as quais alvejava o disco branco do muiraquitã, pendurado a um fio de tucum. As pernas arqueadas aguentavam mal o montão de banha flácida, coberta de escaras, como dois troncos caraquentos e deformados de envireiras (RANGEL, 2008, p. 85-86).

Ao contrastar a poética de Wilkens com o texto narrativo de Rangel, acredito que duas coisas ficam bastantes claras. A primeira é a confirmação de que *Muraida* tem como estratégia discursiva o propósito de vangloriar o protagonismo do homem branco na gloriosa batalha épica que culmina com a rendição da brava nação mura, e sob bênçãos divinas celebra-se o triunfo da fé cristã, pois quão mais difícil a empresa, maior a glória do vencedor. A segunda questão é que nesse cenário maniqueísta de guerra, em que o bem vence o mal, o apagamento da mulher indígena acontece não por sua ausência, ou inexistência, mas por serem consideradas pela ideologia patriarcal vigente como seres selvagens e desimportantes, e também para cumprir mais uma das facetas da empresa colonizatória portuguesa, empenhada em extinguir toda tradição existente na cultura dos povos tradicionais da Amazônia.

Acredito que esse debate seja importante para compreender que o sentido do apagamento feminino em *Muraida* acontece não somente pelo projeto político e econômico de Portugal, que busca desfigurar toda uma tradição cultural milenar para, depois, reconstruí-la, ou reinventá-la, nos seus moldes. E nesse intercurso, a mulher cumpre o papel assimetricamente estabelecido, pois, no plano social, a primazia masculina é evidente, uma vez que ao homem se confere todos os valores e privilégios: “O homem é que ara os campos, constrói as catedrais, combate com a espada, explora o mundo, conquista terras, age, empreende. É por êle que se realizam os desígnios de Deus na terra. A mulher aparece senão como uma auxiliar. Ela é que fica no lugar, a que espera, a que mantém.” (BEAUVOIR, 1980, p. 272).

Partindo dessa premissa, *A decana dos mura* expõe de forma contundente tudo o que foi negado, ou apagado em *Muraida*, pois, na narrativa de Rangel, a velha indígena não é somente uma guardiã da memória de seu povo. Diferente do velho mura, personagem de Wilkens, que fracassa por não conseguir convencer os jovens guerreiros a se afastarem das artimanhas e desfaçatez do homem branco, a *decana* tem ao seu redor uma gama de elementos, outrora ocultos na poética de Wilkens, que comprovam o valor e a importância da mulher na ordem social e cultural daquela tribo, seja o cultivo da roça, das plantas comestíveis e medicinais, o

velho tipiti construído de forma artesanal em que se enxuga a massa que posteriormente vai se transformar em farinha, entre outros³².

A esse respeito, a ativista indígena e mestranda na UFRGS, Raquel Kubeo, em entrevista concedida ao jornal Brasil de Fato RS, sobre direitos humanos, na série especial em comemoração ao dia 8 de março de 2020, afirma que a falta de proximidade e desconhecimento das peculiaridades da cultura indígena ainda ressoa fortemente na consciência da população brasileira, independente do espaço, seja na escola, no ambiente de trabalho, na universidade. Ao discorrer sobre uma série de aspectos relacionados à importância da mulher indígena no contexto de luta por território, sobrevivência e apropriação, ou apagamento, da cultura ancestral dos povos indígenas da Amazônia, ela reafirma a necessidade de se debater sobre os resultados da imposição da cultura branca, ocidental, nos territórios indígenas.

Mas, para isso, segundo Kubeo (2020), é necessário revisitar à ancestralidade, à essência, que permite constatar o quanto é forte a atuação das mulheres como resistência na tradição cultural indígena. A ativista afirma que quando aconteciam as guerras, em que muitos homens eram assassinados, quem continuava ali nas aldeias eram as mulheres, eram elas que plantavam e colhiam o sustento da nação, cuidavam da semente, da educação, conheciam a medicina natural. E isso não é uma coisa simples, entender de semente, de plantas, ervas é algo que está radicado nas tradições sagradas da cultura indígena.

Quanto ao fato de a *decana* ser descrita como um ser horrendo e asqueroso, isso também se justifica, nos termos de Beauvoir (1980), porque na literatura escrita pelos homens a mulher sempre foi descrita de diferentes maneiras: “misteriosas”, deusas, musas, bruxas, feiticeiras, enfim, todo um mundo de significações que, para o homem, só existem através da mulher, que encarna todos os valores, do bem ao mal, da santa à bruxa. Mas, por outro lado, ela está ali,

³²A ruptura sobre a invisibilidade da mulher indígena proposta por Rangel, em *A decana dos mura*, vem sendo cada vez mais problematizada no contexto nacional e internacional, por meio de movimentos indígenas organizados, que clamam por visibilidade e espaço no contexto político, social e cultural. Em 2021, entre os dias 7 e 11 de setembro, o movimento “2ª Marcha das Mulheres Indígenas”, composto por mais de 4 mil mulheres, de 150 povos de todas as regiões do país, teve grande repercussão na mídia ao se reunir em Brasília, sob o forte clima de insegurança e ameaça que cercava a capital federal por conta de apoiadores de governo. A antropóloga Braulina Baniwa, formada pela Universidade de Brasília, e moradora na Terra Indígena Alto Rio Negro, explica que a “2ª Marcha das Mulheres Indígenas” discutiu pautas femininas vinculadas diretamente com questões do marco temporal e do Projeto de Lei 490, que prevê alterações nas regras de demarcação de terras indígenas. Assuntos como educação e saúde, principalmente devido ao grande número de indígenas infectados e mortos pela Covid-19, também foram abordados: “Queremos a valorização de nossas medicinas tradicionais. Essa rede de mulheres tem se colocado em linhas de frente em associações, nas comunidades e nas universidades. Desse modo, o diálogo com territórios tem se fortalecido muito. Hoje, elas têm orgulho de serem meninas indígenas”. O movimento foi promovido pela Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (Anmiga) e tem o apoio da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) e suas organizações de base. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/09/09/bolsonaristas-intimidam-marcha-das-mulheres-indigenas-em-brasilia-df>. Acesso em: 09 set. 2021.

cumprindo seu papel de consciência, de realidade, fonte de vida, testemunha dos mortos, guardiã que encerra em seu seio os restos mortais de seus filhos, de sua gente, por isso ela é necessária, na medida em que permanece como ideia sobre a qual o homem projeta sua própria transcendência.

Raquel Kubeo (2020) assegura que, na cultura indígena, essa relação da mulher com a natureza é muito diferente de tudo que uma mulher branca, que foi criada na cidade, possa ter experimentado:

Nós vemos as mulheres como começo de tudo, não dá para vir ao mundo se não for através do ventre de uma mulher. Essa relação com a terra está diretamente relacionada às nossas veias do corpo, que podem ser comparadas, na natureza, com as raízes, que é onde as árvores se formam (KUBEO, 2020).

Cada parte do corpo da mulher indígena, de acordo com a ativista, tem algo semelhante com a natureza, e esse jeito peculiar de se envolver com a natureza é fruto da conscientização de que se está lidando com algo sagrado, uma relação de reciprocidade pela própria existência que vai muito além de uma relação com objetos ou pessoas. Essa relação profunda, enraizada na cultura indígena, que Kubeo apresenta, vai ao encontro da definição feita por Simone de Beauvoir (1980), ao afirmar que a mulher comporta um mundo de significações, nela se resume a civilização de uma época, sua cultura, seus valores.

No entanto, ao contrapor a invisibilidade feminina proposta por Wilkens, presente em uma obra tão importante dentro do percurso de criação e consolidação de uma tradição literária de expressão amazônica, à visibilidade que Alberto Rangel projeta em sua narrativa, em consonância com os pensamentos de Kubeo e Beauvoir, a respeito da identificação da mulher com a natureza, a discussão não se encerra aí. A questão não é tão simples como possa parecer, pois ela envolve o binarismo mulher x homem, natureza x cultura, e isso requer uma atenção sobre os papéis de gênero e sobre os dualismos hierárquicos intrínsecos neste contexto, problemática esta que atualmente tem se apresentado como um ponto de divergência no debate teórico travado entre feministas e ecologistas no Brasil e no mundo.

Dentre as diversas tendências e debates que vêm surgindo dentro do movimento do *ecofeminismo*³³, Maximiliano Torres (2009) esclarece que a crítica literária ecofeminista, como

³³O ecofeminismo, segundo Emma Siliprandi (2000), pode ser definido como uma corrente de pensamento que tem orientado movimentos ambientalistas e feministas desde a década de 1970, em várias partes do mundo, procurando estabelecer uma interconexão entre a dominação da Natureza e a dominação das mulheres. Trata-se de uma vertente relativamente nova dentro da teoria feminista que, do ponto de vista político, identifica a mulher com a Natureza, e o homem com a cultura, a partir da perspectiva ocidental que coloca a cultura como superior à Natureza, logo, cabe à cultura o domínio sobre a Natureza, uma espécie de dominação natural, assim como os homens procuram impor às mulheres.

um campo de investigação baseado nos fundamentos teóricos do feminismo e do ambientalismo, não se baseia apenas no reconhecimento das ligações entre a exploração da natureza e a opressão das mulheres ao longo das sociedades patriarcais. De acordo com Torres (2009), essas formas de dominação encontram-se diretamente ligadas à exploração de classe, ao racismo, ao colonialismo e ao neocolonialismo. Nesse sentido, ele propõe uma leitura mais ampla da questão, buscando analisar por que as mulheres são tratadas como inferiores pelos homens e por que a natureza é colocada como inferior à cultura:

O Ecofeminismo não se fundamenta, simplesmente, numa conexão entre a exploração e degradação do mundo natural e a subordinação e opressão das mulheres, mas denuncia todas as formas de opressão ao relacionar as dominações por raça, gênero, classe social, dominação da natureza, do outro (a mulher, a criança, o idoso, o índio, o gay), propondo o resgate do Ser a partir de um convívio sem dominante e dominado, visando sempre a complementação e nunca a exploração. Em outras palavras, representa uma prática contemporânea que busca o rompimento com a visão dualista do mundo (TORRES, 2009, p. 196).

A polêmica gerada em torno da temática, segundo Regina Célia Di Ciommo (2003), deve-se ao fato de esta elaboração ser baseada, por um lado, no princípio da relação de opressão, que irmana mulher e natureza, principalmente pelo viés da maternidade, que se relaciona ao cuidar e nutrir, o que pode ampliar a visão do meio ambiente como sujeito que nos mantém e sustenta. Por outro lado, essa mesma visão posiciona a ciência como suporte da dominação sobre ambas. Por isso, Ciommo (2003) esclarece que as divergências sobre o tema se devem ao fato de que, de um lado, algumas correntes críticas destacam positivamente essa conexão das mulheres com a natureza, enquanto outras correntes apontam essa ligação como um possível reforço à exclusão das mulheres no campo da cultura. Esse é um ponto perigoso para as pautas feministas, que lutam pela igualdade entre os gêneros em todos os âmbitos da sociedade. Inclusive, dada a sua importância e conexão com as discussões levantadas ao longo da tese, esse assunto será retomado novamente em outros momentos da pesquisa.

2.2 Simá: a mulher indígena no romance amazônico

Onde reinavam as sombras

*Eram noites consteladas
de astros e medos
cismas sussurros segredos.*

[...]

*De águas de sangue e esperma
nasciam botos que estupravam meninas*

piranhas que castravam sexos inermes.

*Eram noites de sentidos e alarme
de rios interiores a escorrer
aluviões de ânsias e angústias
por margens abstratas.
Astrid Cabral (2005)*

As publicações de “incidência” arcádica e romântica deram continuidade à criação do que se convencionou chamar de uma tradição literária de expressão amazônica. Nesse contexto, *Simá – Romance Histórico do Alto Amazonas*, publicado em Recife, no mesmo ano que o *Guarani*, de José de Alencar (1857), é considerado o primeiro romance do Amazonas³⁴. Embora não conste nenhum registro na História da Literatura Brasileira, assim como outras publicações do Norte do país, trata-se de uma obra de valor literário incontestável, que merece uma maior difusão no cenário literário brasileiro.

Ao prefaciar a publicação em formato de livro da pesquisa pós-doutoral realizada pelo professor e pesquisador Danglei de Castro Pereira, intitulada “Representação literária do indígena na literatura brasileira”, que reúne as obras *Simá: romance histórico do Alto Amazonas*, *O Guesa errante*, *Areôtrare: poemas Bororos* e *O Guarani*, Rita Olivieri-Godet (2021, p. 7) assinala que pesquisas desta natureza, que buscam analisar e questionar o cânone, contribuem “[...] para ampliar o contexto historiográfico brasileiro, inserindo textos que ficaram à margem do sistema literário, apesar de extremamente importantes para se pensar o papel da figura do indígena no imaginário de fundação da nação.”.

Em *Simá – Romance Histórico do Alto Amazonas*, segundo Monteiro (1998, p. 24), “[...] é o aspecto econômico e a população indígena que assumem papel importante na efabulação do primeiro romance amazonense que valorizou ao mesmo tempo o espírito nativista e o choque das culturas europeia-amazoníndia”.

Embora tenha sido publicado em 1857, o percurso histórico do romance reporta a uma época anterior para reconstruir fatos ocorridos no decorrer do século XVIII, como a destruição das Missões dos Cambebas (1700), as revoltas de Lamalonga, ou Revolta dos Manãos (1723), Revolta Caboquena (1723-1727) e a Revolta Bararoá (1757). A narrativa possibilita compreender um pouco mais sobre a ocupação da Amazônia a partir da colonização do Grão-Pará e da região do Alto Amazonas, no Brasil, ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX. Trata-se de uma época de grande movimentação na região, envolvendo as Partidas de Demarcações territoriais portuguesa e espanhola, criação da Capitania de São José do Rio Negro, com

³⁴ Neste estudo, utilizo a 2ª edição revisada, publicada em 2003, pela Editora Valer (Coleção de Resgate).

destaque para o papel do governo da metrópole, por meio da política econômica do Marquês de Pombal no Norte do país.

De acordo com Chaves e César (2019), esse período também marcou uma grande mudança na relação entre Estado e Igreja, pois a presença e atuação das missões religiosas ligadas ao povoamento foram responsáveis por disciplinar as atividades agrícolas na região, através do recrutamento da mão de obra indígena em forma de trabalho escravo. Além das atividades extrativistas, como a coleta das afamadas “drogas do sertão”, as missões religiosas intensificaram o cultivo das lavouras de cacau, café, algodão, cana-de-açúcar, fumo e plantas medicinais, todas elas muito procuradas pelos colonizadores, por oferecerem lucro rápido. A igreja, segundo as autoras, também foi responsável, na época, por incentivar a migração de colonos para a região e a miscigenação deles com a mulher indígena, em muitos casos, por via do chamado “estupro sistemático”, responsável por naturalizar uma cultura de violência contra a mulher amazônica.

Avessa à cultura importada do Império Português, a obra, de autoria do militar baiano Lourenço da Silva Araújo e Amazonas³⁵, tem como personagem central a jovem mestiça Simá, “a virgem inocente”, filha de mãe indígena e pai português, cujo nome dá título à obra. No primeiro capítulo da narrativa, o autor já antecipa que o propósito da obra é desmentir o relato escrito por Sampaio, no Diário de sua visita à região do rio Negro e Solimões, que consagrou como verdadeira a versão de que o desastre ocorrido em 1757, e que reduziu em cinzas as povoações indígenas de Lamalonga, Caboquena e Bararóá, seja consequência da atitude de um missionário religioso querer separar “um indígena de sua amante” – neste caso, o indígena Domingos de Dari e a jovem mameluca Simá³⁶.

As políticas pombalinas para a região amazônica favoreciam os colonos a casarem-se com mulheres nativas, ou mamelucas, principalmente aquelas que tivessem sido batizadas. Por isso acontece o drama em torno do casamento de Simá com Domingos de Dari, a quem os brancos das povoações habitadas por colonos opunham-se, porque as jovens indígenas,

³⁵Lourenço da Silva Araújo Amazonas nasceu na Bahia (1803-1864), foi oficial da Marinha Imperial e chegou a ocupar o cargo de intendente da Comarca do Amazonas no século XIX. Supõe-se que o sobrenome “Amazonas” foi incorporado ao nome do autor como uma homenagem à terra onde desenvolveu pesquisas como etnógrafo. Como pesquisador/sócio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, em 1852, publicou o *Dicionário topográfico, histórico e descritivo da Comarca do Alto Amazonas*. Nesta obra, ele apresenta um trabalho de catalogação de mais duzentas tribos indígenas durante a ocupação das regiões do Grão-Pará e Alto Amazonas. Posteriormente, ele também denunciou o progressivo desaparecimento de diversas etnias na região amazônica durante o século XIX.

³⁶Informação semelhante consta no verbete “Lamalonga”, no Dicionário topográfico escrito pelo autor: “Em 1757, explodiu uma rebelião nesta Povoação, que juntamente com Bararóá e Caboquena reduziu a cinzas, sendo seu especioso pretexto o despeito que concebeu um Indígena, por pretender um Missionário separá-lo de sua amada.

educadas sob os preceitos cristãos pregados nas missões, estavam destinadas ao casamento com o homem branco.

No romance, o autor defende a tese de que a interferência do missionário religioso sobre a separação do jovem casal foi apenas um pretexto para justificar a grande revolta dos indígenas da nação Manau, que já se encontravam insatisfeitos com as atitudes dos portugueses e espanhóis nas ações de disputa e domínio territorial. Nesse cenário de revolta, a questão dos amantes indígenas de Lamalonga inicialmente chega a parecer um fato insignificante, diante do assombroso desfecho de destruição que se assomou sobre essa população indígena, revelando a intensidade dos conflitos motivados pelo ódio desse povo contra a atuação do governo e das missões religiosas no Alto Amazonas.

Lourenço Amazonas chega a comparar o fato e suas consequências ao épico do mais antigo dos poetas gregos, Homero, por haver, segundo ele, uma certa identificação entre Simá e Helena. O autor acrescenta ainda que sua narrativa também personifica um Menelau genuinamente Manaus, embora “[...] nenhum dos naturais havia ainda lido nem a *Ilíada* nem a *Eneida*, para saberem que por causa de uma bela se queimara uma cidade” (AMAZONAS, 2003, p. 17). Mas, em contraposição aos aspectos que caracterizam a heroína homérica, adverte:

Atento ao deixarmos dito, não precisareis muita perspicácia para que tenhais reconhecido Simá, a Helena na comparação que tão-somente se pode admitir, como a mulher, de que se fez pretexto para o incêndio das povoações do rio Negro; e em nada mais, pela diferença entre a esposa adúltera de Menelau, e a virgem inocente de Dari (AMAZONAS, 2003, p. 18)³⁷.

O enredo inicia num momento anterior ao nascimento de Simá, quando seu avô, o indígena Marcos, um comerciante próspero e respeitado, dono do sítio Tapera, localizado na região do rio Solimões, conversa com a filha Delfina sobre a tratativa de sua união com um índio Pacorrilha. A conversa é interrompida pela chegada de um visitante, o regatão³⁸ português Régis, que almeja negociar mercadorias com Marcos, o qual, assim como diversas personagens indígenas, transitam entre a cultura indígena e a cultura do homem branco, com quem costumam negociar.

Nesse dia, a negociação pretendida não é bem-sucedida e, como é noite, o dono da casa dá hospedagem ao visitante que, durante o jantar, oferece um vinho aos anfitriões. Embora

³⁷ As citações extraídas do romance *Simá* serão referenciadas dessa forma.

³⁸ Os regatões são comerciantes fluviais que transformam o barco em loja, levando mercadorias da capital para o interior, para serem vendidas ou trocadas por produtos extrativos comercializáveis, embora pagassem um valor muito abaixo do normal. Sua presença era frequente nos rios da Amazônia, porém eram repudiados e tidos como elementos de desordem.

Marcos e Delfina inicialmente tentem recusar a bebida, não conseguem se desvencilhar da insistência do hóspede e ambos acabam tomados pela embriaguez. No dia seguinte, pai e filha, aos poucos, vão dando conta dos fatos ocorridos na noite anterior e, ao distinguir no pescoço de Delfina “[...] o luzir de um cordão de ouro, pelo qual tirando, deparou com um anelão do mesmo metal nele enfiado, no qual havia uma lâmina com uma firma”, e as moedas deixadas sobre a mesa pelo visitante, Marcos toma consciência da desventura de que ambos foram vítimas: “Fomos simultaneamente roubados e desonrados... Oh, que homem mau! Por que tendo-me a sua discrição, me não assassinou? Quanto me não teria poupado!” (AMAZONAS, 2003, p. 50).

Tomado pela vergonha e humilhação da desonra, Marcos decide partir com a filha para que ninguém saiba do ocorrido. Vão para um lugar distante, deixando tudo para trás, inclusive sua própria identidade, passando, a partir dali, a se chamar Severo. Instalam-se na região do rio Negro e fundam o Sítio do Tapera, próximo às povoações de Lamalonga, Caboquena e Bararóá, consideradas redutos da nação Manau. Delfina é tomada pelo sentimento de melancolia³⁹, que frustra sua possibilidade de reação e de superação diante do acontecido. Não conseguindo sobrepujar a vergonha e a desonra sofrida, morre quando Simá principiava seus primeiros passos.

Simá cresce frequentando a catequese em companhia do índio Pacorrilha Domingos de Dari, seu pretendente. Sua beleza e formosura começam a ser percebidas, causando preocupação no avô, que a adotara como filha:

[...] o que induzia a ser o Remanso incessantemente visitado por amadores, que a pretexto de observar as plantações e mais benfeitorias daquele sítio norma, iam cevar a curiosidade pela bela mameluca. Os brancos principalmente, afeitos a considerar uma bela indígena, ou mameluca, como direito feudal, ressentiam-se da impossibilidade, que lhes importava a solicitude e prevenção de Severo a par da habilitação de sua filha para compreender a sua dignidade: e este ressentimento crescia de ponto a idéia de que ela era destinada para o tálamo de um indígena (AMAZONAS, 2003, p. 174).

Passados alguns anos, Régis reaparece, agora em companhia do amigo Loiola, ambos ocupantes do cargo de Diretor de Índios, que lhes atribui uma certa autoridade e influência sobre os missionários e os indígenas. Nesse novo ofício, o amigo Loiola irá desempenhar um

³⁹ Muito comuns em personagens do Romantismo, os sentimentos de tristeza e melancolia costumam aparecer relacionados à perda de algo, seja um objeto, uma pessoa, uma parte de si, um ideal etc. De acordo com Freud, no artigo *Luto e Melancolia* (1974, p. 276), a melancolia apresenta um quadro sintomático de “[...] desânimo profundamente penoso, a cessação de interesse pelo mundo, a perda da capacidade de amar e a diminuição dos sentimentos de auto-estima, a ponto de encontrar expressão em auto-recriminação e auto-envilecimento, culminando numa expectativa delirante de punição”.

papel importante na investida de Régis sobre Simá, ajudando-o a tramar o sequestro da jovem mameluca por quem o amigo se declara apaixonado.

Para alcançar tal intento, Régis aproveita-se da influência do cargo que ocupa para acusar Domingos e Simá de mancebia e, assim, instigar ainda mais as críticas em torno da relaxação dos costumes, que permitiam “[...] o escândalo de casar-se um indígena com uma mameluca linda, bela, e por isso a mais apta para o desfruto dos brancos” (AMAZONAS, 2003, p. 200).

O sequestro é realizado no momento em que os indígenas insurgem contra as diversas imposições dos portugueses. Severo, que usufruía de proteção do governo português como aliado na luta para contra os colonizadores espanhóis, declara-se contrário à rebelião que toma conta de Lamalonga, considerando que os indígenas estão sendo usados pelos missionários como instrumentos de revolta. A igreja em que Simá está presa é atacada e incendiada. Severo tenta socorrê-la justamente no momento em que Régis adentra o local e é surpreendido por uma grande revelação: o anel pendurado no pescoço de Simá é o mesmo que deixara anos antes no pescoço de Delfina, levando-o a reconhecer-se como pai de Simá, sendo esta responsável por estabelecer a paz por intermédio do perdão ao final do romance.

2.2.1 *Simá* e a estética romântica

[A mulher] é um dos objetivos privilegiados a que se destina o herói, o aventureiro, o individualista. Vê-se na antiguidade, Perseu libertar Andrômeda, Orfeu buscar Eurídice nos infernos, e Tróia combater para guardar a bela Helena.

Simone de Beauvoir (1980)

A cena de reconhecimento que fecha a narrativa de Araújo Amazonas tem proximidade com a estrutura do romance gótico inglês, que surgiu na Inglaterra no século XVIII⁴⁰. Nessa literatura, os cenários medievais dos castelos, igrejas, cemitérios, florestas, ruínas, com personagens melodramáticos representados por donzelas, cavaleiros e vilões, são tropos comuns. Revelações através de sonhos, segredos do passado, manuscritos escondidos,

⁴⁰ Anne Ward Radcliffe (1764-1823) se destacou como um dos principais nomes do romance gótico inglês ao dar ênfase à representação da pobre heroína perseguida. Matthew Gregory Lewis também seguiu essa mesma fórmula literária com o romance *The Monk* (1796), cuja temática importunou a sociedade inglesa da época ao retratar um crime triplo: estupro seguido de incesto e cometido por um eclesiástico: padre Ambrósio viola sua paroquiana e depois descobre que ela é sua irmã.

profecias, maldições, medo, loucura, devassidão sexual, que também são temas góticos, acabaram incorporadas no romance romântico e deram abertura para reflexões sobre o poder colonialista, revoluções, o papel da mulher, questões religiosas, moralidade e conduta social.

Ademais, diversos tópicos da estética romântica também podem ser apontados em *Simá*, como: o ambiente bucólico, a beleza e a ingenuidade da figura feminina, a valorização da pureza virginal, a retidão moral do herói, assim também como o desfecho trágico do romance, que é marcado pela sua natureza maniqueísta, que se opõe entre o bem e o mal, contrastando a virtude à maldade, a inocência à corrupção, a felicidade à desgraça. Nesse contexto, a personagem indígena criada por Araújo Amazonas protagoniza com perfeição o papel da heroína romântica fadada ao destino cruel imposto pelo malfeitor vil e corrupto, que se personifica na figura do inescrupuloso Régis.

A morte de Delfina e Simá e a consequente loucura do namorado, Domingos, além do destino trágico revelado através do sonho, também somam-se à lista dos elementos comuns ao Romantismo. O perdão concedido pela heroína ao pai inescrupuloso é um símbolo correspondente à ideologia do cristianismo, que sela a reconciliação e a paz ao final do romance, no instante em que o teto da igreja desaba sobre eles, soterrando-os. As chamas que consomem Lamalonga, Caboquena e Bararóá trazem para o desfecho da narrativa a simbologia do fogo, considerado um elemento sagrado na maioria das religiões, tanto no Ocidente como no Oriente. Muito usado em rituais de passagem como um símbolo regenerador e purificador, seu significado sobrenatural alcança desde as almas errantes até o espírito divino, pois sua chama reflete o queimor das desavenças, da inveja, da luxúria, da revolta e da guerra⁴¹.

Também é muito recorrente no romance romântico, segundo Neivana Rolim de Lima (2019), que a mulher idealizada sob a ótica masculina obedeça às normas e padrões que restringem ações consideradas inadequadas ao gênero feminino. Essa sentença é evidente na representação de inúmeras personagens, e aquelas que buscarem se libertar desses arquétipos acabam sendo dominadas pela visão romântica, como ocorre com Delfina, pois, pela mentalidade imposta socialmente, ela se sentirá culpada e humilhada pelo fato de ter sido violentada e não possuir a virgindade, outro elemento de grande valor aos padrões da época. Por isso seu destino é a morte como única forma de redenção. Mas, antes de partir, ela ainda precisa cumprir algumas imposições sociais impostas à mulher que, além de sofrer as dores da maternidade como uma punição por suas transgressões, deve cuidar dos filhos para que eles não padeçam. Assim, “A mãe de Simá em pressa de uma fatal melancolia, faltou-lhe, quando

⁴¹Dicionário de símbolos: significado dos símbolos e simbologia. Disponível em: <https://www.dicionariodesimbolos.com.br/fogo/>. Acesso em: 10 mar. 2021.

seus passos principiavam apenas a firmar-se como dando por satisfeita sua missão com ultimar sua amamentação” (AMAZONAS, 2003, p. 117).

No que se refere à relação entre virgindade e honra, Mônica Maria Lopes Lage (2010) explica que, no século XIX e início do XX, a honra era o valor que norteava a conduta das famílias patriarcais na sociedade brasileira, entretanto ela possuía valores diferentes para homens e mulheres. O sentido da honra para os homens, na maioria das vezes, estava atrelado aos atos de heroísmo, aos desempenhos nas batalhas, à masculinidade, às ações públicas, enquanto para as mulheres seu sentido era moralizante, recaindo sobre a pureza e a honestidade sexual delas: “Entretanto, tanto para um como para o outro, a desonra cobria ambos de vergonha e os excluía de uma comunidade de iguais” (LAGE, 2010, p. 159).

Em *Amazônia: mito e Literatura* (2011), Marcos Frederico Kruger afirma que primeiramente o autor amazônico procurou aproximar sua narrativa à epopeia homérica: “Ao recriar o episódio histórico da revolta, Araújo Amazonas o comparou à *Ilíada* e à *Eneida*, em que pese contestar a existência de um motivo semelhante ao que desencadeou a guerra de Tróia, qual seja, a conquista de uma linda mulher” (KRUGER, 2011, p. 228). No entanto, a evasão no tempo, a fim de contextualizar acontecimentos precedentes à época em que a narrativa foi escrita, e a conciliação histórica que o texto possui ajudam a enquadrar a obra dentro da estética romântica (KRUGER, 2011).

Simone de Beauvoir (1980) também demonstra essa compreensão, ao afiançar que é comum, na maioria dos romances de cavalaria, o herói ter como maior façanha a libertação de uma princesa cativa, pois a celebridade e a glória do homem se realizam na mulher, assim como seu ideal de vida, por isso: “Ela é um dos objetivos privilegiados a que se destina o herói, o aventureiro, o individualista. Vê-se na antiguidade, Perseu libertar Andrômeda, Orfeu buscar Eurídice nos infernos, e Tróia combater para guardar a bela Helena” (BEAUVOIR, 1980, p. 227).

Uma outra grande influência romântica que se percebe na elaboração de *Simá*, segundo Kruger (2011), é a do romance *A Moreninha*, de Joaquim Manuel de Macedo, publicado em 1844, por quem Araújo Amazonas revelou grande admiração:

Em ambos os casos verifica-se, inicialmente, uma ausência de reconhecimento: Augusto não sabe quem é Carolina; Régis, de modo implausível, não sabe que Severo é o mesmo Marcos de quem, anos antes, roubara mercadorias e estuprara a filha. Nos dois textos, a identificação se dá a partir de um objeto material que estivera oculto até o momento crucial e pertencera a quem faz o reconhecimento (KRUGER, 2011, p. 231).

Pois bem, mas se, por um lado, Kruger (2011, p. 234) reconhece que Araújo Amazonas “[...] escreveu um bom romance indianista, que ilustra e dimensiona o conflito entre brancos e índios na região amazônica”, por outro, censura sua falta de posicionamento (se era a favor dos indígenas ou dos brancos). Essa indecisão também pode explicar o motivo do subterfúgio temporal, pois, “Com essa atitude, não precisaria necessariamente se comprometer caso a crônica dos eventos do romance se referisse, por exemplo, à Cabanagem, fenômeno de apenas vinte anos por ocasião do lançamento de *Simá*” (KRUGER, 2011, p. 250). No entanto, para Kruger (2011), o autor se deixou trair pelo inconsciente, pois a escolha dos aspectos da realidade, o delineamento físico e o caráter das personagens revelaram sua preferência.

Sobre essa imparcialidade autoral, Kruger (2011, p. 226) faz o seguinte julgamento:

De acordo com o que está exposto no texto, o narrador responsabiliza os jesuítas pelo ocorrido, repetindo, quase cem anos após, o procedimento ideológico de José Basílio da Gama, que, com espírito de louvação à política do Marques de Pombal, escreveu *O Uruguai*, poema épico datado de 1769⁴². Entretanto, se no caso do escritor mineiro motivos de ordem pessoal o compeliram a essa postura, o mesmo não se dá em relação a Araújo Amazonas, posto que se encontrava, à época do lançamento do romance (1857), a exatamente um século de distância dos eventos narrados (1757). A evasão para o passado é uma atitude típica dos românticos, mas há um outro motivo para essa opção por acontecimentos quase esquecidos, além do eventual desejo do restabelecimento de uma verdade histórica.

Ainda a respeito da ambiguidade reinante na narrativa, Kruger (2011) estende sua crítica às duas obras aqui analisadas, *Muraida* e *Simá*, explicando que ambas tendem mais para a rápida história dos vencedores, deixando que o silenciamento quase apagasse a resistência dos derrotados, porém,

Seja como for, a obra dos dois dessanas, ao preservar as indagações que aquela nação rio-negrina se fez acerca das origens e da finalidade da existência, vale tanto ou mais que as rebeliões armadas que aconteceram, posto que estas se revelaram inócuas como atos capazes de manter viva a cultura das sociedades indígenas (KRUGER, 2011, p. 50).

Como fazer ressoar a voz aos vencidos e humilhados submersa nas entrelinhas do texto literário é o propósito desta pesquisa, em *Simá*, o ser feminino, além de dar título à obra, encena a reificação da mulher como elemento que sofre as consequências de sua origem. O fato de *Simá* ser fruto do estupro praticado por Régis contra sua mãe Delfina coloca seu nascimento

⁴² Kruger (2011, p. 104) refere-se ao fato de Basílio da Gama ter estudado no colégio dos jesuítas, em cuja ordem foi noviço. Quando os jesuítas foram expulsos do Brasil, continuou seus estudos em outro seminário. Posteriormente, depois de ter sido professor num seminário em Roma, retorna ao Rio de Janeiro e é denunciado como jesuíta e vai preso. Para usufruir da proteção, escreve alguns versos encomiásticos à filha do Marquês de Pombal.

como símbolo da heterogeneidade identitária do povo brasileiro, como também acontece com Moacir em *Iracema*, de José de Alencar. Após a morte de sua mãe, as depreciações são repassadas a Simá, que assume a encenação do corpo da mulher nativa como objeto de cobiça do homem branco e palco em que o dominador proclama sua excelência sobre o dominado. A esse respeito, Almeida (2012) afirma que, nesse contexto, o corpo feminino transfigura-se em elemento simbólico e material no qual fatores culturais, históricos e sociais são inscritos, transformando-o em referência à tradicional metáfora do território conquistado.

Danglei de Castro Pereira (2021, p. 13) afirma que, quando pensamos a tradição literária brasileira, “Dentro da perspectiva canônica é comum encontrarmos a identidade nacional associada à diversidade de nossa fauna e flora”. Segundo Pereira (2021), são recorrentes as tensões culturais nesses processos representativos de identidades ligadas à cultura brasileira, por isso, nosso posicionamento precisa ser o mais crítico possível diante das representações literárias do indígena na literatura brasileira, pois quando se trata da diversidade cultural, é preciso que se ultrapasse os limites do exótico e do pitoresco.

2.2.2 Simá: subalternidades e questões étnico-raciais

[O postulado romântico] vê na mulher um biscoit precioso e frágil, no qual a máscara da idolatria e da proteção não disfarçam o status de mero objeto de uso.

Marcos Frederico Kruger (2011)

Embora em circunstâncias distintas, os romances *Iracema* (1865), de autoria do escritor cearense José de Alencar, e *Simá* (1857), do baiano Lourenço Amazonas, segundo Tenório Telles (2013, p. 71), “[...] têm como tema o surgimento do primeiro ‘brasileiro’, fruto da relação entre um europeu e uma indígena”. Telles (2013) considera a leitura dessas duas obras como fundamentais para a compreensão da construção da “identidade nacional brasileira”, pois em ambas perpassa “[...] a sugestão de que o fruto do ‘encontro de raças’ – uma superior e outra inferior – não poderia vir de um ato consentido, daí a embriaguez dos protagonistas dos dois livros” (TELLES, 2013, p. 71).

Por outro lado, Telles (2013) afirma que, diferentemente do autor de *Iracema*, a percepção de Lourenço Amazonas sobre o encontro com o civilizado, representado por Régis, com o primitivo, Delfina, ultrapassa a perspectiva do encontro traumático e violento entre a civilização europeia e os povos autóctones da América. Sua perspectiva é crítica e pessimista em relação ao processo civilizatório empreendido pelos europeus no continente americano:

A postura de Lourenço é radical, sem condescendência com a violência e oportunismo de Régis, português que simboliza o colonizador: acolhido na casa de Marcos, um tuxaua Manaus destribilizado, violenta a filha do indígena, Delfina, e a engravida. Para alcançar o seu intento, Régis usa o mesmo artifício que Alencar usará em “Iracema”: oferece vinho com ópio a Marcos e sua filha, que se embebedam, tornando-se presas fáceis dos intentos do português, que, aproveitando-se da situação, estupra Delfina. (TELLES, 2013, p. 74).

A posse do corpo da mulher indígena como objeto de “desfruto” e deleite do homem branco que, livre de compromissos ou tradições, dele se apossa como um exercício do “direito feudal”, parece bastante clara nas duas personagens, Delfina e Simá, e isso expressa a sintonia do narrador com o patriarcalismo vigente à sua época, reiterando, também, de acordo com Kruger (2011, p. 248), a concordância do autor “[...] com os postulados românticos, que vê na mulher um *biscuit* precioso e frágil, no qual a máscara da idolatria e da proteção não disfarçam o *status* de mero objeto de uso”. É com base nesses preceitos patriarcais e colonialistas que as povoações do rio Negro se opõem ao casamento de Simá com Domingos, “[...] sem que se considerem a escolha e o desejo da protagonista” (KRUGER, 2011, p. 247).

Mas o clareamento da heroína, que não era “índia pura”, nem branca, também a coloca em posição intermediária, em que o fator “raça” constitui mais um motivo de impedimento para a realização amorosa entre Simá e Domingos. Inscricões dessa natureza, que fundem raça, gênero e sexualidade, apresentam hierarquias de poder que, de acordo com Florentina Souza (2008, p. 108), são frequentes em narrativas produzidas desde o século XVII, nas quais se estabelece

[...] uma diferença entre personagens femininas “brasileiras” representadas pela loura (filha de portugueses) e a morena (provavelmente filha do português com uma índia); uma diferença entre pureza e sedução – características com pesos diferenciados no campo do imaginário desta tradição sobre a mulher.

É importante sublinhar que esses traços, segundo Florentina Souza (2008, p. 106), reiteram os lugares de subalternidade definidos pelo discurso da “raça”:

Muitas vezes a exposição de corpos “perfeitos” de acordo com os padrões estéticos instituídos pela mídia, na verdade, somente reitera a voracidade das tradições brancas no consumo do Outro, seus corpos e tradições como objetos, mercadorias disponíveis para as pessoas que compõem o grupo étnico tido por superior e, portanto, sujeito consumidor. Das índias às africanas e afrodescendentes, as mulheres no Brasil foram assim representadas e assim “consumidas” por uma tradição patriarcal, sexista e racista.

A respeito do estupro e de outros tipos de violência a que a mulher nativa da Amazônia foi submetida desde o início do período colonial, Simone Lima (2014, p. 119) esclarece que esse procedimento tornou-se uma “[...] explícita tática de marginalização do corpo feminino a partir do século 16”. E Costa (2005) também confirma que esse tipo de articulação entre os componentes racismo, sexismo e gênero costuma estar muito presente nas questões relacionadas à mulher nativa no contexto da dominação dos brancos sobre os indígenas durante o processo de colonização na Amazônia:

[...] quer por meios violentos de perseguição, captura e massacre ou pelos meios mais brandos de catequização, servindo-se da sua ingenuidade para explorá-los em seu trabalho ou ainda pelo “uso sexual” que fizeram das índias, aproveitando as brechas encontradas em sua cultura, desrespeitando sua tradição tribal, desconhecendo sua moralidade, atestam sua afirmação. (COSTA, 2005, p. 144).

No que se refere aos diferentes aspectos de controle e dominação masculina, Pierre Bourdieu (2011) explica que, ao imprimir um discurso normativo da ordem hierárquica entre grupos, gêneros, classes e etnias, o agente religioso também naturaliza a ideia de que as diferentes condições sociais são fruto da vontade divina, o que possivelmente justifica a exploração e a discriminação de grupos de dominados:

Nesse ponto, Weber está de acordo com Marx ao afirmar que a religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a “domesticação dos dominados”. [...] Em outras palavras, a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como estrutura natural – sobrenatural do cosmos (BOURDIEU, 2011, p. 31-32).

Acerca do papel da igreja como agente na imposição de valores patriarcais sobre as populações indígenas, Heleieth Saffioti (2013, p. 267) é categórica ao afirmar que “[...] a atuação dos jesuítas sobre a mulher não foi senão negativa, porquanto não lhe ofereceu nenhum instrumento de libertação, mas ensinou-a a submeter-se à igreja e ao marido”, o que intensificou ainda mais a inferioridade social e marginalizada das mulheres. Por isso, os elementos raça e cultura incidem tão fortemente sobre a população indígena e, quando acrescidos de gênero, conduzem à vulnerabilidade e discriminação que pesam sobre o ser feminino, evocando estereótipos capazes de produzir efeitos violentos sobre o corpo da mulher, que assume o lugar da nação colonizada e espaço de disputa.

A formulação do conceito colonial europeu de exploração dos recursos naturais relacionados à ideia da exploração da natureza virgem, de acordo com Almeida (2007, p. 462), sugere o encontro de dois mundos por meio da oposição de gênero atrelada às figuras da mulher e da terra na América, em que “[...] o corpo feminino simboliza metaforicamente a terra conquistada”. Através da análise de diversas figuras e mitos literários, Almeida (2007, p. 462) evidencia que a América a ser conquistada era tida no imaginário europeu “[...] emblematicamente representada como uma mulher bela, sedutora e atraente, cobiçada por seus dotes promissores e beleza exótica”.

Com base nesse argumento, o território a ser desvendado, segundo a autora, apresenta-se de modo feminino “[...] como uma terra virgem a ser descoberta, explorada, possuída e usurpada” (ALMEIDA, 2007, p. 462). Acrescenta, ainda, que, “Nesse contexto, em um movimento metonímico, possuir a mulher nativa equivaleria a possuir a nova terra recém revelada aos europeus” (ALMEIDA, 2007, p. 462). Em consonância com esse pensamento, Djalma Batista (2006) assegura que, de acordo com os registros dos choques entre as duas culturas, eles quase sempre resultavam na servidão do homem indígena e na promiscuidade ou mancebia da mulher indígena, uma vez que a mulher, nesses confrontos,

[...] foi outro ponto de atrito constante no passado e continua no presente. Vindo sempre desacompanhado, o devassador da Amazônia, mesmo sem ter pela índia a atração física que o português sentiu pela negra, no Nordeste, de certo resultante da organização social, que estabeleceu logo as ‘senzalas’ ao lado das “casas-grandes”, não resistiu à tentação, vendo, em todo Brasil consoante o dito de Gilberto Freire (1938), “muita mulher nua diante dos olhos”. (BATISTA, 2006, p. 165).

Ao abordar a violência que ainda recai sobre a mulher indígena no contexto atual, Kubeo (2020) ressalta a necessidade de se falar da existência desse corpo político, que ora se pinta ou não, de urucum e jenipapo:

Falar dos corpos indígenas é falar da história do Brasil, dos corpos das mulheres no Brasil e da miscigenação, que é falada como uma coisa até romantizada. [...] Viam as mulheres indígenas, ao mesmo tempo que chamaram nosso corpo de vergonha, dessa nudez, tinha-se a imagem do indígena inocente e ingênuo, das mulheres indígenas enquanto ingênuas também.

Apesar de metade da população nas aldeias ser composta por mulheres, elas, segundo Kubeo (2020), seguem atravessadas pelas violências por que todas as mulheres passam, e ressalta que até hoje as mulheres indígenas têm muito mais chances de serem estupradas que outras mulheres, justamente pelo fator étnico: “Segundo a ONU, em um relatório divulgado há

uma década, as mulheres indígenas têm mais chances de ser estupradas que outras mulheres, sendo que mais de uma em cada três mulheres indígenas são estupradas ao longo da vida” (KUBEO, 2020). Por isso é necessário problematizar constantemente o machismo gerado na matriz colonial, resultado da influência da cultura branca, da cultura ocidental, que até hoje contamina tudo aquilo que tem relação com o patriarcado, o capitalismo e as relações de poder entre indivíduos regidas por questões de gênero, classe, raça, etnia.

2.3 Inglês de Sousa e o naturalismo amazônico

“Theatro livre”
(Chronica a esmo)

I Quadro
Epocha atualidade
O padre vio
Gostou.
Leccionou
Elle quis
Ella quis
- Pum!
Resultado: foi-se a batina
O padre cazou.
[...]

Originado na Europa na segunda metade do século XIX, o movimento naturalista teve como principal idealizador o escritor francês Émile Zola, com a publicação da obra “Therese Raquin”, em 1867. Conforme afirma o crítico literário Alfredo Bosi (2006, p. 163), tratava-se de um movimento “[...] influenciado por teorias científicas da época e caracterizava-se pela busca de uma abordagem objetiva da realidade, pela via da ciência, e pela escolha de temas sociais fortes como o celibato, homossexualismo, desigualdades sociais e crises”.

Nessa época, a sociedade brasileira passava por mudanças devido à extinção do tráfico de escravos e a decadência da economia açucareira. O momento era propício ao florescimento dos ideais liberais, abolicionistas e republicanos. Nesse contexto histórico, a estética naturalista surge estreitamente conectada à realista, propondo uma visão racionalista e objetiva da realidade concreta, a fim de combater o ideário romântico, como esclarece Antônio Candido (1999, p. 57):

[...] ao contrário dos críticos dos tempos do Romantismo, os dessa fase tiveram que enfrentar uma realidade literária e ideológica muito mais complexa e móvel, pois a reação anti-romântica desaguou numa variedade de tendências, denominadas, segundo os modelos franceses que inspiraram o Naturalismo, Parnasianismo, Simbolismo. Simultaneamente, desenvolveram-se em relação à sociedade brasileira pontos de vista mais críticos e realistas, expressos por um ensaísmo pouco

conformista, que encontrava paralelo na visão desmistificadora e contundente dos narradores mais avançados.

Essa desmistificação conceitual apontada por Candido (1999) atravessa o perfil das protagonistas da nossa prosa realista/naturalista brasileira. Como assegura Alfredo Bosi (2006, p. 168), no Brasil, “O realismo se tingirá de naturalismo, no romance e no conto, sempre que fizer personagens e enredos submeterem-se ao destino cego das ‘leis naturais’ que a ciência da época julgava ter codificado”. A historiografia literária brasileira nomeia Aluísio Azevedo como precursor da escola no Brasil, a partir da publicação da obra *O Mulato* (1881), seguido de outros escritores que também se tornaram conhecidos no cenário literário da época, como Inglês de Sousa, Domingos Olímpio, Adolfo Caminha, Coelho Neto, Afonso Arinos, Machado de Assis, Raul Pompéia, entre outros.

Nascido na cidade de Óbidos, no estado do Pará, em 1953, Herculano Marcos Inglês de Sousa dividiu a carreira de ficcionista com as de bacharel e político. Faleceu em 1918, no Rio de Janeiro. Sua produção literária conta com as seguintes publicações: *O Cacauleta* (1876), *História de um pescador* (1876), *O Coronel Sangrado* (1877), *O Missionário* (1888) – sendo esta considerada a obra mais importante de sua carreira – e *Contos Amazônicos* (1893). O escritor se destacou dentro da estética naturalista ao dar prosseguimento à tendência regionalista já iniciada no Romantismo, empenhada no combate ao ideário romântico com novas adaptações da escrita.

A respeito das personagens do romance *O Missionário*⁴³, que será estudado logo adiante, Antônio Carlos Olivieri (1992, p. 9) faz as seguintes considerações:

[...] representações críticas da mediocridade humana das províncias brasileiras compõe um mosaico das estruturas sociais vigentes na região focalizada, do dia-a-dia da pequena burguesia interiorana do Pará, que chega a transcender o aspecto regional e revelar-se como um documento de vivência histórica de todo o país. Nisto, certamente encontra-se as grandezas deste romance [...].

Sua escrita, segundo Olivieri (1992, p. 7), ultrapassa a “cor local” amazonense, ao “fixar o cotidiano dos habitantes da região, dimensionando com precisão sua vida de pequenas ambições, de mesquinhas intrigas, de caricata imitação do que vem dos centros urbanos nacionais e, sobretudo, estrangeiros”. Em consonância com esse pensamento, Alfredo Bosi (2006, p. 266) afiança que,

⁴³ Neste estudo utilizo a 3ª edição, publicada pela editora Ática em 1992.

Embora tão ortodoxo quanto *O Cortiço* em matéria de afeiçoamento ao ideário naturalista, *O Missionário* utiliza-o numa área geográfica e numa problemática nova: a selva amazônica e a questão do celibato clerical. Quanto ao aspecto regionalista, ainda comparece noutros romances filiados ao Naturalismo (como, por exemplo, *Luzia-Homem*, de Domingos Olímpio, e *A Fome*, de Rodolfo Teófilo) e o tema focalizado já merecera a atenção de Herculano (*Eurico, o Presbítero*) e, contemporaneamente a Inglês de Sousa, de Eça de Queirós (*O Crime do Padre Amaro*) e de Zola (*La Faute de l'Abbé Mouret*). Tais circunstâncias, que tornam *O Missionário* um típico romance de tese, são visíveis nos trechos dados à leitura: salta aos olhos a descrição minuciosa da vegetação equatorial, primitiva, hostil e sufocante, em meio à qual o homem se volve pigmeu, impotente para resistir ao chamado dos instintos, como que reconduzido, naquele cenário tão velho como o despontar do mundo, à condição de ser pré-histórico.

A respeito da “selva amazônica” compor o espaço narrativo da obra de Inglês de Sousa, Jorge Tufic (1982), complementa as informações expressas por Bosi ao acrescentar que n’*O Missionário* o naturalismo manifesta-se por meio de um plano harmonioso de fixação de cenas da vida amazônica a partir das atividades da pesca, da extração do cacau, da vida política, religiosa e social do baixo e médio Amazonas, assinalando um período de ascensão capitalista na região. O espaço é pano de fundo para representações críticas aos valores estabelecidos socialmente, em que se destacam condutas furtivas de corrupções éticas, pequenas mesquinhas e falsidades praticadas por personagens típicos, como o farmacêutico, o livre-pensador, o sacristão, as beatas, entre outros, indo centralizar-se na figura do jovem padre Antônio de Moraes, que vivencia o conflito travado entre a carne e o espírito, dividido entre a manutenção aos princípios celibatários e os anseios de uma sexualidade latente.

2.3.1 A herança determinista d’*O Missionário*

“[...]o Antonico atirava com arco e flecha, governava uma montaria, laçava um boi com ligeireza[...], e perseguia mulatinhas da mãe, ainda não pertencentes ao serralho paterno, com apertos e beliscões, significativos da puberdade incipiente.”

Inglês de Sousa (1992)

Em *O Missionário*, o foco narrativo concentra-se no homem e nas descrições dos costumes das pessoas de uma pequena cidade do interior, uma sociedade regida pelos princípios patriarcais e que tem como atividade econômica a exploração do cacau nativo, em paralelo com plantações cultivadas. É nesse ambiente que o sacerdote Antônio de Moraes, recém-saído do Seminário, desembarca numa manhã de fevereiro. O jovem padre chega trazendo estampado no semblante um sentimento de imenso orgulho por ter sido designado a exercer a “elevada”

função de pastorear o povo naquela região do interior do Pará, catequizar os “índios” e, conseqüentemente, ser reconhecido e prestigiado por tão grande feito.

Ao chegar, é recebido por Macário, que por vinte anos serviu o falecido Padre José na função de sacristão e empregado, juntamente com outros habitantes da pequena vila, que esperavam com ansiedade o novo vigário. Mal desembarcou e o maquiavélico sacristão prontamente se encarregou de o conduzir ao modesto templo de pau-a-pique que iria dirigir e, sem nenhuma discricção, foi logo expondo os costumes do antigo “defunto vigário” que, segundo ele, praticava a troca de favores em benefício próprio. Contou, ainda, que o velho padre prezava uma mesa farta e suculenta, patrocinada pelas missas, enterros e batizados e pela generosidade dos fazendeiros, inclusive, costumava passar “[...] meses nos lagos, tocando violão e namorando as mulatas e caboclas dos arredores.” (SOUSA, 1992, p. 15).

Como se tudo isso não bastasse para desmoralizar a imagem do falecido sacerdote, o indiscreto sacristão acrescentou que a verba destinada à reforma da Matriz fora consumida pelo padre “[...] num passeio que dera a Manaus, e o comera com as caboclas da outra banda!” (SOUSA, 1992, p. 23). Diante de tamanha exposição do comportamento aviltante do antigo sacerdote, padre Antônio de Moraes imediatamente percebeu que um grande desafio se abria a sua frente: precisaria demonstrar muita sabedoria e acerto no desempenho de sua missão naquela terra desconhecida, pois era necessário recuperar a confiança da população, reconstruir o respeito e a admiração daquela gente pelo ministério sacerdotal.

Com efeito, logo o zelo e o carisma demonstrados pelo jovem pároco chamaram a atenção dos moradores de Silves, que entusiasmados o aclamavam santo: “Um verdadeiro ministro do altar!” (SOUSA, 1992, p. 40). No entanto, como a vida religiosa sacerdotal sempre fora alvo de especulações ao longo da história, principalmente no que diz respeito à obrigatoriedade do voto de castidade imposto aos padres pela Igreja Católica, logo a rigidez aos princípios éticos e religiosos que o novo vigário fazia tanta questão de demonstrar não passou despercebida aos olhos do insolente jornalista Chico Fidêncio. O assíduo colaborador do *Democrata* de Manaus não costumava perder um acontecimento e narrava tudo em minúcias à redação, e como já estava acostumado a ver, na transição cotidiana, as aparências se acomodarem à rotina local, ele não se convencia de tamanha exemplaridade do novo vigário.

O jornalista não costumava poupar ataques contra o clero e afirmava que os princípios moralistas pregados no altar por muitos padres nem sempre eram praticados na intimidade diária, em que a convivência cedia lugar à conveniência. Convencido de que com o novo vigário não seria diferente, costumava afirmar que aquele ar de superioridade e retidão, na sua opinião, não passava de encenação, de farsa, pois percebia algo estranho em torno daquele homem jovem

e cheio de vigor, que não bebia, não jogava, não dava escândalos com mulheres. Por isso, ajuizava: “Aquele padre triste tinha mistérios no gesto e uma agressão no olhar.” (SOUSA, 1992, p. 81).

Não obstante, o novo vigário seguia firme em seu propósito pessoal de autorreconhecimento e, para não se desviar de seu objetivo, buscava inspiração no passado, recordando a trajetória no Seminário, o aprendizado, a superação dos percalços da formação religiosa. Acreditava que a disciplina severa da doutrina religiosa o fizera amadurecer e superar as contradições subjetivas travadas entre o materialismo nativo e inculto, adquirindo autonomia sobre os instintos da carne e do espírito selvagem de campônio livre. As peraltices da infância na fazenda paterna permaneciam em sua mente: crescera solto em meio a natureza e os animais, tomando banho de rio, devorando com apetite voraz frutas verdes e de sabor ácido:

Exercera imoderada tirania sobre os irmãos pequenos, sobre os escravos e os animais domésticos, sobre as árvores do campo, os pássaros da beira do rio e a pequena caça dos aningais. Trepara aos altos ingazeiros, atolara-se na lama dos brejos e dos chiqueiros, espojara-se na relva como um burrico. Escondera-se nos buracos como as lontras dos lagos e as onças das montanhas. Pulara, correrá, brincara à sua vontade, saturando-se de sol, de ar, de liberdade e de gozo. (SOUSA, 1992, p. 27).

O atraso intelectual era compensado pela habilidade com o arco e a flecha, conduzindo a montaria, ou na ligeireza em laçar bois. Mas já na puberdade, o espírito indômito que começava a se atrever sobre as empregadas da casa, foi obrigado a se submeter à educação rígida do seminário e, para sobreviver no novo ambiente de costumes austeros, Antônio buscou inspiração no exemplo resignado da mãe, “[...] a adular as amantes do marido no meio de lágrimas da mais profunda tristeza.” (SOUSA, 1992, p. 30).

Durante o tempo em que permaneceu no Seminário, as cartas do pai e do padrinho eram raras, sempre indagavam sobre o progresso nos estudos, recomendavam obediência aos mestres e traziam notícias da fazenda, que “[...] causavam uma nostalgia intensa, afundando-o numa melancolia negra” (SOUSA, 1992, p. 28). Já a mãe, além de dominar a escrita, também dominava o bom senso e a lucidez intelectual, por isso, se não escrevia, era porque “[...] na fazenda Laranjeiras, só quem dispunha de papel e tinta era o patrão, conforme o Antonico já sabia” (SOUSA, 1992, p. 31).

As referências herdadas dos pais não foram nada positivas na construção do caráter de Antônio: o pai, o capitão Pedro Ribeiro de Moraes, na juventude esbanjara a pequena fortuna que herdara, restando apenas a pequena propriedade no Igarapé-Mirim, o sítio Laranjeiras. Nunca se preocupara em dar disciplina e boa educação aos filhos, era conhecido por seu

egoísmo e avareza, achava que os empregados (negros e caboclos) viviam apenas para servi-lo. Por outro lado, a mãe, D. Basília, representava o extremo da submissão servil, uma pobre mulher “[...] nulificada, triste, mas resignada, fazendo-se dócil, submissa e adúladora para evitar brutalidades, chorava em silêncio”. Em meio a tudo isso, os filhos viviam soltos pelos campos e rios, evitando “[...] à presença terrível do velho e à negra melancolia que devorava a pobre mãe desgraçada” (SOUSA, 1992, p. 27).

A soma da herança biológica com a transição brusca entre os ambientes da infância e do Seminário resultou na personalidade conflitante do padre Antônio de Morais que, situado sob forte influência hereditária e determinista, exemplifica o ser humano como produto da hereditariedade e do meio. Através de seu protagonismo, os conceitos naturalistas são delineados de forma intencional ao longo da narrativa, que segue com fluidez e equilíbrio.

Isso posto, o padre Antônio de Morais segue seu destino: a máscara de vigário bem-comportado, vivendo naquele meio fastidioso e sem nenhuma perspectiva de futuro promissor, começava a se tornar insuportável para ele. Havia chegado em Silves entusiasmado por grandes feitos salvacionistas, porém, agora, “[...] estava farto das beatas de lenço branco na cabeça, de andar miúdo e língua viperina; cansado de ensinar o catecismo às crianças; enjoado das ladainhas, puxadas numa voz monótona, à frente de tapuios boçais, à luz mortiça das lâmpadas de azeite de mamona” (SOUSA, 1992, p. 90).

À medida que a narrativa avança, o padre Antônio de Morais vai se mostrando cada vez mais desgostoso com a vida que levava, não considerava justo ter passado tanto tempo no Seminário, aprofundando o conhecimento teológico, para agora ter que “[...] recitar frases latinas e gregas a uma dúzia de negras velhas” (SOUSA, 1992, p. 90). Acreditava ser digno de maiores ambições e que seu potencial e inteligência poderiam elevá-lo aos mais altos escalões da igreja. Por conseguinte, dia após dia, aquela rotina ia se tornando um sacrifício em sua vida, era obrigado o tempo todo a resistir à fatalidade da herança e à influência do meio, que insistiam em arrastá-lo para o pecado:

A liberdade de que gozava, as facilidades encontradas naquele meio relaxado e indolente, as provocações da vizinha tão fáceis de contentar no mistério dos quintais contíguos, as investigações dos que zombavam de sua virtude inacreditável, a inocuação do espírito, alheio aos pequenos detalhes do serviço diário, haviam-lhe espicaçado a paixão, dominante no temperamento paterno – a acreditar no que lhe haviam contado o padrinho e o Felipe do Ver-o-Peso, excitando-o ao ponto de consumir-se em noites de insônia, todo entregue aos ardores da sensualidade reprimida, como nos tempos do Seminário, pelo que lhe renasciam os terrores da condenação eterna, e, nos momentos de desânimo, julgava-se irremediavelmente perdido, vendo-se sem forças para resistir por muito tempo às exigências da sua carne de vinte e dois anos. (SOUSA, 1992, p. 91).

Tendo em vista que a sexualidade é um dos pontos centrais da narrativa e, por conseguinte, da identidade do ser humano, Ênio Brito Pinto esclarece que a vivência dela se fundamenta no cotidiano das pessoas a partir de suportes afetivos, que direcionam o desejo e também são por ele direcionados, sendo “[...] um fundamento básico da personalidade que possibilita à pessoa maneiras particulares e individuais de existir, se comunicar, viver e se expressar” (PINTO, 2010, p. 2). Por esse motivo, o celibato é uma das mais polêmicas e debatidas normas disciplinares tidas por fundamentais, da ortodoxia da Igreja Católica, sendo que o catolicismo romano é a única das grandes tradições religiosas que mantém a exigência do voto de castidade para seus clérigos. Porém:

É importantíssimo salientar que ao tratar das repercussões do voto de castidade no celibato, há que se levar em conta que o religioso não abdica de sua sexualidade, mas sim, renuncia à expressão genital dessa sexualidade. Não há como alguém abdicar de sua sexualidade, uma vez que essa é característica estrutural da personalidade de cada pessoa. (PINTO, 2010, p. 3).

No avançar da narrativa, os afetos e desejos reprimidos pelo jovem padre começam a gerar conflitos e sofrimento interiores, indo de encontro a um desejo mais forte: ser reconhecido como um homem virtuoso e símbolo da superioridade divina. E para alcançar tão grande objetivo, padre Antônio procurava direcionar suas energias para grandes feitos religiosos e salvacionistas: propagar a fé entre os “gentios” nos confins do Amazonas, converter os “selvagens” mundurucus e “[...] trazê-los ao seio da religião católica, e ao mesmo tempo libertar o Amazonas dessa terrível praga de índios bravos que lhe entorpeciam o progresso” (SOUSA, 1992, p. 95). A recompensa maior seria sua aclamação como “[...] um herói para a humanidade e um mártir para Deus”, mas, para isso, precisava conter os instintos da própria carne, pois “[...] eis um ideal digno que as circunstâncias contrariavam e o seu temperamento punha em risco” (SOUSA, 1992, p. 93).

A sexualidade aflorada colocava em risco suas pretensões de poder e redenção, pois abalava um dos princípios da ideologia religiosa que, como aponta Bourdieu (2011, p. 32), pauta em critérios e imperativos éticos de conservação da ordem social que contribuem para a legitimação “do poder dos dominantes” sobre a “domesticação dos dominados”, sustentada por pilares moralizantes de recompensa às práticas do “bem” e punição ao “mal”.

Após muita relutância, Macário foi obrigado a aceitar a cumplicidade do padre na perigosa empresa de levar a palavra sagrada àquele fim de mundo. De posse de uma igarité e com os remeiros alheios ao destino, partiram. A viagem durou longos dias e noites, os viveres escasseavam, o sol tórrido castigava a pele, colocando em risco a saúde da pequena tripulação

em meio à vastidão do rio e da floresta. Depois de muitos percalços, ser abandonado pelos tapuios e por Macário, atacado pelos mosquitos, e já fadigado, febril, cansado de corpo e de espírito, e sentindo-se totalmente perdido, padre Antônio cede “[...]aos rogos do Felisberto que o queria levar para o sítio Sapucaia, prometendo que o avô o guiaria, depois de algum repouso, ao porto dos Mundurucus.” (SOUSA, 1992, p. 171).

2.3.3 *O Missionário* e a mameluca: mulher e celibato na Amazônia

[...]a sua beleza, se beleza tinha, não o atraía, achava-a petulante demais, provocadora, quase imprudente, com o seu arzinho ingênuo, visivelmente enganador, como devem ter todas as mulheres que o demônio excita a tentar os servos de Deus.

Inglês de Sousa (1992)

A temática desenvolvida por Inglês de Sousa nesse romance, como já mencionado, encontra antecedentes em outros autores, embora sua obra não se restrinja a um único tema, uma vez que associa o celibato religioso a um falso ideal de santidade. Segundo José Aderaldo Castelo (1953), dos romancistas brasileiros e portugueses que abordaram o problema, Inglês de Sousa é o mais convincente, tanto pelo modo que o apresentou como pelo significado humano e ao mesmo tempo social. Mesmo em termos individuais e regionais, não sacrificou a universalidade do tema.

O conflito entre a manutenção do voto de castidade e a realização do desejo sexual se constitui um capítulo à parte em *O Missionário* e se manifesta tão logo o padre Antônio de Moraes chega ao sítio Sapucaia, pois, por se encontrar muito fraco e doente, ficou sob os cuidados da neta do velho tuxaua João Pimenta, a jovem Clarinha. A influência circunstancial exercida pelo meio, somada à presença solícita e provocante da jovem mameluca⁴⁴ despertaram no jovem sacerdote instintos sexuais até então, a muito custo, reprimidos, colocando à prova sua vocação sacerdotal.

Nos dias que se seguiram, enquanto Clarinha se desdobrava em cuidados com o enfermo, o avô limitava-se a poucas falas e saudações, e o curioso e impertinente Felisberto

⁴⁴ De acordo com o Dicionário Aurélio, o termo “mameluca” é utilizado para designar a ascendência indígena e branca de uma pessoa, ou seja, “mestiça”, filha de mulher indígena e homem branco. Porém, além da designação de ascendência, o termo também possui juízo de valor, pois desde o período colonial era empregado de forma depreciativa para estabelecer uma escala inferior dentro da ordem social, e lembrar da proximidade entre os descendentes e seus parentes indígenas, tidos pelos europeus como “selvagens”.

falava sem parar, num vaivém contínuo de entradas e saídas que incomodava o enfermo. Mas não era só isso que o incomodava desde que chegara, irritava-se também com a presença e os cuidados excessivos da jovem:

[...] a sua beleza, se beleza tinha, não o atraía, achava-a petulante demais, provocadora, quase imprudente, com o seu arzinho ingênuo, visivelmente enganador, como devem ter todas as mulheres que o demônio excita a tentar os servos de Deus. Não sabia por que, mas antipatizara com ela, recebia-a agressivo e brutal, como se receasse um ataque à sua, aliás invencível, castidade (SOUSA, 1992, p. 173).

Esse misto de desprezo e recusa que o padre inicialmente expressa pela moça, segundo Del Priore (1993), faz parte do projeto ideológico defendido pela Igreja, que coloca a mulher como um ser sedutor e traiçoeiro, suscetível à prática do mal e do desvirtuamento dos sacerdotes religiosos. Esse tipo de pensamento é anterior à colonização, mas chega ao Brasil por meio dela, e aparece em diversas manifestações, a exemplo dos sermões do padre Antônio da Silva, que trazem o seguinte enunciado: “[...] como o intento do Demônio é fazer da terra todo o mal que pode, por isso conserva as mulheres, porque elas são de todo o mal o instrumento” (*apud* DEL PRIORE, 1993, p. 114).

Em *O Missionário*, Antônio de Moraes sentia o coração de sacerdote fiel a Cristo estremecer de pavor só de imaginar o pecado que cometeria caso se deixasse vencer “[...] pelo espírito maligno, auxiliado pelo negrume brilhante dos olhos da mameluca” (SOUSA, 1992, p. 181). Esse tipo de pensamento, além de exprimir uma profunda misoginia, ratifica o processo normatizador da conduta feminina, que tinha a finalidade de aprisionar o ser feminino a um modelo de “mulher ideal”, casta e obediente, padrão a ser cumprido pelas mães e esposas submissas, difusoras do catolicismo e responsáveis pelo “povoamento ordenado da colônia” (DEL PRIORE, 1993, p. 17).

Simone de Beauvoir (1980, p. 118) também traz uma afirmação bastante emblemática sobre essa representação da mulher como um ser “danoso”, que precisava ser controlado, ao citar São João Crisóstomo, com o seguinte enunciado: “[...] em meio a todos os animais selvagens não se encontra nenhum mais nocivo do que a mulher”.

Na narrativa sousariana, a distribuição arbitrária dos papéis entre o masculino e o feminino e do espaço público e privado, no interior da rotina familiar, segue uma ordem naturalizada de poder e controle masculino, que Bourdieu (2012) classifica como “princípios da dominação”, e que acontece, segundo ele, justamente no universo mais privado. O fato de o avô e o irmão da jovem se ausentarem da casa para cuidarem da roça, ou das atividades de caça

e pesca (espaço aberto, público), propicia uma situação de vulnerabilidade para a moça, que é posta à mercê do doente, pois, mesmo ela estando na posição de “cuidadora” e ele sendo o “acamado”, isso não inverte a sacramentada ordem preestabelecida entre masculino e feminino, “dominador” e “dominado”.

Consoante a essa questão, um outro estereótipo que se difundiu no Brasil durante os séculos XVII e XVIII, relacionado estreitamente às questões suscitadas pelo romance em tela, diz respeito à sexualidade da mulher indígena, pois julgavam que elas eram promíscuas e sua presença estimularia os desvios sexuais dos clérigos. Trata-se de uma ideia androcêntrica que serve mais uma vez para ratificar a proposição de que as mulheres eram culpadas pela desvirtuação dos padres. No entanto, de acordo com a pesquisadora Laura de Melo e Souza (1993, p. 142), fontes documentais apontam que, apesar da fiscalização da Igreja, muitos religiosos praticavam atos de transgressão às leis impostas pela Igreja, e que “[...] o celibato clerical era uma utopia, e que os religiosos tinham amantes, mulheres, filhos e faziam investidas amorosas sobre moças virgens”.

Edlene Oliveira da Silva (2008) também confirma a existência de diversas fontes documentais que atestam que, no período colonial no Brasil, os padres possuíam escravo(a)s em suas casas para a realização dos trabalhos domésticos, e essa proximidade facilitava a prática do concubinato entre religiosos e escravas, e/ou índias, as chamadas “barregãs”⁴⁵. E, mais ainda, segundo a pesquisadora, a condição racial dessas mulheres era tida como atenuante à gravidade do delito, “[...] como se houvesse uma espécie de consentimento para a prática de desvios sexuais com as cativas, uma vez que essas mulheres jamais poderiam ser equiparadas a condição de esposa, ainda que gerassem filhos.” (SILVA, 2008, p. 115).

Na sequência da narrativa, o padre Antônio confirma as prerrogativas apontadas por Edlene Silva (2008), justamente quando nega qualquer qualidade que a neta do João Pimenta possa ter e que ofereça algum tipo de ameaça a sua dignidade de vigário austero e consciencioso. A desfaçatez com que o padre tenta justificar seu *status* de vigário e homem branco expõe o duplo preconceito, de raça e de gênero, que perpassa a mulher de descendência indígena, por ele classificada como uma “simples mameluca”, lembrando que o termo “mameluca”, além de designar a mestiçagem, também é empregado de forma depreciativa, pois a comparação que ele faz da moça em relação à mulher branca da sociedade paraense, denota preconceito e juízo de valor:

⁴⁵ O termo *barregã* é sinônimo de *amásia*, *manceba*, *concubina*. Trata-se de um termo de cunho depreciativo utilizado para nomear a mulher que vive de modo marital com um homem, mas que não é casada com ele perante a lei.

[...] quem no Pará entrevira as mulheres do mundo, luxuosas e apeteçadas, sem quebrar o voto sagrado que fizera, quem na vila de Silves se vira alvo de atenções de muitas senhoras brancas, de posição, formosas e dedicadas, sem ceder à tentação de lhes sorrir ao menos, não podia duvidar de si, quando se tratava duma simples mameluca, perdida nas brenhas do Guaranatuba (SOUSA, 1992, p. 173).

Essa referência de beleza que acontece sob a estética branca, padronizada, acentua a invisibilidade e a discriminação racial que recai sobre a mulher de descendência indígena, pois remete diretamente à origem étnica dessa personagem que, somada a sua condição de mulher, jovem, pobre, ingênua, faz acarretar sobre ela diferentes componentes estruturais de opressão, como: gênero, cultura, classe, sexualidade, raça/etnia. Esses elementos resultam na gama de injunções ideológicas e culturais impostas pelo discurso colonizatório e religioso que atravessa a mulher de origem amazônica, resultando em sua discriminação e marginalização.

Mas, a verdade não pode ser negada por muito tempo e realmente aquela rapariga dedicada e subserviente o incomodava, não sabia explicar o porquê, mas a verdade era que sua presença parecia causar “[...] verdadeiras aberrações de sentimentos” (SOUSA, 1992, p. 173). Por isso, tão logo se sentiu melhor, o padre cobrou do Felisberto a promessa de levá-lo até o porto dos Mundurucus, para que finalmente pudesse cumprir a resolução que tomara em Silves, e também seria uma maneira de se afastar do perigo circunstancial que a jovem representava. Felisberto, lógico, protestou, e pediu ao padre que tivesse um pouco mais de paciência, que continuasse sob os cuidados da Clarinha, para que não sofresse nenhuma recaída, concluindo em tom de gozação: “- A modo que ela tem a sua queda por S. Rev.ma!” (SOUSA, 1992, p. 174).

Evidente que o padre imediatamente negou tal possibilidade, considerando a ideia um tanto absurda: “Inspirar paixão a uma mameluca, esta só daquela besta do Felisberto!” (SOUSA, 1992, p. 174). Mas achou conveniente permanecer mais alguns dias no sítio para descansar e também para colher informações sobre a mãe de Felisberto, pois “[...] sua curiosidade revestia-se, com grande espanto seu, duma ligeira malícia, a que se não podia furtar ouvindo tantas vezes a história de padre João da Mata e da Benedita, a filha da moça furtada por João Pimenta em Serpa” (SOUSA, 1992, p. 175), quando este ainda era tuxaua. As evidências o faziam presumir que por trás daquela história havia um segredo muito bem guardado.

Recordava que logo que chegou a Silves andou escutando umas histórias bem esquisitas a respeito do falecido padre de Maués, inclusive, falavam sobre um sítio que era “[...] um verdadeiro paraíso, perdido nos sertões de Guaranatuba, onde o João da Mata escondia com

intransigente ciúme uma formosa mameluca, que os regatões, que por acaso se haviam aventurado àquelas remotas regiões, entreviam apenas de longe” (SOUSA, 1992, p. 175). E atribuíam a essa criatura misteriosa as ausências frequentes do padre, que permanecia na vila só o suficiente para cumprir suas obrigações religiosas, até o dia em que João Pimenta trouxera o corpo de uma mulher, que dizia ser sua filha, para que tivesse um enterro cristão:

Apesar da enorme curiosidade, que o fato despertara, ninguém se atrevera a ir espiar o rosto da morta, envolvido numa mantilha de linho branco, e nos assentos da paróquia, afirmara o sacristão Firmino, em íntima palestra, padre João da Mata inscrevera o nome de Bendita Pimenta, solteira, de vinte e dois anos de idade. (SOUSA, 1992, p. 175).

Mesmo depois desse acontecimento, o vigário não deixou de frequentar o sítio da Sapucaia, até o dia em que o João Pimenta e o neto trouxeram à vila o corpo do santo padre. Morreu levando consigo o mistério que o prendia ao remoto sítio, deixando os habitantes de Maués e de Silves intrigados com aquele segredo não desvendado. Essas histórias intermináveis que o Felisberto contava à beira da cama e as maledicências de Silves aguçavam a curiosidade de padre Antônio de Moraes, que julgava ter encontrado na neta de João Pimenta a resposta para o atrativo que prendia o finado colega àquele lugar.

Aquele romance de amor sacrílego, de que não podia desviar a atenção, atraía-o poderosamente, posto que a consciência lhe remordesse o erro, advertindo-o da insânia que se ia pouco a pouco apoderando-se da sua mente, levando-o a um desregramento grave na sua austera vida de ministro duma religião de paz e castidade. Bem conhecia o erro, a que o forçava o persistente inimigo da sua alma, querendo arrastá-lo para o mal, que pressentia já, vago e indefinido; mas sentia ao mesmo tempo um prazer estranho, uma volúpia nova, na satisfação daquela curiosidade doentia, que o levava a ocupar-se de negócio tão indigno de si, da sua missão, e do caráter que a sua profissão lhe impunha. (SOUSA, 1992, p. 176).

Mas seria apenas esse segredo sobre um possível relacionamento clandestino, do velho padre com a filha do João Pimenta, que prendia a atenção do jovem padre à Clarinha? Não estaria o padre Antônio buscando, na conduta censurável do falecido vigário, justificativas para uma inevitável aproximação com a neta do João Pimenta? Ora, já se pode prever o rumo, digamos um tanto “perigoso” e “escorregadio”, que a imaginação do jovem padre o haveria de conduzir.

Foi o padre João da Mata que, segundo Felisberto, ensinou Clarinha a ler e escrever como as moças da vila, pois ele tinha o maior zelo por ela: “Por isso a Clarinha não parecia o que era, e, a falar a verdade, nunca tivera inclinação alguma! Pois ali só apareciam tapuios e lá de ano em ano algum regatão mais arrojado. Mas a afilhada do padre santo não fora feita para

tapuios nem regatões!” (SOUSA, 1992, p. 175)⁴⁶. A pertinácia com que o Felisberto expunha os dotes da irmã, somada ao mistério que havia por trás da paternidade da moça soavam de maneira sugestiva, atiçando os instintos do jovem padre.

Inclusive, o fato de Felisberto enaltecer os dotes da irmã, elevando-a a um patamar superior ao das outras moças de sua origem, e por isso não poderia ser destinada a qualquer homem, remete, como em *Simá*, à ideia de que naquela época a mulher de descendência indígena, educada sob os preceitos cristãos, deveria ser, preferencialmente, destinada ao homem branco. Ronaldo Vainfas (1997) afirma que esse tipo de concordância era comum no imaginário europeu implantado na América, que assimilava a mulher nativa como submissa e disponível para o homem branco, a própria historiografia, segundo Vainfas, revela que mesmo os indígenas se sentiam honrados em oferecer suas mulheres aos brancos.

De acordo com Vainfas (1997), o estereótipo de disponibilidade sexual da mulher de descendência indígena faz parte da herança colonial e por muito tempo serviu para justificar uma série de abusos e violências praticados contra elas. Um estigma que se projetou não só sobre a “[...] degradação das índias e a sua reificação como objeto sexual dos portugueses”, mas se estendeu também às mulatas, às caboclas, “[...] todas elas inferiorizadas por sua condição feminina, racial e servil no imaginário colonial” (VAINFAS, 1997, p. 73).

Raquel Kubeo (2020) confirma que esse estigma da hipersexualização da mulher de descendência indígena permanece na mídia e no imaginário da população brasileira, a exemplo do carnaval carioca, pois algumas escolas de samba já fizeram uso da identidade e da cultura indígena como pano de fundo para o enredo e as fantasias, e as mulheres apareciam excessivamente sexualizadas. Esse fato, segundo a ativista, direciona o olhar para a pretensa ideia da hipersexualidade da mulher indígena, fazendo aumentar o assédio, além de legitimar a violência sexual que coloca em vulnerabilidade essas mulheres.

Bourdieu (2012) esclarece que esse processo de assimilação e dominação masculina faz parte de uma ordem estabelecida socialmente de cima para baixo, atrelada a um princípio androcêntrico vivenciado no mundo. O resultado é uma série de obrigações e sanções de princípio simbólico, com direitos e imunidades, privilégios e diversas formas de injustiças, em que condições de existência intoleráveis tornam-se naturalizadas. Trata-se, segundo o autor, de uma espécie de “submissão paradoxal”, que ele classifica como

⁴⁶ A política de apadrinhamento era uma das estratégias utilizadas pelos sacerdotes nessa época para amparar os filhos sem assumir a paternidade. Mesmo levantando suspeitas, era comum padres terem afilhados, que ajudavam a criar e educar e, dessa maneira, poderiam acompanhar seu crescimento, com a possibilidade de ajudá-los a seguir um futuro melhor.

[...] uma violência simbólica, violência suave, sensível, invisível as suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento. (BOURDIEU, 2012, p. 7).

Trata-se de uma forma particular de poder exercida sobre os corpos que, de acordo com Bourdieu (2012), ultrapassa os campos da pressão, pelo uso da força; do consentimento, ligado à razão; da coerção mecânica e da submissão voluntária; livre, e/ou deliberada. Segundo o autor,

O efeito da dominação simbólica, seja ela de etnia, de gênero, de cultura, de língua etc.) se exerce não na lógica pura das consciências cognoscentes, mas através dos esquemas de percepção, de avaliação e de ação que são constitutivos dos *habitus* e que fundamentam aquém das decisões da consciência e dos controles de vontade, uma relação de conhecimento profundamente obscura a ela mesma. Assim, a lógica paradoxal da dominação masculina e da submissão feminina, que se pode dizer ser, ao mesmo tempo e sem contradição, *espontânea* e *extorquida*, só pode ser compreendida se nos mantivermos atentos aos *efeitos duradouros* que a ordem social exerce sobre as mulheres (e os homens), ou seja, às disposições espontaneamente harmonizadas com esta ordem que as impõe (BOURDIEU, 2012, p. 50, grifos do autor).

Na narrativa em análise, não faltam exemplos de como a personagem feminina comporta diversos desses elementos conceituais apresentados por Bourdieu, seja no tocante à forma como essa “dominação simbólica” recai sobre a personagem, seja na maneira como seus efeitos se harmonizam com a identidade da jovem. Um aspecto que se destaca nesse contexto é a naturalização da subserviência feminina que, atrelada ao fator étnico e social, passa a ser exercida pelas vias do sentimento. Por exemplo, fica claro, desde o início, quando se conheceram, que a moça ofereceria total consentimento às investidas do padre, se ele assim o desejasse, pois não escondia a imensa admiração que nutria por aquele jovem distinto e ao mesmo tempo tão destemido, que insistia em evangelizar os “selvagens” Mundurucus.

O arrebatamento da jovem pela imagem que o padre representava aumentava a cada dia, e ela o elevava acima de qualquer ser humano. Apesar de não compreender o sentido para tamanha dedicação a uma causa que lhe parecia tão inútil, desnecessária, seu instinto feminino a advertia de que aquele rapaz trazia em seu íntimo uma forte agitação, uma luta íntima intraduzível:

A voz, a estatura, o trajar, os hábitos de asseio e de elegância, uma graça e distinção que de balde se procuraria nos raros visitantes do sítio Sapucaia, unindo-se ao prestígio da batina, atuavam de tal forma sobre a neta de João Pimenta que ela se sentia acanhada e trêmula diante daquele moço que lhe parecia não um homem, nem um padre, mas um ente superior. A sua jovem imaginação de matutinha de quinze anos

não estava longe de o supor um Anjo do Senhor, desses de que lhe falava a mãe, nas longas narrativas ao pôr-do-sol, à beira do igarapé, e que vêm ao mundo disfarçados para experimentarem a virtude dos homens. (SOUSA, 1992, p. 178).

Todo esse encantamento que o padre exercia sobre a jovem, como esclarece Del Priore (1993), está atrelado ao vasto conhecimento e ao poder da retórica exercidos pelos padres, que despertavam grande fascinação sobre as moças, e isso muitas vezes servia como artifícios para seduzi-las: “O padre tinha a seu favor o fascínio da fala, do sermão e do púlpito, dons valiosos numa sociedade em que o oral se sobrepõe ao escrito. Soma-se a isto a sedução da intimidade de anjos e santos, pois que o padre é o mediador entre o mundo terreno e o celestial”. (DEL PRIORE, 1993, p. 41)

Por outro lado, a imposição de regras e prescrições de castigos com a finalidade de coibir a corrupção dos clérigos sempre geraram conflitos e tensões devido à forma como os portugueses conduziram a colonização no Brasil. E no caso da realidade amazônica que, segundo Costa (2005), devido a questões étnicas assumiu uma certa especificidade, a Igreja precisou somar mais esforços para reafirmar seu moralismo religioso como forma de controle, sobretudo em relação ao sexo. Porém, todo o empenho empregado não foi suficiente para conter os “desmandos morais” provocados pela abstinência dos religiosos que, esquecendo a pretensa salvação eterna, deixavam-se conduzir pelos caminhos da clandestinidade e do amor proibido, em busca da satisfação carnal.

Como já se poderia supor antecipadamente, com o padre Antônio de Moraes não haveria de ser diferente. A recusa inicial em se sujeitar às forças naturais e ao instinto humano e do meio aos poucos ia derrotando sua resistência, e não demorou muito para ele reconhecer que um sentimento estranho crescia e se apoderava dele:

Um profundo terror, filho da desconfiança das próprias forças, começava a encher-lhe o coração, dando-lhe o antegosto das torturas que o aguardavam naquela casinha rústica e agradável, e que juntas às cruciantes dores já sofridas no silêncio do seu modesto quarto, iam talvez despenhá-lo no abismo da depravação e do pecado. Porque agora que a iminência do perigo o assoberbava, que, ante a cumplicidade criminosa da sorte, a sua coragem desmaiava, padre Antônio de Moraes, o casto, o puro, o severo vigário de Silves, o ardente missionário da Mundurucânia era obrigado, num sério exame de consciência, sondando o fundo do seu coração de padre, a confessar, corroído de vergonha e de nojo, que estava louco e cinicamente apaixonado pela neta de João Pimenta, por aquela mameluca que padre João da Mata escondera nos sertões de Guaranatuba, e cuja primeira vista lhe fizera impressão tão desagradável. (SOUSA, 1992, p. 180).

A presença da jovem de cintura fina e dentes brancos despertou sentimentos contraditórios que obscureciam sua razão e, sozinho no pequeno quarto, rememorava as noites

tristes de reclusão no Seminário, as longas vigílias, os jejuns e penitências. O corpo parecia se consumir em desejos viris; a castidade contida se desequilibrava em desvarios que tomavam conta do corpo e da mente do padre, “[...] prometendo-lhe gozos supremos e inesgotáveis delícias, um mundo desconhecido de prazeres inexcedíveis no delírio da sua carne jovem e vigorosa” (SOUSA, 1992, p. 182). Tamanho sacrifício estava acima de suas forças, que já não conseguiam mais resistir àquela luta travada pelo espírito contra a própria carne. Sucumbiu.

A quebra do voto de castidade pelo padre Antônio de Moraes ratifica a tese determinista defendida pelo autor de que as forças humanas, influenciadas pelo meio, são mais fortes que as regras impostas socialmente. Nesse contexto, a sexualidade é o agente crucial que direciona as ações desse personagem para o desfecho da narrativa, apontando mais uma vez a razão de ser da obra:

A sua natureza ardente e apaixonada, extremamente sensual. Mal contida até então pela disciplina do Seminário e pelo ascetismo que dera a crença na sua predestinação, quisera saciar-se do gozo por muito tempo desejado, e sempre impedido. Não seria filho de Pedro Ribeiro, o devasso fazendeiro do Igarapé-mirin, se o seu cérebro não fosse dominado por instintos egoísticos, que a privação de prazeres açulava e que a educação superficial não soubera subjugar. (SOUSA, 1992, p. 189).

A moralidade relativa assumida pelos dois padres, João da Mata e Antônio de Moraes, sustenta-se no prestígio e na proteção que a religião lhes confere, pois, de acordo com o próprio Antônio de Moraes, “O arrependimento lavava todas as culpas!” (SOUSA, 1992, p. 185). O ambiente exerce papel de coadjuvante nesta empreitada, pois ao mesmo tempo em que atua como determinante das ações das personagens, no caso os dois padres, o isolamento circunstancial proporcionado pela imensa floresta e rios também serve para encobrir suas faltas e assim poderem continuar agindo de acordo com suas próprias conveniências, pois, como bem assevera o jovem padre, o falecido colega provavelmente vivera “[...] com a Benedita da mesma maneira que ele estava vivendo com a Clarinha” (SOUSA, 1992, p. 200).

Ao declarar que “A mameluca era bela, admirável, provocadora, a empresa fácil, não exigia o mínimo esforço” (SOUSA, 1992, p. 202), padre Antônio de Moraes mais uma vez confirma os privilégios que desfruta por ser homem, ser branco e ocupar uma função de destaque junto à sociedade local, e isso consequentemente ratifica o papel de “dominador” que ocupa no âmbito das relações sociais e de gênero. Em contrapartida, o lugar de “dominado” destinado à mulher se naturaliza em Clarinha, que vivencia a discriminação e a marginalização feminina sob diferentes perspectivas, seja no âmbito social, cultural e/ou étnico-racial:

Em outras circunstâncias, colocado em meio diverso, talvez que padre Antônio de Moraes viesse a ser um santo, no sentido puramente católico da palavra, talvez que viesse a realizar a aspiração de sua mocidade, deslumbrando o mundo com o fulgor das suas virtudes ascéticas e dos seus sacrifícios inauditos. Mas nos sertões do Amazonas, numa sociedade quase rudimentar, sem moral, sem educação... vivendo no meio da mais completa liberdade de costumes, sem a coação da opinião pública, sem a disciplina duma autoridade espiritual fortemente constituída... sem os estímulos e sem apoio... devia cair na regra geral dos seus colegas de sacerdócio, sob a influência enervante e corruptora do isolamento, e entregara-se ao vício e à depravação, perdendo o senso moral e rebaixando-se ao nível dos indivíduos que fora chamado a dirigir. (SOUSA, 1992, p. 198).

Para Pierre Bourdieu (2004), a aliança da Igreja com a classe dominante, em detrimento dos oprimidos, é exercida de diferentes formas por meio da atuação dos sacerdotes, que produzem sentidos orientadores da configuração social de acordo com seus interesses. Em “Gênese e estrutura do campo religioso” (2004), ao analisar as estruturas de poder entre a Igreja e a sociedade, Bourdieu esclarece que a religião é constituída por um sistema simbólico com diversas funções sociais, dentre elas, a legitimação das divisões sociais em grupos ou classes antagônicas organizadas. Essa cisão entre sacerdotes e leigos, segundo o autor, produz hierarquias sobre os indivíduos a partir de uma lógica peculiar de inclusão e exclusão, em que as diferenças são legitimadas a partir de uma ideologia religiosa.

A relação de poder entre dominador e dominados, apresentada por Bourdieu, é muito explícita no tocante à relação de gênero no interior do romance sousariano, especialmente quando o padre decide voltar para Silves e retomar seu posto religioso. Embora não achasse justo sacrificar um futuro promissor por uma simples mameluca, um sentimento possessivo o impedia de deixá-la naquele fim de mundo, à mercê de um tapuío qualquer que a tomasse para mulher, ou mesmo algum regatão atrevido que a quisesse recrutar para a dupla finalidade de amante e criada.

Um sentimento de profundo egoísmo e possessividade não lhe permitia admitir um destino assim para a única mulher que o amara de verdade, pois da “[...] infância recordava apenas as carícias raras e tímidas da mãe desmoralizada pelas amásias do marido, e da adolescência e virilidade só tinha a aridez e o austero isolamento da sua vida de padre católico” (SOUSA, 1992, p. 182). É visível a forma como a hereditariedade e o meio são expostos pelo padre como marcas atenuantes na sua personalidade e agora não conseguia ser indiferente àquela voz terna que meigamente implorava: “Levas-me contigo, sim?” (SOUSA, 1992, p. 207).

A conduta da moça pode até causar um certo estranhamento, ou repulsa, por ela afirmar ingenuamente que não compreendia o motivo de tanta precaução “do senhor padre” em querer

esconder dos seus paroquianos a relação que existia entre os dois, sendo ela uma moça solteira, livre e que se entregara àquele relacionamento sem qualquer reserva:

[...] sem pensamento oculto ou interesseiro, sabendo perfeitamente que dava o que tinha de mais precioso, entregando vida, alma e coração àquele belo padre melancólico que a fazia sonhar com Anjos do Senhor. Agora que tudo estava consumado, que lhe importava que todos soubessem? Não sentia vergonha alguma da sua falta, julgava-a muito natural, e qualquer moça, colocada nas suas circunstâncias, faria a mesma coisa. O seu espírito, elevado pela educação que lhe dera o padrinho acima da sua condição social, não podia simpatizar com os da sua classe, e aspirava a relações mais cultas e finas. (SOUSA, 1992, p.117).

E não era só isso: ela também tinha suas aspirações pessoais e, em função delas,

[...] escolhera para amante o homem mais distinto que encontrara até o momento em que o coração falou. Se esse homem não podia ser seu marido, que importava isso? A sua avó só se casara depois de ter tido a Benedita. Esta não casara nunca, e de seus amores com padre João da Mata nascera a Clarinha, pelo menos, ela assim o supunha agora. Que havia de admirar que Clarinha seguisse o exemplo da mãe e da avó? (SOUSA, 1992, p. 217)

Por mais que esse tipo de naturalização da condição submissa da mulher, que recai sobre a personagem, possa parecer absurda, ela encontra-se atrelada aos mesmos princípios regularizadores apresentados pelo jovem padre: a hereditariedade e o meio. Prova disso é que o velho João Pimenta em momento algum demonstrou qualquer surpresa ao perceber que “a sina” da filha agora se repetia na neta e, indiferente aos arranjos que aconteciam no interior da casa, prosseguia com sua rotina diária, ocupado com a pesca, a caça e o trabalho na roça. Já o irmão, não só ficou feliz como também vaidoso quando a moça “[...] o certificou de que o senhor padre a queria levar consigo para lhe lavar a roupa e tomar conta da casa” (SOUSA, 1992, p. 209). Felisberto não escondia o apreço que sentia pela nova posição da irmã, “[...] como se para o neto do tuxaua a maior ventura e maior glória fosse ter um sobrinho que nascesse da Igreja, como o dava claramente a entender” (SOUSA, 1992, p. 186). A atitude dos dois homens, João Pimenta e Felisberto, nos papéis de tutores da jovem, confirma estarem totalmente integrados aos princípios reguladores daquela sociedade.

A depender do padre Antônio de Moraes, tudo se arranjará a contento: a princípio a Clarinha ficaria hospedada no sítio da velha tapuia Gertrudes, localizado próximo ao porto de Tucunduva, até que ele conseguisse um local mais apropriado para ela, “[...] longe das vistas do Chico Fidêncio e dos falatórios invejosos do beatério” (SOUSA, 1992, p. 216); já o Felisberto ficaria no Paraná-mirin, para assegurar que seu segredo não fosse revelado. O velho João Pimenta iria acompanhá-lo até Silves, pois não oferecia nenhum perigo: “[...] era como se fosse mudo. O passado ficaria sepultado para sempre no esquecimento.” (SOUSA, 1992, p.

219). E assim o padre Antônio de Moraes poderia retomar tranquilamente seus deveres paroquiais, pois a batina, além de lhe proporcionar altivez ao corpo, também elevava seu espírito acima das vulgaridades, fazendo-o sentir-se confiante “[...] e apto para vencer todos os embaraços que se lhe pusessem diante” (SOUSA, 1992, p. 210).

Esse tipo de estereotipação e preconceito étnico como forma utilizada para justificar a exploração de mão de obra, segundo Homi K. Bhabha (2013), é recorrente nos processos de construção das sociedades, em que o elemento diferente, o outro, é subestimado e empurrado para a margem. E isso se consolida na crença de que a mulher indígena, mestiça, ou descendente de outra raça ou cultura diferente da classe dominante, é um ser inferior, flexível, maleável. Essa prática, que se conceitua como instrumento de estereotipação e desqualificação da mulher ao longo dos processos de formação da sociedade e da economia, como esclarece Bhabha, encontra antecedentes ao longo da história.

Essa ocorrência pode ser verificada na narrativa sousariana, inclusive, associando à exploração do serviço doméstico com a exploração sexual, como fica bastante claro no “arranjo” arquitetado pelo padre para manter a jovem Clarinha presa ao seu domínio. E a mulher que se submete a isso ainda tem por obrigação ser fiel e grata ao seu carcereiro. É marcante, nesse contexto, a condição discriminatória da mulher que se envolvia com sacerdotes, pois, segundo Edlene Oliveira da Silva (2008, p. 65), para o homem não havia grandes consequências, “[...] era só um padre que tinha uma concubina”, ao contrário da mulher, que era relegada a uma condição infame, próxima ou pior que a da prostituta: “[...] era percebida como um ser sedutor e traiçoeiro, responsável pelo desvirtuamento do clérigo”.

Esse tipo de relação em que a mulher aparentemente triunfa sobre a prudência masculina, de acordo com Beauvoir (1980, p. 235), entretém o homem que, “Nas trevas da noite, o homem convida a mulher ao pecado, mas em pleno dia repudia o pecado e a pecadora. E as mulheres, elas próprias pecadoras no mistério do leito, com muito mais paixão ainda rendem culto público à virtude”. Beauvoir (1980, p. 234) acrescenta, ainda, que as representações em que a mulher ao mesmo tempo “[...] seja sua e que lhe permaneça estranha, deseja-a escrava e feiticeira a um tempo” consiste em uma duplicidade de desejos masculinos, sendo que o primeiro ele demonstra publicamente; já o outro, “[...] é uma reivindicação sorrateira que dissimula no segredo de seu coração e de sua carne” (BEAUVOIR, 1980, p. 234).

Essa necessidade hegemônica constante de obrigar a mulher a representar exatamente o papel que lhe atribui a sociedade, segundo Beauvoir, é recorrente na literatura e corresponde também ao desejo individualista do homem. Isso confirma que, se os papéis são definidos por normas estabelecidas socialmente, eles também organizam e distinguem funções para cada

sexo, impondo diferentes significados à forma de atuação de cada um. Assim, é possível constatar que as imagens e sentidos que derivam dessa representação atravessam o corpo da mulher indígena, situando-o como *locus* de opressão, disputa e transgressão. Se, por um lado, o europeu ocupa, nessa representação, o espaço da civilização, por outro, de acordo com Almeida (2012), a mulher é entrevista como o Outro que, opondo-se à civilização, aproxima-se da natureza. Seu corpo é comparado à conquista da nova terra desnuda, “[...] que aparece como objeto de desejo do conquistador, cuja mão sela não apenas a posse, mas também a conquista e penetração da exótica terra” (ALMEIDA, 2012, p. 95).

A maioria desses estereótipos que se perpetuaram na literatura e na historiografia brasileira pode ser percebida a partir do modo como as mulheres/personagens são descritas/representadas (jovens, indefesas, disponíveis, velhas, asquerosas), como a *decana*, *Simá*, Clarinha. Segundo Saffioti (1987), o estereótipo funciona como um mecanismo de coação responsável por estabelecer que os padrões de conduta social destinados para o homem e para a mulher sejam mantidos sem questionamentos:

Os homens devem vestir a máscara do *macho*, da mesma forma que as mulheres devem vestir a máscara das submissas. O uso das máscaras significa a repressão de todos os desejos que caminharão em outra direção. Não obstante, a sociedade atinge alto grau de êxito. Neste processo repressivo, que modela homens e mulheres para relações assimétricas, desiguais, de dominador e dominada. (SAFFIOTI, 1987, p. 40).

O discurso colonial, segundo Bhabha (2013), é construído dentro de uma relação saber/poder, em que “saber o outro” subentende a possibilidade de reproduzir uma representação do outro, sendo esta uma das principais estratégias de fixidez do discurso eurocêntrico, pois exalta os valores europeus responsáveis pela ideologia que atravessa gerações, estereotipando mulheres, negros, indígenas e outras minorias, como indivíduos inferiores, predispostos à subalternidade. Embora a epígrafe do sociólogo Gilberto Freyre (2004), na abertura deste capítulo, pareça exagerada, ela adquire sentido ao longo da análise das personagens femininas, cujo estereótipo se cristaliza sobre a imagem da mulher nativa no processo de miscigenação do povo brasileiro durante (e após) o período colonial, como mais uma das estratégias utilizadas para justificar os abusos e violências que incidem sobre essa mulher, cuja reificação é encenada repetidamente no contexto político e sociocultural imposto pelo homem branco aos povos da Amazônia.

**CAPÍTULO 3: CICLO DA BORRACHA:
CENTRALIDADE FÁLICA X APAGAMENTO FEMININO**

Árvore ferida

*Ante a constelação do céu florindo em lume
Temos, ó árvore, o mesmo ideal e a mesma sina...
Sangrou-me o peito inerme a sensação divina,
como a acha te sangrou em golpe negrume.*

*Dando esmola ao faminto e consola à ruína
Subimos em bondade, ardemos em perfume...
Bendita a dor criadora, o perfume gume,
Que em mim produz o verso e em ti produz a resina...*

*Ninguém virá curar-te! Apenas os ramalhos
Ensinarão à flor a música dos galhos
E ensinarão ao galho as lutas das raízes.*

*Ninguém virá curar-me! Os meus versos apenas
Serão o bálsamo feito de minhas próprias penas,
Sob ronda de dor dos dramas infelizes.*

(Álvaro Maia (1958))

O advento da borracha, compreendido entre o final do século XIX e início do século XX, foi de grande relevo para a história política, social e econômica da Amazônia brasileira, que passou a ocupar lugar de destaque na modernização industrial ao fornecer matéria-prima à indústria automobilística. Como informa Chaves e César (2019, p. 147), “Com a invenção do pneumático em 1888, com o surgimento do automóvel em 1895 e com o aumento do uso da bicicleta como meio de transporte, cresceu também a demanda por borracha para fabricação desses materiais no mercado mundial, o que trouxe impactos diretos sobre a Amazônia”.

A exploração da goma elástica nos seringais da Amazônia, que ficou conhecido como “ciclo gomífero na Amazônia”, mais uma vez confirma o conceito expresso pelo crítico literário Jorge Tufic (1982), de que a produção literária de expressão amazônica por muito tempo esteve ligada aos processos evolutivos de desenvolvimento político e econômico da região. A exploração da *hévea brasiliensis* repercutiu fortemente sobre o desenvolvimento cultural e artístico na região, ao atrair intelectuais de diversas partes do Brasil e do exterior, que vieram para a região nessa época atraídos por diferentes motivos: residir, trabalhar ou para estudar/pesquisar:

Afinal, é a borracha que dará forma e conteúdo à literatura amazonense, modificando os costumes legados pelo sedentarismo cacaualista, pelo sistema econômico constituído à base das drogas do sertão. E com a borracha, com esse poder catalizador representado pelo vegetal da fortuna, veio também a mudança da organização e econômica, cada vez mais subordinada às exigências de produção da goma elástica [...] (TUFIC, 1982, p. 19).

Os dramas vividos no interior dos seringais, sob o olhar crítico de denúncia do sistema escravista a que os trabalhadores eram submetidos no interior da floresta, passaram a ocupar as páginas ficcionais durante esse momento histórico que o Norte do Brasil vivenciava. Com base no modelo de organização da produção, a imagem clássica do seringal na literatura, segundo Chaves e César (2019), ficou associada a atrocidades e violências cometidas por seringalistas contra seringueiros:

Em função dos altos preços, predominavam regras voltadas para viabilizar o aumento constante da produção a custos sempre mais baixos, como o endividamento prévio, a preferência por trabalhadores solteiros, a proibição de roçados, o incentivo ao consumo de supérfluos. Para controlar os meios de comercialização, era proibida a presença de regatões (comerciantes autônomos dos rios amazônicos) e exigida exclusividade dos seringueiros em relação ao patrão que os aviava, tanto na compra de bens de consumo quanto na venda da borracha. O descumprimento destas regras implicava em punições severas aos seringueiros, inclusive violência física. (CHAVES; CÉSAR, 2019, p. 148).

Nessa época, nomeado pelo Governo Brasileiro como Membro da Comissão mista brasileira-peruana de reconhecimento do Alto Purus, Euclides da Cunha esteve na região a trabalho, cujo objetivo era a demarcação de limites entre o Brasil e o Peru. Ao percorrer a região do rio Purus, durante o trabalho de mapeamento e demarcação das terras, Cunha testemunhou esse sistema de agenciamento a que os seringueiros e caucheiros brasileiros e bolivianos eram submetidos e, a partir dessa experiência, escreveu um ensaio crítico que só foi publicado postumamente⁴⁷. Na obra, o autor denuncia o sistema governamental brasileiro que, segundo ele, para se livrar de um problema social que invadia algumas cidades brasileiras naquele momento, deportava para os seringais da Amazônia milhares de homens vitimados pela seca e pela fome que assolava o sertão nordestino:

Quando as grandes secas de 1879-1880, 1890, 1900-1901 flamejavam sobre os sertões adustos, e as cidades do litoral se enchiam em poucas semanas de uma população adventícia, de famintos assombrosos, devorados das febres e das bexigas – a preocupação exclusiva dos poderes públicos consistia no libertá-las quanto antes daquelas invasões de bárbaros moribundos que infestavam o Brasil. Abarrotavam-se, às carreiras, os vapores, com aqueles fardos agitantes consignados à morte. Mandavam-nos para a Amazônia – vastíssima, despovoada, quase ignota – o que equivalia a expatriá-los dentro da própria pátria. A multidão martirizada, perdidos todos os direitos, rotos os laços da família, que se fracionava no tumulto dos embarques acelerados [...]. (CUNHA, 1999, p. 33).

Vulneráveis, os trabalhadores agenciados, segundo Cunha, partiam de encontro à própria sorte, sem nenhuma assistência do governo, “Nunca, até os nossos dias, a acompanhou [a população de nordestinos tangidos pela seca] um só agente oficial, ou um médico. Os banidos levavam a missão dolorosíssima e única de desaparecerem... [...] E não desapareceram” (CUNHA, 1999, p. 34).

Costa (2005) explica que o recrutamento da mão de obra para os seringais da Amazônia inicialmente foi predominantemente masculino:

Acrescenta-se ao fato que a região vista durante muito tempo no imaginário dos viajantes, colonos, cronistas e imigrantes, como terra de aventura, “do maravilhoso” (entendido aqui no sentido do belo, mas também horrendo, terrível, perigoso), terra da promessa, da descoberta, motivou os homens a virem sós, esperando um dia voltar ou trazer suas famílias; projeto na maior parte das vezes não concretizado face às condições de super exploração do trabalho da mão-de-obra migrante, na fase da borracha. (COSTA, 2005, p. 96).

⁴⁷ Nesta pesquisa, utilizo a edição da obra *À margem da história* publicada em 1999, pela Martins Fontes.

Na obra *Romanceiro da batalha da borracha* (1992), Samuel Benchimol afirma que o seringueiro em momento algum assimilou a Amazônia como sua pátria, apenas como uma terra para ganhar dinheiro e voltar, por isso não havia a necessidade de trazer sua mulher que, por natureza, é vista como um elemento fixador por excelência:

O homem sozinho tem liberdade para ir e vir, fazer e desfazer. Acompanhado de sua mulher e filhos isso não acontece. Deixa de ser um elemento solto e independente, como requer a própria psicologia-trampolim do homem pioneiro. Passa a ter “obrigação” e responsabilidade, de forma que perde com isso muito de sua coragem e de sua audácia face aos azares e imprevistos. (BENCHIMOL, 1992, p. 51).

Logo que chegavam aos seringais, os trabalhadores eram agenciados pelos seringalistas, donos dos seringais, que os exploravam de todas as formas. Desde o dia em que era recrutado em sua terra, o seringueiro já principia a dever. Devia a passagem de barco até o Pará, que se somava à passagem de um gaiola qualquer até o seringal de destino, mais os utensílios de trabalho, incluindo um terçado, um rifle, alimentos. Para Euclides da Cunha (1999, p. 36), essa era a mais criminosa organização a que os trabalhadores eram submetidos, pois “[...] o seringueiro realiza uma tremenda anomalia: é o homem que trabalha para escravizar-se”.

Quando seguia em direção à barraca que lhe era designada no centro da mata, esse trabalhador levava consigo a dívida contraída, que lhe custaria um ano ou mais de trabalho forçado para quitar. Isso contando que as condições lhe fossem sempre favoráveis para uma boa extração e, principalmente, que não adoecesse para contrair ainda mais despesas:

[...] a bagagem e víveres, rigorosamente marcada, que lhe bastem para três meses: 3 paneiros de farinha-d’água, 1 saco de feijão, outro, pequeno, de sal, 20 quilos de arroz, 30 de charque, 21 de café, 30 de açúcar, 6 latas de banha, 8 libras de fumo e 20 gramas de quinino. Tudo isso lhe custa cerca de 750\$000. Ainda não deu um talho de machadinha, ainda é um *brabo* canhestro, de quem chasqueia o *manso* experimentado, e já tem o compromisso sério de 2:090\$000” (CUNHA, 1999, p. 13, grifos do autor).

Além das doenças e dos ataques de animais e insetos, no centro da mata, os seringueiros também estavam expostos aos ataques dos indígenas, que tentavam de todas as formas impedir a invasão de suas terras. Para combatê-los, ou mesmo afastá-los, juntos, seringalistas e seringueiros organizavam as chamadas “correrias”, com a finalidade de apossar das terras indígenas. Chaves e César (2019) classificam essas “correrias” como “dinâmica de violência” e confirmam que nesse processo muitos indígenas eram mortos, outros eram recrutados para trabalharem na extração da borracha, recebendo tratamento ainda pior que os migrantes. Mulheres eram capturadas e estupradas e, segundo as autoras,

Esse termo “correrias” nada mais é do que um eufemismo para nomear a organização de genocídios com fins fundiários e sistematizar a cultura do estupro das mulheres indígenas. Neste momento não havia diferenciação de classe, todos se uniam enquanto homens para matar indígenas e estuprar mulheres. (CHAVES; CESAR, 2019, p. 104).

Algumas mulheres indígenas eram capturadas e, depois de “amansadas”, passavam a viver como escravas domésticas nos barracões, ou como companheiras de algum seringueiro:

Os homens indígenas sofreram os mais diversos tipos de violência, sendo mortos e escravizados, enquanto as mulheres indígenas estavam sujeitas a essas agressões e, também, a estupros, que eram corriqueiros. A miscigenação na Amazônia ocorreu mediante violência. O povo amazônico, miscigenado, nasceu do estupro, como em todo território nacional. (CHAVES; CESAR, 2019, p. 144).

Costa (2005, p. 97) acrescenta que, por esse motivo, “[...] os índios sempre se mantiveram arredios em relação aos seringueiros, temendo que lhe tomassem as mulheres. E nesses casos a vingança ao infrator era mortal”. Esse fato acirrava a rivalidade entre ambos, e isso dificultava a formação de famílias regulares entre o seringueiro e a mulher indígena.

Os seringueiros também eram proibidos de cultivar pequenas plantações de subsistência ao redor da barraca, sob a alegação de que isso iria desviar o trabalhador da atividade principal, que era a extração do látex. Mas, na verdade, esse impedimento subentende dois sentidos: o primeiro é que o seringueiro só poderia adquirir alimentos no barracão e, como sabemos, é muito comum a mulher utilizar a área em torno da casa para a plantação de pequenas hortas, pomar e a criação de animais domésticos, atividades essas baseadas na sustentabilidade familiar. E isso era contrário aos interesses econômicos do patrão, que queria o seringueiro totalmente atrelado ao sistema de aviamento do barracão, que

[...] possibilitava ao seringalista, pelos preços escorchantes das mercadorias oferecidas ao seringueiro, criar um sistema de dependência econômica empregado-patrão, mantendo o seringueiro “atado” ao seringal. Tal sistema expressa a economia de escambo que até o século XX, prevaleceu nos seringais, e ao mesmo tempo impossibilitava ao seringueiro buscar alternativas de produção. (COSTA, 2005, p. 68).

O outro sentido subentendido nessa proibição diz respeito às relações de gênero, pois essa proibição excluía a mulher de qualquer função produtiva naquele contexto, tornando-a um ser inativo, dependente, um “entrave”, que só acarretaria mais despesas para o trabalhador. Sobre essa questão, Maria Emília L. Pacheco (1997) recorre ao pensamento ecofeminista para explicar que as construções ideológicas relacionadas à divisão sexual, quando aplicadas à divisão de trabalho, de produção e de poder, recaem sobre a realidade material das mulheres de diferentes classes e raças. O sistema colonialista de produção, atrelado às perspectivas de

gênero, segundo a autora, justifica a exclusão das mulheres do papel de protagonista na agricultura familiar, por se tratar de uma atividade que não traria nenhum retorno comercial, por isso não era incentivada, aliás, era proibida. Acredito que as considerações aqui apresentadas fornecem subsídio para o estudo de diferentes aspectos intrínsecos na produção ficcional concernentes a esse período histórico na Amazônia.

3.1 Mulher e natureza: dominação e exploração interconectadas no *Inferno Verde*

[...] o corpo feminino simboliza metaforicamente a terra conquistada.

Sandra Regina Goulart Almeida (2007)

Cristiane Lasmar (1999) afirma que o debate em torno da escassez feminina nas sociedades humanas encontra-se estreitamente ligado à noção de dominação masculina, que suscita o debate em torno da problemática da mulher como um valor ou bem. Segundo Lasmar (1999), muitos etnólogos americanistas assimilam a escassez de mulheres como um artefato cultural, que se associa às relações de prestígio e sexualidade do ponto de vista masculino e acaba por promover a competição entre homens, além de incentivar incursões para a captura de mulheres pertencentes a outros grupos.

Considerado por alguns críticos literários como ícone das narrativas de violência praticada contra a mulher, motivada por disputa entre homens, no interior dos seringais da Amazônia, o conto intitulado “Maibi”, presente na obra *Inferno Verde* (1908)⁴⁸, de autoria do escritor Alberto Rangel, é referência inicial para discutir essa temática. Na concepção do seringalista, o seringueiro solitário, sem família, poderia produzir mais, por isso a maioria dos nordestinos migravam sozinhos para o interior dos seringais e, uma vez agenciados pelos seringalistas, estes só permitiriam o privilégio da companhia feminina àqueles que possuíssem saldo.

Mesmo assim, o seringueiro a quem tivesse sido concedido o direito de ter uma companheira, a partir do momento que não conseguisse mais manter o nível de produção estipulado pelo patrão, teria que abrir mão da companheira, que seria repassada a outro trabalhador com saldo. É justamente esse tipo de negociação entre patrão e empregado que dá início à narrativa do conto “Maibi”, no momento em que o dono do seringal Soledade, o tenente Marciano, obriga o seringueiro Sabino a transferir a companheira Maibi para outro seringueiro,

⁴⁸ Nesta pesquisa utilizo a 6ª edição, publicada em 2008, pela Editora Valer.

o Sérgio, que a partir daquele momento assumiria a responsabilidade em quitar a dívida contraída por Sabino. O acerto de contas entre patrão e empregado se resume em um diálogo curto, no balcão do armazém:

- Então, o negócio está feito... estamos entendidos. Você nada me deve e deixa a Maibi com o Sérgio.

- Sim senhor, respondeu o escanzelado, retendo um suspiro. (RANGEL, 2008, p. 121).

Os relacionamentos entre homem e mulher sempre estiveram cercados de questões críticas, dotadas de regras, prescrições e permissões continuamente redefinidas historicamente e de acordo com os mais diferentes contextos, em que a imagística cultural de gênero conceitua o homem como o dominador, colocando a mulher na posição de objeto manipulável. E, ao que tudo indica, esse tipo de “arranjo comercial”, em que a mulher é posta como moeda de troca, era prática comum nos seringais.

No entanto, apesar da concorrência, a companhia feminina poderia acarretar ainda mais endividamento para o seringueiro com baixo nível de produção, como no caso do Sabino, pois seria mais uma pessoa a consumir e, conseqüentemente, aumentaria ainda mais a sua dívida no barracão. Assim, a partir da negociação consumada, Sabino, de certa forma, sentiu-se livre de “um problema”: “[...] um enguiço núbil, tentação que chegara para atrapalhar a vida, pois, se tivesse vindo sozinho, nessa época, labutar no alto, na seringa, estaria certamente a essas horas no seu querido Ceará.” (RANGEL, 2008, p. 123).

Embora no primeiro momento Sabino tenha demonstrado um aparente conformismo com o acerto, pois se livrara de um “peso” que o impedia de produzir mais, a ausência da companheira, em cuja companhia “mais doce lhe correria a existência” (RANGEL, 2008, p. 123), passou a lhe causar grande sofrimento. A dor da separação e o isolamento na mata faziam crescer nele uma mistura de sentimentos que o inquietavam só de imaginar que “As carícias ardentes da moça iriam agora aplicar-se em outro... Nos braços de outro ela se arrebataria em juras e suspiros...” (RANGEL, 2008, p. 123).

Ao assumir Maibi, Sérgio passou a ocupar uma posição superior à de Sabino, pois possuía condições econômicas para manter uma mulher, além de poder desfrutar do prazer que uma companhia feminina poderia lhe proporcionar. Esse fato lhe conferia um certo prestígio diante dos demais seringueiros, pois, como informam Chaves e César (2019, p. 149):

Na cultura do seringal as mulheres não passavam de uma mercadoria de luxo, podiam ser traficadas, vendidas, encomendadas, pegas nas matas se fossem indígenas, ou

roubadas. No seringal, ser mulher era pertencer a um homem. Era obedecer. Era não poder traçar os rumos de sua própria história.

O desfecho da “negociação” entre Sabino e Sérgio não poderia ser mais trágico. Movido pelo ciúme e revolta, o afrontado seringueiro executa um plano de vingança marcado por requintes de violência e crueldade, que inicia com o sequestro da cabocla e finaliza com sua morte trágica: totalmente despida, Maibi é amarrada a uma seringueira à maneira de uma pessoa crucificada. Seu corpo é cortado no mesmo molde que se cortava a seringueira para extrair o látex e onde também foram cravadas uma dúzia de tigelas: “Devia o sangue da mulher enchê-las e por elas transbordar, regando as raízes do poste vivo que sustinha a morta. Nos recipientes o leite estava coalhado – um cernambi vermelho...” (RANGEL, 2008, p. 131).

Na conclusão da narrativa, o potencial feminino de gerar leite e amamentar como todos os mamíferos é revestido de simbologia para o crime hediondo. O corpo da cabocla imolado à árvore é uma simbiose da extração da seiva vegetal; seu martírio é comparado à exploração da terra pela indústria que a consome:

O martírio de Maibi, com a sua vida a escoar-se nas tigelinhas do seringueiro, seria ainda assim bem menos que o do Amazonas, oferecendo-se em pasto de uma indústria que o esgota. A vingança do seringueiro, com intenção diversas, esculpira a imagem imponente e flagrante de sua sacrificadora exploração. Havia uma auréola de oblação nesse cadáver, que se diria representar, em miniatura, um crime maior, não cometido pelo Amor, em coração desvairado, mas pela Ambição coletiva de milhares d’almas endoidecidas na cobiça universal. (RANGEL, 2008, p. 131).

O desenvolvimento da sociedade, segundo Maximiliano Torres (2009), gera um processo de violência contra a mulher e o meio ambiente, tendo suas raízes nas concepções patriarcais de dominação e centralização do poder, por isso precisamos questionar a difícil condição da mulher, sempre atrelada à condição masculina. Os atos de crueldade, barbárie e brutalidade do homem revelam o descaso contra o ser feminino, considerado apenas uma peça reificada no contexto social e econômico da borracha. Sua aproximação com a natureza, segundo Maximiliano Torres, faz refletir sobre os questionamentos e propostas revistos pelo ecofeminismo que, a partir da década de 1990, passou a relacionar a exploração da natureza à opressão das mulheres nas sociedades patriarcais.

Na opinião de Fritjof Capra (1996, p. 27):

Os ecofeministas veem a dominação patriarcal de mulheres por homens como o protótipo de todas as formas de dominação e exploração: hierárquica, militarista, capitalista e industrialista. Eles mostram que a exploração da natureza, em particular, tem marchado de mãos dadas com a das mulheres, que tem sido identificadas com a

natureza através dos séculos. [...] os ecofeministas veem o conhecimento vivencial feminino como uma das fontes de uma visão ecológica da realidade.

Em consonância com esse postulado, Torres (2009, p. 165) assegura que, “[...]para compreender como acontece a opressão das mulheres e a destruição dos recursos naturais, é preciso dirigir o olhar para as relações entre os vários sistemas nos quais o poder está constituído”, pois precisamos reconhecer que as formas de dominação estão interconectadas a inúmeras formas de exploração. A partir das considerações apresentadas, Torres (2009) segue afirmando que o desenvolvimento econômico da sociedade assentado na exploração dos recursos naturais, com suas raízes sedimentadas nas concepções patriarcais de dominação e centralização do poder, gera um processo de violência contra a mulher e a natureza.

De Maibi não se ouve a voz em momento algum, nem um murmúrio, um grito, ou uma exclamação qualquer. O que se sabe a seu respeito é apenas o que o narrador expõe: era uma cunhantã bonita, de cabelos negros, andar miúdo e ligeiro, que Sabino conhecera no lago do Castanho e, a partir de então, seus carinhos adoçavam as amarguras diárias da brenha. Sua morte parece tratar-se apenas de mais um elemento para justificar o sacrifício e a exploração a que os trabalhadores eram submetidos. A respeito desse silenciamento que recai sobre o feminino, Cristina Stevens (2014, p. 185) alerta que precisamos evidenciar “[...] as vozes submersas das mulheres na construção discursiva do nosso passado histórico e literário, onde elas aparecem sob uma perspectiva que considero parcial e distorcida”. Esse silenciamento imperioso pode revelar diferentes aspectos da violência que tem acometido as mulheres ao longo da história e em diferentes partes do mundo.

Outro aspecto que necessita ser problematizado é a representação da violência contra a mulher na literatura, pois é possível comprovar uma enorme diferença de gênero na forma como ela é construída. A esse respeito, Cristina Stevens (2014) esclarece que a morte da mulher não costuma ser vista como um fato relevante, por isso as narrativas, via de regra, destinam-lhe um espaço secundário, enquanto para o homem, a morte é

[...] quase sempre uma morte gloriosa e heroica, que será perpetuada pela literatura clássica – tanto nessas obras como nos anais da história tradicional, as mulheres têm muitas vezes morte sacrificial, imposta pelas necessidades da cultura (violenta) dos homens. Para que a comunidade androcêntrica viva, muitas mulheres precisam morrer.” (STEVENS, 2014, p. 186).

O mesmo silenciamento sacrificial imposto à Maibi, que oculta uma série de significações, também recai sobre outra personagem feminina de Alberto Rangel, a Malvina, agora no conto “Um conceito de Catolé”, da mesma coletânea de *Inferno verde*. Malvina é filha

do acabrunhado viúvo João Catolé e, ao que parece, à primeira vista, trata-se de mais um cearense que veio para o Amazonas fugindo da miséria no sertão. Porém, diferente da leva de companheiros miseráveis que desembarca em Manaus já destinados aos seringais, ele se recusa a ir trabalhar na extração do látex no interior da floresta, preferindo ficar nos arredores de Manaus e pleitear um pequeno lote em um núcleo colonial.

À primeira vista, essa decisão parece ter como objetivo “salvar” a filha de um destino semelhante ao de Maibi:

Resistira, porém, o cearense singularmente à tentação da seringa. O principal embaraço à fascinação foi pensar na filhinha. Atirar-se com aquela menina lá para cima!... Ganhava-se, na verdade, mas de parelha diziam tanta coisa... Vendiam-se mulheres, moças de família eram arrebatadas, não se sabia como, e a sua Malvina daí a pouco estaria mulher... Não! (RANGEL, 2008, p. 50).

Na colônia, embora houvesse uma certa assistência administrativa do governo, que construía pontes, habitações, escolas e também fornecia medicamentos, isso não parecia suficiente para satisfazer os assentados, “[...] sempre queixosos e mal satisfeitos” (RANGEL, 2008, p. 51). No entanto, enquanto a maioria dos colonos desanimados culpava a terra de não prestar, não ser apropriada ao cultivo, Catolé demonstrava satisfação, bendizia a sorte, pois no Ceará jamais havia sido dono de um pedaço de terra e, como resultado do trabalho empenhado, no final do ano ele já se orgulhava da roça viçosa e limpa. Passados três anos, Malvina completara treze anos e era motivo de admiração do pai:

Muitas vezes o Catolé ficava cismando a olhar; o oval do rosto, os olhos gázeos e o riso eram da sua defunta mulher, porém mais resoluto e mais trabalhadora. A rapariga não tinha um minuto de seu. Cuidava da casa, da roupa, da cozinha, da criação miúda, ia para a roça, e ainda lhe sobrava o tempo para fazer renda de crivo. Que formosa era a Malvina com a almofada ao colo e nas mãos, os dedos ágeis, os bilros saltando lépidos, com o rumor de castanholas agitadas febrilmente num samba! Os catolés dos bilros estalavam doidos, mas a linha entretecia-se sabiamente por entre os alfinetes no “pique”. (RANGEL, 2008, p. 52).

Foi com contrariedade que Catolé acabou consentindo que Malvina fosse trabalhar na casa da Administração, a troco de um ordenado, além do aprendizado que a convivência com os hábitos finos dos brancos na casa-grande poderia lhe proporcionar, uma vez que viviam isolados no pequeno sítio, onde apenas a viúva Rosália e o Pedro Carapina costumavam aparecer para visitá-los. Pedro Carapina também trabalhava na sede da Administração e assim podia ficar mais próximo da moça, a quem observava diariamente nos afazeres da casa.

Tudo parecia correr bem, até aquela noite em que se ouviram tiros de rifle vindos da casa da Administração. Em seguida, a notícia de que Pedro havia ferido um empregado, matado outro, fugindo, em seguida, e arrastando consigo a Malvina. Catolé, ao saber da notícia, fora arrebatado de loucura e pranto e também se embrenhou na mata à procura dos fugitivos. Um tempo depois fora encontrado, desfigurado, parecia um morto. Reconduzido a casa, passou a ter delírios com a imagem da filha, enquanto as buscas infrutíferas continuaram por vários dias.

Ao fim de uma semana, a presença de corvos voando por cima da mata denunciou uma fúnebre suspeita: “Alguns colonos tomaram o rumo em que o bando sinistro de carneiros pairava nos ares. Lá deram, efetivamente, com os cadáveres de Pedro e de Malvina deitados lado a lado, os esqueletos desprendendo-se na papa nauseabunda. Um rifle no chão, em meio a esses restos imundos.” (RANGEL, 2008, p. 56). Os corpos foram sepultados ali mesmo, dentro da mata, que guardou “[...] o segredo daquela cena, o desvario dessas criaturas, o romance do crime, os corpos apodentados.” (RANGEL, 2008, p. 56).

Diante do crime que permaneceu indecifrável, João Catolé continuou no seu canto, acabrunhado, choroso, sem força nem coragem para cuidar da roça, ou da própria casa que se deteriorava. Tempos depois, diante da visita do amigo caçador que o cumprimentava maldizendo a improdutividade da terra, o desventurado Catolé desabafou melancolicamente: “- Ora, a terra! A terra é boa, o homem é que não presta.” (RANGEL, 2008, p. 58).

E a narrativa se conclui em seguida com a voz do narrador sintetizando que “A história do Amazonas, como a do resto do mundo, pode reter em epígrafe esse conceito sintético do infortunado Catolé” (RANGEL, 2008, p. 58). Ora, mas o conceito do Catolé, de que “a terra é boa, o homem é que não presta”, tanto pode ser interpretado como um julgamento que ele faz do desvario e da maldade do suposto assassino de sua filha, como também pode estar se culpando por ter falhado como pai, ao não ter conseguido proteger a filha do final trágico, inclusive, porque o seu nome, Catolé, também comporta uma interpretação nesse sentido, pois, para o sertanejo, “bater catolé” significa “falhar”⁴⁹.

Mas há uma outra possibilidade de interpretação que também deve ser observada, pois enquanto a morte cruel da Maibi não deixou dúvidas sobre seu assassino, o mesmo não acontece com Malvina, por dois motivos. Primeiro, não parece em momento algum haver motivos para que Pedro assassinasse a moça, uma vez que fica exposto na narrativa que o casal estava

⁴⁹ Popularmente, essa expressão “bater o catolé” é usada para indicar o falecimento de alguém, equivale a: “bateu as botas”, “esticou as canelas”; mas também pode significar o momento em que a arma de fogo falha quando é acionada a disparar o tiro.

enamorado, a própria Malvina havia confidenciado isso à senhora Rosália e, uma vez que eles haviam fugido juntos, por que Pedro a mataria?

A segunda sugestão que se pode levantar sobre o fato é decorrente do comportamento do pai da moça que, é digna de suspeita, não só pelo fato de ele ter se recusado a aventurar pelos seringais com medo de expor a filha à cobiça de outros homens, o que pode ser visto como um zelo machista, mas também porque ele nunca escondeu a admiração que nutria por ela, pois à medida que ela ia crescendo, cada vez mais ele enxergava semelhanças entre ela e a falecida esposa, e quando ele relutou em permitir que ela fosse trabalhar na casa-grande, deu a entender que ele não queria perder o monopólio total sobre a moça. Tudo isso faz ajuizar que ele poderia estar querendo a filha para si, em substituição à esposa, e tal suposição leva a conjecturar que o misterioso assassino do casal possa ser o próprio pai da moça, por não aceitar que ninguém roubasse dele “a sua Malvina”.

O mercado matrimonial é um dos dispositivos centrais das relações de produção e reprodução na economia de bens simbólicos em que, segundo Pierre Bourdieu (1999), a mulher, em seu estatuto social, é determinada como objeto de troca, segundo os interesses masculinos, contribuindo para a manutenção e reprodução do capital simbólico dos homens. A lógica dessa circulação vê o incesto como uma ruptura do intercambiado social da economia de bens simbólicos, que nega a transação do corpo feminino como moeda de troca entre os homens e também infringe a organização dos grupos sociais e das categorias de parentescos:

O tabu do incesto, em que Lévi-Strauss vê o ato fundador da sociedade, na medida em que implica o imperativo de troca compreendido como igual comunicação entre os homens, é correlativo da instituição de violência pela qual as mulheres são negadas como sujeitos de troca e da aliança que se instaura através delas, mas reduzindo-as à condição de objetos, ou melhor, de instrumentos simbólicos da política masculina: destinada a circular como signos fiduciários e a instituir assim relações entre os homens, elas ficam reduzidas à condição de instrumentos de produção ou de reprodução do capital simbólico e social. (BOURDIEU, 1999 p. 56).

A socióloga Lia Zanotta Machado (1998, p. 252) explica que o cerne da dificuldade em qualificar o pai como agente de uma relação incestuosa se deve ao fato de a figura social do pai ser concebida no imaginário comum como incompatível com a figura inumana de um monstro. Por isso, é difícil fazer acreditar que o pai possa ser um agressor incestuoso, dada a antinomia entre a função social marcada pela hierarquia de poder do provedor e a inumanidade atribuída à imagem do agressor ou estuprador, que abusava da própria filha.

Outra dificuldade que se acrescenta ao pensar em levar adiante uma denúncia de incesto no âmbito familiar, segundo Machado (1998), dá-se pelo fato da desorganização familiar que

se instaura diante da denúncia, por isso o agressor incestuoso faz parecer que a relação sexual com as filhas é extensão dos seus direitos de pai, e o papel das filhas é a extensão dos deveres do papel da mãe, enquanto mulher do pai. Por isso, atos dessa natureza

Tornam-se assim, aos seus olhos, irreconhecíveis como violência: em nome do código relacional, as relações de parentesco são remanejadas como relações de aliança e, em nome do código individual, são remanejadas como jogos sexuais normais de livre consentimento, como é o caso de se imaginar e fazer entender que as relações sexuais entre “tio” e “sobrinha” se constituam num “namoro”. (MACHADO, 1998, p. 252).

Em momento algum da narrativa se esclarece qual foi a motivação para o crime, mas as suspeitas enumeradas derivam do próprio comportamento do pai, ao analisar sua conduta antes e depois da morte da filha, pois, se antes ele demonstrava admiração e possessividade sobre a moça, após o crime ele se demonstra excessivamente desolado, como se houvesse perdido mais que uma filha. Ele já havia passado pela experiência da perda da esposa, e nem por isso demonstrara ter perdido a própria razão de viver, como acontecia agora, o que faz pensar que, aos seus olhos, Malvina significava ser mais que uma filha. Além disso, o olhar que ele projetava sobre a mulher que ela havia se tornado também sugere que o pai poderia estar desejando a filha para si, como mulher.

Por mais que essa suposição possa parecer exagerada, ela não deixa de ser uma interpretação possível, principalmente nesse contexto do seringal, em que a temática da escassez feminina adquire diferentes enunciados. Assim, é lícito afirmar que, “Se a Amazônia foi uma região recentemente massacrada e violada pelo capitalismo mais primitivo e selvagem, pode-se afirmar também que, dentro desse processo, as primeiras vítimas foram as mulheres, violadas tanto pelo forasteiro quanto pelo homem local explorado.” (CHAVES; CÉSAR, 2019, p. 142).

3.2 Centralidade fálica e reificação feminina “enervadas” n’A *Selva*

II Quadro

Um bruto
Viu a creança
Endoideceu
- Pum!
Estupro.

III quadro

Chamava-se Alberto.
Moço.

Caixeiro.
 Dengoso.
 Adocicado.
 Viu a moçoila.
 Apaixonou-se.
 Quizeram.
 - Pum!
 O Alberto gostou.
 Viu outra pequena.
 Calculou: É comigo!
 Apromptou o tiro.
 - Pum!

IV quadro
 (cae o pano)
 Conclusão
 Isto vae mal...
 (Paff!)

A disputa por companhia feminina, que na maioria das vezes termina em tragédia, também é preponderante no romance *A Selva* (1930)⁵⁰, de autoria do escritor português José Ferreira de Castro. Essa narrativa contextualiza a fase inicial de declínio da cotação da borracha nas casas aviadoras de Manaus e Belém e no comércio exterior, que dará início ao processo de decadência da exploração da borracha brasileira em sua primeira fase e que só será novamente recuperada no mercado exterior, e por um curto período, com a demanda bélica norte-americana durante a Segunda Guerra.

Nesse romance, o autor português segue a mesma trilha de denúncia social do trabalho escravo já delineado por Euclides da Cunha, como apresenta Marli Tereza Furtado (2008, p. 107):

Como alguns outros autores, o romancista português produziu, com técnica realista, um romance que traça um completo quadro da vida em um seringal amazônico, desde a arregimentação do nordestino em sua terra natal, as agruras da viagem e da chegada ao seringal, à organização do trabalho no local, e centra força nas vicissitudes do dia a dia do trabalhador, preso àquele sistema, escravizado ao trabalho.

A Selva, inicialmente, pode também se configurar como uma narrativa de viagem ao retomar o discurso dos primeiros viajantes e cronistas na Amazônia à medida em que os motivos que compõem a trajetória do personagem protagonista, Alberto, são os da confrontação do homem com o meio bárbaro e exuberante da floresta, a grandeza dos rios, a variedade da fauna. Sua partida de Portugal se dá por motivos políticos, e a viagem em direção ao seringal acontece

⁵⁰ Com a publicação do romance *A Selva*, que se encontra em sua 47ª edição, e outras obras importantes ao longo de sua trajetória, Ferreira de Castro (1898-1974) é considerado um dos maiores escritores portugueses de sua época e precursor do Neo-Realismo em Portugal. Nesta pesquisa utilizo a 37ª edição, publicada em 1989, pela Guimarães Editores LTDA.

por via dos rios da Amazônia, saindo de Belém-PA, até chegar ao seringal Paraíso, às margens do rio Madeira, no interior do estado do Amazonas. Ao buscar exílio e oportunidades, o jovem português torna-se mais uma vítima do sistema escravocrata empregado no interior dos seringais amazônicos⁵¹.

A princípio, Alberto procura se manter íntegro às influências do meio, evitando se contaminar com as doenças e os hábitos rudimentares e censuráveis dos companheiros de jornada, que cedem ao apelo patológico da solidão, da baixa tolerância às frustrações, deixando predominar instintos agressivos e de intolerância. Uma das primeiras manifestações de repúdio que Alberto manifesta pelos companheiros de trabalho e moradia se dá com a cena em que avista Agostinho se apossar de uma égua e ir para trás do canavial. Porém, ante ao seu assombro e repugnância ao ato do colega, Firmino o indaga com naturalidade:

- Não há mulher... que vai um homem fazer aqui?
- É horrível! É horrível!
- Também seu Alberto irá, um dia, laçar vaca ou égua...
- Eu? Não diga isso! Proíbo-lhe que me diga isso, ouviu?
- Você verá, seu moço, você verá... Deixe chegar o dia... (CASTRO, 1989, p. 97).

A respeito dos comportamentos sexuais aberrativos no contexto dos seringais, Lucilene Gomes de Lima (2009) esclarece que a prática de sexo com animal não era exclusividade apenas dos seringueiros, outros homens que participavam de atividades paralelas à extração e que compartilhavam do regime de reclusão também praticavam esse tipo de bestialidade. Como parte dos desdobramentos que o tema da escassez feminina representou na ficção do ciclo da borracha, Lucilene de Lima (2009, p. 89) faz o seguinte acréscimo:

A escassez da mulher no seringal possibilita aos ficcionistas enfoques em permutas, violências sexuais contra mulheres de idade avançada ou meninas impúberes e ainda violência contra os companheiros de mulheres que são atacados e mortos por outros seringueiros desejosos de as possuírem. A ausência da mulher possibilita focar a prática do bestialismo, através da qual o seringueiro procura satisfazer o instinto sexual com fêmeas de animais, entre elas a fêmea do boto e a égua.

Em outro momento, quando Alberto voltou a questionar a ausência de mulheres naquele lugar, Firmino explica de forma didática ao colega o funcionamento do seringal:

⁵¹ A princípio, a trajetória do autor parece confundir-se com a do personagem, Alberto, pois, assim como ele, por motivos políticos, Ferreira de Castro vivenciou o exílio no interior do seringal amazônico entre os anos de 1911-1914, e o contato com a selva e a semiescravidão a que fora submetido, juntamente com outros trabalhadores, serviu-lhe de inspiração para mais tarde escrever o romance *A Selva*.

- Seu Juca é quem manda buscar os “brabos” ao Ceará e lhes paga as passagens e as comedorias até aqui. Se eles viessem com as mulheres e a filharada, ficavam muito caros. Depois, se um homem tivesse aqui a família, trabalhava menos para o patrão. Ia caçar, ia pescar, ia tratar do mandiocal e só tirava seringa para algum litro de cachaça ou metro de riscado de que precisasse. E seu Juca não quer isso. O que seu Juca quer é seringueiro sozinho, que trabalha muito com a ideia de tirar saldo para ir ver a mulher ou casar lá no Ceará. (CASTRO, 1989, p. 103).

Firmino também confidenciou ao amigo sua preocupação com o colega Agostinho, que havia encasquetado em casar a filha do Lourenço, uma menina de nove anos, e diante da negativa do pai da menina, temia que o seringueiro fizesse alguma besteira. No entanto, ante ao espanto de Alberto em relação à idade da menina, Firmino acrescentou: “Se não for para Agostinho, para outro há-de ser. A mocinha já tem muitos focinhos atrás dos passos dela como tamanduá-a-bandeira cheirando os formigueiros...” (CASTRO, 1989, p. 119). Alberto se negava a acreditar, pois, para ele, nessa idade, tratava-se de uma menina com o corpo ainda por desabrochar, “[...] e só um cérebro desvairado pensaria em que ela tinha também um sexo” (CASTRO, 1989, p. 129).

Mas com o tempo, o cárcere na floresta e as carências a que eram submetidos, muitas das suposições que Firmino lançara e que inicialmente soaram absurdas ao jovem português, aos poucos vão se concretizando. Primeiro, o Agostinho que, como Firmino previra, acabou indo as vias de fato: num gesto de revolta, assassinou o Lourenço e fugiu do seringal deixando a viúva e a pequena órfã desamparadas. E o próprio Alberto, após ser transferido do interior da mata para trabalhar no armazém, onde passa a conviver mais de perto com a presença de duas mulheres, começa a entrar em conflito com seus sentimentos.

Alberto começou a sentir uma forte atração por Dona Yáyá, a esposa do senhor Guerreiro: “[...] com o hábito, renascem as tentações. Nos dias seguintes voltaram-lhe as gulas reprimidas e os seus olhos de macho buscavam a fêmea insistentemente.” (CASTRO, 1989, p. 162). Porém, nos momentos de calma e lucidez, o jovem reflete sobre suas fraquezas e procura reprimir seus sentimentos, mas quando se encontrava sozinho no quarto, mesmo contra sua vontade, a imaginação não lhe obedecia a recriminação. Sentia um desejo enorme em tomar para si a esposa do guarda-livros, nem que, para isso, tivesse que matá-lo.

Mas não foi só a Dona Yáyá que fez aflorar os desejos do jovem, assim como ele mesmo já havia percebido nos olhos dos seringueiros, sempre que topavam com a velha nhá Vitória, a mãe do Alexandrino. E na primeira oportunidade em que se encontrou sozinho com ela, Alberto não conseguiu conter os impulsos da carne rija: “Agora tudo se diluía. A velha preta estava ali, a sós com ele; no seu peito enfebrecido, soavam mil esperanças de triunfo e era propícia, como nunca, a sombra da noite que caía.” (CASTRO, 1989, p. 176).

A recusa e os xingamentos de nhá Vitória fizeram Alberto sentir-se humilhado por aquele desfecho, que ele ainda tentou se auto justificar, “Afirmava a si mesmo que a responsabilidade não era dele, era do meio, era essencialmente da Natureza, mas o seu amor-próprio continuava vexado por aquela nova acção de aviltamento” (CASTRO, 1989, p. 177). Envergonhado, questionava a si mesmo: “[...] que fazer, porém, que fazer quando a carne açulada turbava o discernimento até os mais sensatos? Não havia certamente limite algum para as baixezas a que o ser humano podia descer, se o escravizavam e privavam de tudo quanto era essencial à vida” (CASTRO, 1989, p. 177).

Firmino também relatara ao jovem português um caso escabroso de violência contra uma mulher de idade avançada:

- É uma desgraça! Alguma mulher que há, é de seringueiro com saldo, que a mandou vir com licença de seu Juca. Mas são mulheres sérias e, se não fossem, o homem lhe metia logo bala no corpo e outra no atrevido. Aqui é assim. Se aparecesse uma mulher sozinha, todos nós matávamos uns aos outros por causa dela. Mas não aparece... Qual é a mulher sozinha que tem coragem de vir para estas brenhas? Aqui há tempos, morreu no Laguinho o João Fernandes, que era seringueiro velho e tinha saldo e mulher. A viúva puxava mais de setenta anos e não quis viver com outro homem, nem fazer o seu favor aos que lhe batiam à porta... Um dia, todos os seringueiros do Laguinho, já convencidos mesmo de que por bem não iam lá, pegaram na velha e levaram ela para o mato e ali foi o que se sabe... Quando a deixaram, estava morta, porque o primeiro lhe tinha apertado o pescoço para lhe tirar a resistência. (CASTRO, 1989, p. 104).

No entanto, se na prática Alberto conseguiu resistir aos apelos da carne, ao instinto do sexo, uma vez que nenhum ato chegou a se consumir, isso não significa que tenha conseguido manter sua total integridade diante das provações a que fora exposto, pois, em pensamentos, várias vezes ele desejou cometer atos muito parecidos aos dos outros seringueiros. As investidas contra Dona Yáyá só não se consumaram porque ela procurou se manter distante, em momento algum se dispôs a encorajá-lo para uma maior aproximação. No entanto, quando nhá Vitória viera ao seu quarto recolher a roupa para lavar, ele considerou o momento propício para suas investidas, que também só não se concretizaram porque nhá Vitória o repreendeu.

Passados os momentos de divagações, Alberto procurava justificar suas ações reprováveis atribuindo a responsabilidade à força determinista da natureza e do meio que os circundavam e ao isolamento que privava ao homem a realização de suas necessidades vitais, fazendo-o perder a noção dos princípios sociais, culturais e religiosos. Recobrada a razão que fazia frear seus instintos, refletia sobre a conduta que tanto recriminava nos colegas e que diversas vezes sentiu manifestar dentro de si: “Nas pupilas passaram Lourenço e a filha, Agostinho e outros mais que tinham biografia sangrenta na vesânica histórica do sexo, ‘Como

podia ele pensar aquilo? Que animal feroz crescia, assim, indigno dele, a quem tratavam com estima?” (CASTRO, 1989, p. 164).

Nessa terra sem leis, onde cada um segue seu instinto e exercita a justiça a seu modo, de acordo com seus interesses e motivações, sem temer punições, eram recorrentes as cenas de violência que vitimavam mulheres de qualquer idade ou etnia e que pareciam não causar espanto algum, como relata Euclides da Cunha (1999, p. 50):

Num dia, de julho de 1905, quando chegava ao último *puesto* caucheiro do Purus, uma comissão mista de reconhecimento, todos os que a compunham, brasileiros e peruanos, viram um corpo desnudado e atrozmente mutilado, lançado à margem esquerda do rio, num claro entre frecheiras. Era o cadáver de uma amanhuca. Fora morta por vingança, explicou-se vagamente depois. E não tratou mais do incidente – coisa de nonada e trivialíssima na paragem revolvida pelas gentes que atravessam e não povoam, e passam deixando-a mais triste com escombros das estâncias abandonadas...

Diante do quadro de infortúnios vivenciados pelo seringueiro no interior da floresta, a ficção do ciclo da borracha elege a solidão como um dos principais temas, mas, isto é, a solidão como sinônimo da ausência da mulher no tapiri. No entanto, embora se trate de um tema comum e quase obrigatório nestas narrativas, a mulher não sobressai como a maior vítima dentro da denúncia de escassez feminina, seu corpo é representado de forma reificada, como um objeto necessário ao homem, a sua satisfação carnal. Leão (2011) reitera que, mesmo nas situações de extrema violência, a mulher aparecerá sempre como revés do masculino, atrelada à denúncia social do sistema escravista a que os homens eram submetidos: “[...] a ênfase dada a escassez da mulher comporta uma centralidade fálica e viril, que no fim das contas deixa num disfarçado segundo plano a própria mulher.” (LEÃO, 2011, p. 158).

3.3 Mulher, violência e revide no *Beiradão*

[...]

*As mulheres da lenda, Isolda e Bruneilde,
de braços nas ameias silenciosas,
esfolhavam primaveras...*

*As musas da tragédia, as tristes musas
– Desdêmona e Francesca,
vagavam fúneras, confusas,
ante a sorte dantesca...*

*As noivas dos poetas,
estilizadas em poemas,
as amantes inquietas
da Terra americana,
Moemas e Iracemas,*

*tudo eu ouvia
na pastorela soberana
que teu lábio escorria...*
Álvaro Maia (1958)

Neide Gondim abre a segunda edição da obra *Beiradão* (1999) com um criterioso estudo crítico em que afirma:

Os exploradores da drogas do sertão, as agroindústrias, a criação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão pelo Marquês de Pombal taxando só produtos regionais, as exportações do pirarucu, piaçava, café, anil, cacau, castanha, as fábricas de panos grossos e olarias, representam ciclos econômicos extremamente importantes mas não conseguiram se igualar àquele que notabilizou a Amazônia brasileira – o ciclo da borracha -, exatamente porque lançou, definitivamente, a região no circuito do capital internacional e da modernidade. (GONDIM, 1999, p. 9).

De autoria do escritor amazonense Álvaro Botelho Maia (1895-1968), *Beiradão* (1958)⁵² estabelece uma estreita relação com a proposta da Segunda Fase Modernista (1930-1945) da literatura brasileira, que explorou a seca nordestina e suas consequências sociais. Nesta obra, as histórias trágicas se repetem sequenciadas sob traços sociológicos de um autor que, segundo Gondim (1999, p. 11), “[...] foi um grande intérprete da Amazônia pois soube entendê-la. Sem mitificá-la, elegeu o homem como objeto central daquele mosaico argamassado pela economia gomífera”.

Nascido no Seringal Goiabal, localizado nas proximidades do município de Humaitá, Álvaro Maia vivenciou a realidade do interior amazonense, conheceu histórias e lendas que mais tarde transportaria para suas narrativas. Amigos e conhecidos da época em que viveu no seringal, como a índia Narcisa e José Garcia, discípulo de Rondon, aparecem como personagens em *Beiradão*. José Garcia comandou a expedição de pacificação dos Parintintins do Maici, e Narcisa, que pertencia a essa nação indígena, foi capturada logo nos primeiros dias de confronto. Ela era jovem e, logo que chegou ao barracão,

[...] emburrou-se, não comia, sentada a um canto; tentou jogar-se ao rio, tiveram de amarrá-la, prendê-la num quarto. Com os dias, o tratamento, a delicadeza com a febre que adquirira no mato, rendeu-se. E rendeu-se para sempre, principalmente depois que andou de amores com o João Ramos, nordestino desempenado. (MAIA, 1999, p. 203).

Após o nascimento da filha, Narcisa tornou-se também ama-de-leite do filho do personagem Fábio Moura. A índia Narcisa representa o extrato da mulher que sobrevive aos massacres perpetrados pela ação “pacificadora” organizada por seringalistas e seringueiros para

⁵² Nesta pesquisa utilizo a 2ª edição revisada, publicada pela Editora Valer, em 1999.

a ocupação dos seringais da região do rio Madeira. Retiradas à força de suas aldeias, algumas mulheres indígenas, depois de “amansadas”, passavam a viver como escravas domésticas nos barracões, ou como companheira de algum seringueiro. Com base em documentos e relatos da época, Cristina Sheib Wolff (2011, p. 30) afirma que essa prática era comum na região, as mulheres eram “[...] trazidas de suas aldeias contra a vontade, através de expedições de matança chamadas de correrias, em que se matava quase todo mundo, menos as mulheres jovens. Aparentemente essas mulheres eram mercadorias, vendidas, trocadas, tomadas ainda crianças”.

Em *Beiradão*, o tom de denúncia se refaz numa tendência mais modernista, de identificação com o homem interiorano que transita entre a gleba, a estrada de seringa, o barracão, os lugarejos e a floresta. A dialética, os hábitos e a cultura indígena e nordestina se misturam com o lendário, o místico, a medicina caseira, as fugas, o banditismo, a politicagem e, novamente, a borracha é a principal personagem, que serve de justificativa para massacres das nações indígenas e pivô dos desacordos entre seringalista e seringueiro. Mas uma diferença é perceptível entre *Beiradão* e as demais obras já apresentadas: é que, nesta, não é só o seringueiro que recorre à violência para revidar as injustiças sofridas, a mulher também participa, ao lado do homem, dos revides que repetidamente resultam em crimes, que são narrados em cenas exageradas de sangue, castigos corporais, humilhações e estupro antecedido de morte.

Beiradão é composta por vinte e seis capítulos agrupados em três partes: Bamburral, Serras e Centros e Beiradão. Em primeiro plano, a obra abarca o período do apogeu à derrocada da economia da borracha, ao tematizar a chegada dos trabalhadores aos seringais durante o apogeu da borracha; em seguida, expõe a decadência econômica dos seringais da Amazônia, quando a Malásia passou a produzir borracha para suprir o mercado europeu. Entretanto, com a eclosão da Segunda Guerra, os Estados Unidos sofrem embargo no mercado europeu e recorrem à borracha natural da Amazônia, reacendendo a esperança de recuperação das exportações brasileiras, que acontece por período muito curto⁵³. A última parte da obra mostra a crise que se abate sobre aqueles que resistem em abandonar os seringais e, em meio a doenças, a fome e a miséria, buscam na agricultura alternativas para sobreviver na região.

Fábio Moura atua como fio entrelaçador da narrativa que se constrói, a partir do diálogo que estabelece com outras personagens com quem convive no seringal do Coronel Francisco

⁵³ O apogeu da borracha, também conhecido como “Boom da Borracha”, localiza-se entre os anos de 1870 a 1912. A partir de 1912 a 1942, é deflagrada a crise econômica devido à baixa na exportação do produto, que será retomado em 1942, mas só dura até 1945.

Moreira e durante as incursões de recenseamento dos seringais e castanhais às margens dos rios Madeira, Machado, Maici e Jamari, na região do Município de Humaitá. Homem íntegro e respeitado, educado no seminário do Crato no Ceará, Fábio é mais um nordestino que vem para o Amazonas para fugir do flagelo da seca. A construção desse personagem parece constituir uma projeção autoral do escritor e político que sonhava um futuro de superação para a população do interior do seu estado, após o declínio da exploração da borracha.

Firmo Segadais e Padre Silveira são personagens secundários, presentes durante todo o romance, que acompanham Fábio Moura nas diversas expedições pelos rios, seringais e castanhais da região. A narrativa inicia com Fábio aconselhando Firmo Segadais a não se envolver com mulher casada, pois logo que chegou aos seringais do Madeira, em busca de dinheiro para montar seu escritório no Ceará, o advogado falastrão se apaixonou por Maria da Luz, casada e filha do Coronel Moreira, dono do seringal Puruí. Após recusar os conselhos do amigo, “[...] que discorria sobre dramas do interior, motivados pelas questões passionais” (MAIA, 1999, p. 32), Firmo Segadais põe em prática seu plano de investida sobre a moça, mas é desmascarado pela governante da casa. Surpreendido no escuro próximo ao quarto da jovem, o advogado é jogado no chiqueiro dos porcos, surrado e, depois de caceteado, é amarrado a um tronco que desce o rio, vindo a servir de chacota na região. Tempos depois, retorna à região e finalmente mantém um relacionamento extraconjugal com Maria da Luz.

Padre Silveira também é nordestino e, nas excursões pelos rios e localidades da região, celebrava missas, realizava casamentos, batizados, ajudava a curar enfermos e sepultar os que não resistiam às doenças. Assim como Segadais, o padre também deixava-se curvar à natureza bravia que tudo vergava, inclusive, a vergonha e o caráter: “O ambiente modificara transitoriamente os escrúpulos do padre, embora lessem diariamente os Evangelhos” (MAIA, 1999, p. 59). Totalmente integrado ao meio, durante as viagens, costumava despir a batina e remar com os outros e, em meio às anedotas que ouvia e também contava, de vez em quando engolia um copinho de conhaque ou cachaça para acalmar o frio. Era comum retornar das viagens com a canoa cheia de alimentos recebidos como pagamento pelas funções sacerdotais.

Atento a tudo que acontecia ao seu redor, Fábio lhe recomendara cautela ao prestar assistência a Zefa Mixira, durante as ausências do marido, o João Caboclo: “Tome cuidado, padre, com essas confissões fora da capela. Olhe que a Zefa Mixira pode virar mula-sem-cabeça. Vocemecê vai à paisana, às caladas da noite. Não tem medo de um tiro ou queda na cachoeira?” (MAIA, 1999, p. 61). Com um ar “meio sem graça”, o padre tentava se justificar: “O João Caboclo foi atrás do peixe-boi e pediu que eu olhasse pela mulher. Anda doente. Fui deixar-lhe remédios.” (MAIA, 1999, p. 61).

O comportamento do padre Silveira se torna perceptível e até alvo de caçadas entre as pessoas mais próximas, que afirmavam que o padre só era sério quando vestia a batina. Em resposta, ele costumava atribuir suas faltas à força determinista do meio, dizia que a mesma pessoa, em outro ambiente, não cometeria tais pecados, por isso seus “pecadinhos” eram perdoáveis, fraquezas comuns naquelas desobrigas onde as pessoas eram forçadas a reclusões, vivendo sozinhas em suas barracas, sem ter com quem conversar, encontrando seus companheiros de jornadas apenas de mês em mês. Afirmava que ali todos “Eram vítimas do meio e combatiam situações dramáticas, não enfrentadas pelos vigários das cidades. Velhos, justos, não sofriam as tentações do interior, naquelas tardes quentes em que o próprio cheiro da selva tece cenas diabólicas na imaginação” (MAIA, 1999, p. 68). Fábio optava por ficar calado perante os argumentos do padre, de que a honestidade “[...] até nos sacerdotes, depende do ambiente” (MAIA, 1999, p. 174).

Assim como *O Missionário* (1908) tematiza a quebra do celibato pelos religiosos no interior da Amazônia, *Beiradão* (1957) também possibilita retomar essa discussão ao expor a corrupção aos princípios religiosos por meio do personagem padre Silveira. Embora as duas obras estejam distanciadas por algumas décadas em relação ao período de publicação, é possível estabelecer uma proximidade entre elas sob esse viés da quebra do celibato praticada pelos missionários religiosos que atuam na Amazônia, pois, segundo as duas personagens (padre Antônio de Moraes e padre Silveira), a solidão e o isolamento no interior da floresta os deixavam mais vulneráveis à manifestação dos instintos naturais da carne.

No entanto, se em *O Missionário* a mulher é representada como símbolo de perigo e ameaça à castidade do religioso, que procura esconder seu delito para continuar mantendo uma aparência respeitável, em *Beiradão*, padre Silveira parece não se preocupar muito com isso, pois demonstra uma certa naturalidade em relação às “fraquezas da carne”. Por isso, essa questão da sexualidade de dirigentes religiosos na Amazônia é um capítulo à parte que, além de polêmico, tem sido insistentemente abordado nas assembleias episcopais dedicadas às questões da/na Amazônia. Não obstante, é importante lembrar que, em outubro de 2019, o Sínodo dos Bispos, evento ocorrido na Santa Sé, no Vaticano, propôs-se a debater questões ecológicas e sociais da Amazônia e apresentar propostas para o trabalho da Igreja nesta região. O tema atualizou-se na pauta das discussões clericais e gerou divergências entre alguns dirigentes da cúpula da Igreja Católica⁵⁴.

⁵⁴ Disponível em: <https://exame.abril.com.br/mundo/igreja-catolica-se-divide-em-discussao-sobre-padres-casados-na-amazonia/>. Acesso em: 20 mar. 2020.

Em decorrência da falta de padres católicos na região, muitos prelados da América do Sul estão abertos à ideia de ordenar homens casados como missionários na Amazônia e expressaram preocupação com o aumento vertiginoso da presença de igrejas evangélicas pentecostais na região, que contam com pastores casados. Mas a abertura do debate no Sínodo no Vaticano ameaçou provocar uma divisão na igreja, pois o papa emérito Bento XVI se posicionou contrário à proposta e saiu em defesa do celibato, considerado por ele tradição secular dentro da Igreja Católica. Tal atitude o colocou em oposição ao Papa Francisco, que defende a proposta de que a Igreja Católica permita que homens casados sejam ordenados para missões religiosas na Amazônia, inclusive, de acordo com o Vaticano, trata-se de uma problemática recorrente nos questionários aplicados ao episcopado da região⁵⁵.

Depois que Bento XVI solicitou que não se ordenem homens casados como padres, o Papa Francisco reafirmou sua defesa ao celibato dos padres, porém, exceto em algumas circunstâncias, ou casos excepcionais, como em locais remotos e muito isolados. Francisco ainda se posicionou contra as “palavras ofensivas” em relação aos povos indígenas, declarando-se contrário às “colonizações ideológicas”, destrutivas ou redutoras. O pontífice defende uma Igreja centrada nas diferentes realidades humanas, em linha com os bispos da Amazônia, que pedem, por exemplo, uma adaptação de suas formações. No entanto, mesmo que o debate não se concentre realmente no fim do celibato dos padres, os tradicionalistas católicos declaram-se contrários a uma possível exceção regional, mesmo no caso da Amazônia, onde faltam padres.

Durante os trabalhos de recenseamento dos seringais, diversos casos de corrupção, assassinatos, suicídios, estupros, incestos eram narrados, como o caso do Mané Onça, no Abunã, que descobriu que o companheiro de colocação, um rapaz novo, uma espécie de tutelado, estava namorando a falsa madrasta. Para se vingar dos dois, Mané Onça amolou uma faca e os mutilou: “Cortou os peitos da pobre e deu aos cachorros. Depois, afiou bem a quicé e tirou a pele de Sebastião, deixando-o em carne viva. Fez o mesmo à boliviana. Desapareceu nas matas do Abunã e da Bolívia” (MAIA, 1999, p. 68). A mata servia de refúgio para os criminosos.

⁵⁵ A inclusão da questão foi, de acordo com o Vaticano, em função de o assunto ter surgido de forma recorrente nos questionários aplicados ao episcopado da região. Um dos responsáveis pela organização do Sínodo, o bispo italiano Fabio Fabene, afirmou à imprensa internacional que os pedidos de consideração da questão dos padres casados foram “muito difundidos” entre os participantes da pesquisa preliminar. Segundo a apuração do Vaticano, há muitas comunidades isoladas na Amazônia que passam meses sem ter acesso a uma missa, e no rito católico apostólico romano, sacramentos como a celebração eucarística e a confissão só podem ser ministrados por sacerdotes. A ideia seria suprir a falta de padres com a ordenação de homens considerados *viri probati*, expressão latina para designar aqueles tidos como exemplos de retidão moral na sociedade. Seriam idosos, casados, e com participação já consagrada no dia a dia de suas comunidades. E, no caso da Amazônia, preferencialmente indígenas, respeitados e aceitos em suas comunidades.

Outra vingança cruel foi praticada pelo caboclo Sabino, não aquele da Maibi, mas um que residia no Frechal e que se casara contra a vontade dos pais da noiva. Na primeira noite, descobriu que Raimunda não era mais virgem, e o causador do defloramento era o próprio pai da moça, que já havia feito o mesmo com outras duas filhas, tão logo elas completavam doze anos, pois costumava afirmar que “Não criava frangas para os outros” (MAIA, 1999, p. 68). Sabino, além de ser taxado de caluniador e maricas, sofreu emboscada planejada pelo sogro com a ajuda da própria Raimunda, que o amarraram na rede e o castraram. Mas ele sobreviveu e voltou para se vingar: mutilou os dois barbaramente.

Em *Beiradão*, a maioria das vítimas procura se vingar dos criminosos, e a vingança é praticada com um requinte de crueldade ainda maior. Atentados sexuais costumavam ser punidos com castração e assassinato, crimes estes ignorados ou desconhecidos pela lei. No entanto, diferente de outras narrativas, em que as mulheres são representadas apenas como vítimas silenciadas, nesta obra, em diversos momentos, elas também tomam o lugar de executoras cruéis, como a governanta Raimundona, que ordenou que castigassem Firmo Segadais. Já Nhá Josefa foi estuprada quando tentou salvar as filhas de serem abusadas pelos trabalhadores do Major Francisco. As filhas conseguiram fugir, mas ela sofreu as consequências. Prometeu vingança, e vingou-se: com a ajuda do marido, Zé da Mata, envenenou os agressores.

No seringal “Boa vida”, os seringueiros se vingaram do “coronel” que, além de não pagar o saldo dos trabalhadores, estuprava meninas impúberes. Reuniram-se, cercaram o barracão e o armazém e amarraram e estupraram todos que ali estavam, em seguida atearam fogo e fugiram. Já o tenente Belém, ao surpreender sua esposa com outro homem, jogou-se de um precipício com a filha pequena nos braços. A tragédia em torno do opressor e do oprimido, e a mulher como prêmio de acirradas disputas é, segundo Leão (2001, p. 156), um tema “[...] que com bastante frequência encontraremos desde então na ficção amazonense ligada aos processos extrativistas, é exatamente o que teria causado a desgraça de Maibi (além do ciúme, evidentemente): a escassez da presença feminina nos seringais, castanhais e similares”.

Leão (2001) explica que, na maioria dessas ficções, não existe um núcleo familiar estruturado, com pai, mãe e filhos. A composição se restringe a um quadro singular de homem e mulher, em que vai surgir a presença de um elemento desestruturador da união, que resultará em investidas violentas contra a mulher. E essas investidas serão motivadas mais por ressentimentos masculinos do que por questões morais e econômicas, pois “[...] para o personagem masculino do ambiente extrativista, não é por uma questão de dívida, por ele a ter sustentado, que a mulher lhe deveria ser fiel, mas sobretudo por esta ser o justo *prêmio* para

aquele que se via esquecido nas profundezas do mato, entregue à faina da coleta silvestre” (LEÃO, 2001, p. 157, grifo do autor). Nesse contexto, a presença/ausência da mulher corrobora a tese sociológica calcada na representação da miséria socioeconômica, em que sua reificação como moeda de troca intensifica ainda mais a denúncia da miséria social daqueles trabalhadores no interior da floresta, por isso a linguagem que narra o “[...] desfecho violento das histórias das mulheres, é o mesmo que narra a dificuldade da empreitada do homem na selva” (LEÃO, 2001, p. 179).

A representação da ideia de “virilidade”, segundo a socióloga Lia Zanotta Machado (1998), é construída através de diferentes códigos de dádiva e dívida, de honra e vingança, de aliança e hierarquia. Esses vários enunciados reeditam o perfil masculino como lugar de apoderamento, em que o estupro se inscreve como uma manifestação “[...] do exercício da afirmação da identidade masculina especular, em que a subjugação do corpo da mulher reassegura sua identidade masculina e reafirma o caráter sacrificial dos corpos das mulheres.” (MACHADO, 1998, p. 254).

A exacerbação da violência e da crueldade relacionadas a questões de honra e vingança, com descrições minuciosas das atrocidades cometidas, não se trata de um tema recorrente apenas na ficção do ciclo da borracha nos seringais da Amazônia, pois, como esclarece Tânia Pellegrini (2008), essa temática tem se tornado frequente tanto nas narrativas literárias brasileiras quanto nas narrativas audiovisuais, do cinema ou da televisão. Os arroubos de violência deixam visíveis possíveis sentidos e funções sociais marcadas por antigas estruturas autoritárias que mantêm vivos velhos códigos de honra, ligados, principalmente, a velhas concepções de masculinidade e macheza:

É inegável que a violência, por qualquer ângulo que se olhe, surge como constitutiva da cultura brasileira, como um elemento fundante a partir do qual se organiza a própria ordem social e, como consequência, interfere também na experiência criativa e nas expressões simbólicas, aliás, como acontece, com características particulares, na maior parte das culturas de extração colonial. Nesse sentido, a história brasileira, transposta em temas literários, comporta uma violência de múltiplas matizes, tons e semitons, que pode ser encontrada desde as origens, tanto em prosa quanto em poesia: a conquista, a ocupação, a colonização, o imperialismo, as ditaduras... Todos esses temas estão divididos, *grosso modo*, na já clássica nomenclatura *literatura urbana* e *literatura regional*, podendo-se dizer que, ao longo da lenta e gradativa transformação do país, o desenvolvimento da literatura sempre buscou uma expressão adequada à complexidade de uma experiência que, nesse sentido, evoluiu tendo de fundo a violência (PELLEGRINI, 2008, p. 42, grifos da autora).

A representação da violência no espaço ficcional da Amazônia se dá sob diversas facetas e expõe uma forma estrutural baseada em conceitos como classe, raça, etnia e gênero, que recai em forma de camadas sobre grupos compostos por diferentes estratos, que ora praticam ora

sofrem as consequências dos atos praticados: seja o nordestino pobre e flagelado, que se torna vulnerável à exploração do seringalista inescrupuloso, mas que também se une aos companheiros de infortúnio para arquitetar revoltas contra seus algozes. Mas há momentos também em que explorado e explorador se unem nos ataques e chacinas aos indígenas, considerados sanguinários e ameaçadores.

Por isso, as manifestações de poder e violência sobre a mulher podem ser classificadas como algo circunstancial, pois, de acordo com Foucault (1985), não existe fixidez nas relações entre indivíduos, o poder não se apresenta como algo fixo, invariável, ou de apropriação definitiva, ao contrário, o poder não se fixa, ou se estabelece, em um único plano, ou camada superior. Ele se constitui como algo que flui, que circula de diferentes maneiras, operando em diferentes níveis através das relações sociais:

[...] O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles. [...] Efetivamente, aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos primeiros efeitos de poder. Ou seja, o indivíduo não é o outro do poder: é um de seus primeiros efeitos. O indivíduo é um efeito do poder e simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um efeito, é seu centro de transmissão. O poder passa através [sic] do indivíduo que ele constituiu (1985, p. 183-184).

Nas narrativas aqui analisadas, constatamos que o poder que emana da autoridade do patrão sobre seus subordinados também é diluído a partir deles, recaindo sobre o ser feminino e, nesse caso, devido à situação de subordinação e silenciamento imposta à mulher, as consequências são ainda piores que para o homem. Independente da classe, raça/etnia, ou da idade, a identificação feminina é construída a partir das relações assimétricas de poder estabelecidas entre a mulher e o homem. Seja ele o patrão ou o empregado, a mulher é obrigada a sujeitar-se à situação de impotência frente à autoridade masculina. Nesse sentido, a dominação da mulher parece funcionar como catarse da dominação masculina, ou seja, o corpo da mulher funciona como uma válvula de escape da violência experimentada pelo homem.

A respeito das características colonizadoras que levaram a uma maior desigualdade de gênero e a altos índices de violência contra a mulher na Amazônia brasileira, Chaves e César (2019) partem da premissa de que a Amazônia sempre foi vista como mera provedora de matérias-primas e de riquezas. Uma região, segundo elas, historicamente saqueada em sua diversidade étnica, social e cultural. As autoras prosseguem afirmando que

[...] aproximadamente 12 milhões de mulheres que habitam a Amazônia Brasileira são a classe mais subalterna, dentro de uma região subalterna, dentro de um país subalterno da América Latina. Essas mulheres são mulheres mestiças, negras, indígenas e ribeirinhas em sua maioria, o que aumenta seu grau de vulnerabilidade social. Mulheres triplamente silenciadas, espoliadas pela lógica capitalista, tendo seus corpos confundidos com mercadorias ou propriedade. (CHAVES; CÉSAR, 2019, p. 141).

Em linhas gerais, as múltiplas faces da violência contra a mulher são, segundo Lourdes Maria Bandeira (2017), estruturadas nas relações de poder entre os gêneros, responsável por modelar as dinâmicas sociais. Com efeito, os crimes contra a mulher são motivados por diversas razões (im)postas, sobretudo, pelo agressor e, na maioria das vezes, envolvem ódio, raiva, desprezo, humilhação, o descontrole das emoções. Segundo a autora, em uma sociedade como a nossa, em que a ‘masculinidade hegemônica’ é vinculada a uma cultura de honra e de orgulho, o sentimento de perda sobre a ‘propriedade’ da mulher, significa também a perda do prestígio viril, o que leva o homem ao desequilíbrio nas relações de poder.

Bandeira (2017) explica que a dissimetria simbólica nas relações de poder entre o homem e a mulher encontra-se refletida no corpo, pois, enquanto o corpo feminino representa a capacidade de fruição contínua, ao homem compete a força produtiva.

Esta divisão entre homens e mulheres torna-se exemplo paradigmático da estruturação do poder de dominação, como se fosse de alguma maneira imposta pela ‘lei da natureza’: a violência física contra a mulher e a ‘legitimação’ de práticas e de discursos que impõem os valores do dominante sobre os subordinados (BANDEIRA, 2017, p. 32).

Ademais, insisto que as cenas de violências destacadas nas narrativas aqui analisadas são, simbolicamente, representativas da legitimação da potência masculina, perpetradas pelas relações persistentes de poder, que se estruturam na sociedade sobre pilares como gênero, classe, raça, etnia, cultura, dentre outros. A partir desses elementos, emergem ações impulsionadas por atitudes tidas como ‘irracionais’, como paixões, emoções descontroladas, vergonha, orgulho, raiva, humilhação que, como se verifica nesse estudo, também são encenadas reiteradamente na ficção do chamado ciclo da borracha na Amazônia.

CAPÍTULO 4: A MULHER AMAZÔNICA NO PÓS-CICLO DA BORRACHA

*A literatura, assim como toda forma de arte
é a grande esperança contra a barbárie.
A arte, que deve sempre causar
algum tipo de desconforto,
serve para que não nos esqueçamos nunca
de que somos humanos*
AQUINO (2007)

Esgotado o profícuo ciclo de produção literária em torno da temática dos seringais (entre as décadas de 1920 a 1945), surge a necessidade de se afastar dessa temática regionalista e investir em uma literatura mais atualizada, voltada também para os temas urbanos e universais. O momento exigia uma escrita que se aproximasse mais da realidade do homem amazônico, que retratasse seus dramas e complexidades, principalmente nesse período em que era deflagrada a derrocada econômica pela queda na exportação da borracha da Amazônia⁵⁶. Com o fim da exploração dos seringais nativos, a ruína se estendeu sobre a região, levando à falência muitos seringalistas, os chamados “coronéis da borracha”, e, conseqüentemente, estabelecimentos comerciais e “casas aviadoras” em Belém e Manaus fechavam suas portas, deixando de fornecer mercadorias para o interior por falta de pagamentos, sendo obrigadas também a despedirem os funcionários.

A maioria da população que trabalhava na extração do látex no centro da floresta foi relegada a um estado de penúria, sem condições de retornar à terra natal, ou adquirir um pedaço de terra para cultivo e sustento familiar. Muitos desses trabalhadores, ex-seringueiros vindos de diferentes localidades do interior do estado, amontoavam-se nos subúrbios das cidades de Belém e Manaus. Na obra *Dois Irmãos* (2000, p. 41), o escritor Milton Hatoum expõe essa situação da seguinte forma: “[...] ergueram palafitas à beira dos igarapés, nos barrancos e nos clarões da cidade. Manaus cresceu assim: no tumulto de quem chega primeiro”.

E como já era de se esperar, esse contingente migratório de pessoas pobres e desempregadas ocasionou sérios problemas sociais e econômicos para os dois centros urbanos da região. Mas essa situação o escritor e político Álvaro Botelho Maia já previa em seus pronunciamentos políticos e também anunciava nas páginas de suas obras, como em *Beiradão* (1956), quando clamava aos governantes que dessem condições à população rural para permanecerem no interior. Mas como era de se esperar, pouco, ou quase nada, foi feito em prol desses trabalhadores, que foram abandonados à própria sorte.

No meio cultural, essas mudanças sociais e econômicas que assolaram a região tornaram o momento propício para uma renovação do pensamento cultural e literário, quando diversos escritores que já ansiavam por romper com os padrões estéticos do passado e superar a mentalidade extrativista e acadêmica vigente deixaram-se influenciar pelo movimento modernista, embora que tardiamente. Objetivando produzir uma representação literária

⁵⁶ O período de grande lucratividade com a exploração da borracha na Amazônia aconteceu em dois momentos específicos: primeiramente, por volta de 1890 a 1914, o chamado “primeiro ciclo”, e depois por um período mais curto, com a deflagração da Segunda Guerra Mundial, de 1942 a 1945, quando os Estados Unidos, impedidos de adquirir a borracha produzida pela Ásia, recorreram à produção nativa da Amazônia.

atualizada, que incorporasse o “território distante” à cultura nacional, os escritores nortistas buscaram fixar em suas produções um conteúdo mais crítico, com uma abordagem centrada no homem e na realidade circundante. Assim, aos poucos, a floresta, com sua grandeza e complexidade, vai se deslocando do centro protagonista da narrativa, embora sua imagem ainda vá permanecer como pano de fundo na memória das personagens que seguem em direção a outros modelos econômicos e de sustentabilidade em processo de implantação na região.

A literatura iniciada com os primeiros viajantes expedicionários prossegue em direção a diferentes vertentes, que vão do fantástico à ficção científica, buscando consolidar a figuração literária naturalista da Amazônia no contexto social brasileiro. Segundo Hardman (2009, p. 28), em meio ao acúmulo crescente de produções ao longo do século XX, que vai de “[...] Euclides da Cunha a Ferreira de Castro e a Márcio Souza, de Alberto Rangel a Dalcídio Jurandir e a Milton Hatoum, parece que o realismo naturalista predomina como chave estética da representação literária da Amazônia no Brasil”. E como não poderia deixar de citar em meio a esse acervo, Hardman (2009, p. 29, grifos do autor) ressalta a linhagem folclorista iniciada por dois grandes nomes da nossa literatura brasileira:

[...] com laivos de crônica ficcionalizada e de lirismo fantástico, em obras-primas do modernismo paulista, como *Macunaíma* (1928), de Mário de Andrade, e *Cobra Norato* (1931), de Raul Bopp, tentativas em boa parte bem-sucedidas de domesticar algumas imagens do primitivismo, seja pelo humor satírico, seja pelo apelo ao lúdico e a certo imaginário “infantil-indigenista”.

E em meio a essas inovações suplantadas no pensamento crítico literário da/na Amazônia, levanto os seguintes questionamentos: essas propostas de mudanças trouxeram alguma evolução no papel representado pela mulher no interior das narrativas mais contemporâneas? Pois se está superando uma tradição literária na qual a mulher é silenciada, invisibilizada, coisificada, reificada, tratada como mercadoria de troca, cujo intuito é meramente contribuir com o tom denunciatório das mazelas masculinas na Amazônia, pergunto: que papel a mulher passará a desempenhar nessa nova narrativa? O novo contexto narrativo, agora tido como o “pós-ciclo da borracha”, situado, inclusive, no espaço urbano, poderá, de alguma forma, contribuir com a superação das diferenças e assimetrias de poder (pré)estabelecidas pelos estigmas de gênero, classe, cultura, etnia, raça, sexualidade, que sempre se mantiveram arraigados à identidade e representação da mulher de origem amazônica?

Neste capítulo procuro apresentar possíveis respostas para essas indagações, a partir da obra de dois autores consagrados: Dalcídio Jurandir e Milton Hatoum. Mas, de antemão, já antecipo que a representação de grupos marginalizados devido a condições políticas, sociais,

raciais e culturais não deixou de ser tema recorrente na literatura contemporânea, pois sabemos que a diversidade de identidades e experiências derivadas da articulação sexo/gênero continuam participando de discursos e práticas de desigualdades e exclusões que acometem muitas mulheres em nossa sociedade. Por isso, neste capítulo, busco analisar o modo como os dois autores retratam episódios da vida amazônica e, a partir de uma leitura acurada, procuro focalizar nuances e contradições possivelmente submersas nas entrelinhas da ficcionalidade, e discuto até que ponto essas nuances podem influenciar na discriminação e marginalização do Outro, em especial do pobre e da mulher.

4.1 Mulher preta e homem branco: assimetrias de poder em Dalcídio Jurandir

*Se ainda fosse pessoa de qualidade...
Mas uma pretinha de pé no chão! Quem logo!
[...]Uma cortadeira de seringa!*

Dalcídio Jurandir (1991)

Ao propor para este capítulo a discussão em torno da representação feminina a partir de autores mais contemporâneos, tomo como ponto de partida a obra do escritor paraense Dalcídio Jurandir, que possibilita uma análise crítica em torno da problemática que perpassa o relacionamento entre uma mulher negra e um homem branco. Nascido em 1909, na Vila de Ponta de Pedras, situada na Ilha do Marajó, no estado do Pará, Dalcídio Jurandir teve uma atuação marcante como romancista, cronista, jornalista e militante comunista, chegando a ser preso em 1936 e 1937. Sua extensa produção literária compreende o período de 1941 a 1971, num total de onze romances publicados, que teve início com a publicação de *Chove nos campos de Cachoeira*, em 1941. Falecido no ano de 1979, na cidade do Rio de Janeiro, nessa época o autor já era reconhecido pela crítica especializada como um dos nomes mais consistentes da ficção de intervenção no Norte do Brasil, com uma literatura atualizada e de aproximação com a realidade do homem amazônico⁵⁷.

⁵⁷ A produção literária de Dalcídio Jurandir se desenvolveu na seguinte sequência: *Chove nos campos de Cachoeira* (1941), *Marajó* (1947), *Três casas e um rio* (1958), *Linha do Parque* (1959), *Belém do Grão-Pará* (1960), *Passagem dos Inocentes* (1963), *Os Habitantes* (1967), *Primeira Manhã* (1968), *Chão dos Lobos* (1968), *Ribanceiras* (1970), *Ponte do Galo* (1971). A qualidade literária de sua produção foi reconhecida pela Academia Brasileira de Letras que, em 1971, concedeu-lhe o Prêmio Machado de Assis pelo conjunto da obra. Dentre o conjunto da produção dalcidiana, *Linha do Parque* (1959) é o único romance que não pertence ao chamado Ciclo do Extremo Norte, seu contexto se desenvolve a partir de uma pesquisa *in loco* do movimento operário no porto do Rio Grande do Sul, em 1958, destacando a organização e fortalecimento dos sindicatos e a deflagração de greves pelo movimento operário.

De acordo com Olinda Batista Assmar (2003), a escrita dalcidiana contextualiza-se dentro do regionalismo dominante à época da fase de afirmação gloriosa da ficção modernista brasileira, cujo fator impulsionador era tratar da realidade regional não só como movimento estético, mas também como mecanismo de denúncia das mazelas sofridas por homens e mulheres no meio que os circunda. O modo como o espaço regional é apresentado pelo autor e a linguagem com que constrói a temática narrada “[...] faz[em] sua obra ultrapassar o regionalismo estrito quando trata as particularidades do amazônica como problemas universais” (ASSMAR, 2003, p. 82).

A leitura do romance dalcidiano também permite traçar um retrato bastante contundente das complexas relações de gênero que, entrecruzadas com os conceitos de classe e raça, produzem assimetrias de poder entre os indivíduos. Para demonstrar tal afirmação, trago para o centro da discussão a personagem feminina dona Amélia, uma mulher negra e pobre que sofre o preconceito social e racial, não só por parte da família do Major Alberto, com quem vive na condição de amasiada, mas também da sociedade cachoeirense. Dos dez romances que compõem a coletânea do “extremo norte”, nove deles têm como núcleo central a família do Major Alberto, elegendo como personagem principal o menino Alfredo, filho do major e de dona Amélia.

O conjunto de narrativas se desenvolve em torno da trajetória do protagonista Alfredo, sempre acompanhado por seu amuleto mágico, um caroço de tucumã, no qual projeta seus sonhos e anseios. Em sua busca incessante por mudanças e crescimento intelectual, o protagonista elege a cidade de Belém como objeto da realização de seus desejos, e dona Amélia, a mãe, estará sempre a seu lado, como sua maior incentivadora e aliada, enquanto o pai, o Major, é contrário aos desejos do filho, alegando falta de recursos para mantê-lo estudando em Belém.

Como a coletânea romanesca do autor é bastante extensa, nesse quarto capítulo analiso apenas duas de suas obras: *Chove nos campos de Cachoeira* (1941), e *Três casas e um rio* (1958), que serão suficientes para dar conta da problemática em questão, pois nelas temos a apresentação do núcleo familiar e os principais conflitos que a heterogeneidade de identidades suscita e se estende ao longo das demais obras. Para tanto, a análise focaliza dois aspectos essenciais que dão continuidade ao estudo em tela. O primeiro é a atuação de dona Amélia no contexto das relações familiares, comum nas duas obras, por tratar da sua condição de mulher negra amasiada com homem branco e mãe do filho mestiço, Alfredo, fruto da união com o Major Alberto. O outro ponto discutido é sua condição social de mulher e negra, discriminada e marginalizada, inclusive, por outras mulheres, no interior da comunidade cachoeirense.

O enredo principal das duas obras selecionadas se desenvolve a partir dos próprios títulos: a vila de Cachoeira do Arari, situada às margens do rio Arari, na ilha de Marajó, estado do Pará. Nesse espaço se localizam as três casas que servem de principal cenário narrativo, sendo elas: o chalé, residência da família do Major Alberto; a casa de Lucíola; e a sede da fazenda Morinantabalo (considerada símbolo da ascensão e decadência latifundiária na região). O rio Arari possui grande importância nesse contexto narrativo, por ser a via de acesso que liga esse espaço a outras localidades, assim como acontece na maioria das narrativas que elegem o espaço amazônico como pano de fundo.

Embora Amélia não se constitua a personagem principal de toda a coletânea, papel este reservado a Alfredo, sua trajetória como mulher negra, companheira do Major e mãe de Alfredo, goza de grande destaque no desenvolvimento do enredo dalcidiano, que busca retratar um pouco da vida e dos costumes dos moradores da região de Marajó. Como assinala Freire (2006), a maioria dos personagens dalcidiano são negros descendentes de cabanos⁵⁸ e marcados por um preconceito que se apresenta no texto de maneira crítica.

Mulher negra e pobre, Amélia é descendente de ex-escravos cabanos, e esses aspectos a acompanharão como marcas permanentes em sua trajetória, que inicia na obra *Chove nos campos de Cachoeira* (1941)⁵⁹. Órfã de mãe, na juventude Amélia amargou uma vida de miséria ao lado do pai, que vivia bêbado, perdido pelas ilhas próximas. Para sobreviver, ela foi obrigada a trabalhar duro catando castanha, cortando seringa, apanhando açaí e gapuiava e também dançando coco e isquetes⁶⁰. Como podemos observar, Amélia é representada como uma mulher forte, corajosa e determinada, que desde muito nova precisou encarar os desafios da vida, sem se deixar abalar pelas adversidades.

A chance de Amélia mudar de vida surge quando conhece o Major Alberto em Muaná, homem branco, viúvo, que antes de mudar para Cachoeira já havia decidido “[...] que a sua viuvez devia ser uma viuvez sossegada se achasse uma companheira ilegal para ele” (JURANDIR, 1991, p. 76). E como Amélia era “[...] uma pretinha que nunca andava molambenta e azeda” (JURANDIR, 1991, p. 77), ele se engraçou por ela e lançou o convite: “- Quero uma pessoa pra ir comigo para Cachoeira. Queres ir?” (JURANDIR, 1991, p. 77). A

⁵⁸ Os “cabanos” formavam um grande número de revoltosos que lutaram pela independência do antigo Grão-Pará e Rio Negro, era um grupo composto pela camada pobre da sociedade: ex-escravos negros, indígenas deserdados e brancos pobres, que moravam em cabanas às margens de rios da região. A Revolta da Cabanagem, como ficou conhecida, ocorreu na região Amazônica entre os anos de 1835 e 1840.

⁵⁹ Nesta pesquisa utilizaremos a 3ª edição, publicada pela Graficentro/CEJUP, Pará, 1991.

⁶⁰ De acordo Willi Bolle (2012), a obra *Chove nos Campos de Cachoeira* se contextualiza historicamente entre a década de 1920 a 1930 e retrata as dificuldades enfrentadas pela comunidade cachoeirense após o declínio do primeiro ciclo da borracha (1912).

princípio ela hesitou, disse que ia pensar, pois tinha consciência das questões subjacentes àquela proposta: além dos serviços domésticos, também teria que servi-lo na cama, e mais, mesmo que a união entre eles se tornasse pública a toda a comunidade cachoeirense e que tivessem filhos, o Major Alberto jamais assumiria formalmente a relação com ela. Mas, mesmo assim, aceitou viver na condição de amasiada do secretário da Intendência Municipal de Cachoeira.

A respeito das condições preestabelecidas nesse tipo de união, Costa (2005) esclarece que o relacionamento amoroso de um homem branco com uma mulher negra nunca foi visto socialmente como concubinato, por isso nem as autoridades nem a igreja exigiam o casamento, como acontecia com mulher branca, uma vez que esta era idealizada como a mulher padrão para constituir família.

Concernente a essa questão da miscigenação processada fora dos quadros da família legalizada, Saffioti (2013) esclarece que as relações entre os sexos e, conseqüentemente, a posição da mulher na família e na sociedade constituem parte de um sistema de dominação mais amplo, que se estabeleceu a partir do período escravocrata. Nessa época, homens usufruíam do acesso ao sexo fácil e sem compromisso proporcionado pela existência de mulheres submissas que, via de regra, reificavam ainda mais a condição da mulher negra e escrava que, além dos serviços de produção, também era tomada pelo senhor como mero instrumento de prazer sexual. Embora existisse uma certa valorização sexual da mulher negra, o destino dela jamais se equipararia ao da mulher branca:

Pelo sistema de castas, os fins a que se destinavam umas e outras eram diversos. Embora com isto não se conseguisse eliminar as objetivações materiais das relações sexuais entre brancos e negras, estas se destinavam à satisfação das necessidades sexuais do senhor, enquanto às brancas cabiam as funções de esposa e mãe dos filhos legítimos (SAFFIOTI, 2013, p. 238).

Refletindo as bases dessa herança ideológica, as filhas do primeiro casamento do Major, em Muaná, não aprovaram a decisão do pai e chegaram a mandar recados ameaçadores para Amélia. Revoltadas, procuravam desqualificá-la de todas as formas, principalmente por sua condição racial: “Se ainda fosse pessoa de qualidade... Mas uma pretinha de pé no chão! Quem logo! Seu pai estava de cabeça virada para uma negra. Uma cortadeira de seringa! Com filhas moças e amigado com uma preta que virava mundo pelas Ilhas!” (JURANDIR, 1991, p. 77).

Se, entretanto, a resignação de Amélia em aceitar a proposta do Major, acirrava a rivalidade e o inconformismo das filhas, por outro lado, suas amigas, que partilhavam da mesma falta de perspectiva, incentivaram-na a ir:

Vai sua besta! Só porque és preta? Mas és uma preta nova e limpa. És caprichosa. Porque tens esse gênio pensam que andas de fogo aceso para homem. Não te importa. Vai. Deixa de ser besta e embarca. Tu vais tirá o pão da boca das filhas? Não. Major tem para elas. E depois vais mais para cozinheira do que rapariga dele. Vai [...]. (JURANDIR, 1991, p. 77).

O sentimento de orfandade, desamparo e baixa estima vivenciado por Amélia desde a juventude, ajuda a compreender a naturalização de estatutos de submissão e marginalização que acometem a mulher negra e pobre que busca amparo junto a um homem branco numa sociedade patriarcal e sexista como a sociedade brasileira. A esse respeito, Gislene A. dos Santos (2004, p. 49) afirma que, nas sociedades em que o poder está concentrado nas mãos do homem e os valores são majoritariamente brancos, a mulher negra ocupa um lugar subalterno e sua busca pela aceitação individual, necessariamente, não irá produzir um sentimento de fraternidade e inclusão. As próprias palavras de Amélia ratificam essa condição:

Ele me convidou. Não me assanhei para o lado dele. Tenho a consciência tranquila de que não fiz nada para ele me convidar. Se vou é para trabalhar para ele. Sou uma pobre. Cozinheiro, lavo, engomo e depois é a minha sorte ir agora com ele. Sou mulher para trabalhar. Se a minha sorte está marcada pra ficar com ele, fico. Pensa? Não tenho nem raiva do que as filhas dele dizem de mim. Por que ele não levou elas com ele? Não fui me agarrar nos fundilhos das calças dele para se amigar comigo. Não vou atrás de dinheiro dele porque sei que ele não tem. Ora, pouco estou me incomodando que falem. A única pessoa que me incomodava era mamãe. Essa, morreu. Sinto até hoje a morte dela que ninguém imagina. (JURANDIR, 1991, p. 77).

As filhas do Major expõem as características físicas e morais de Amélia de forma negativa, a partir de uma concepção ideológica de inferioridade e exclusão, muito recorrente na sociedade brasileira, quando o assunto diz respeito à união entre pessoas de raça e classe social distinta. No entanto, o Major, quando fez essa proposta a Amélia, já havia avaliado nela as qualidades que ele julgava necessárias para tê-la ao seu lado, mesmo na condição de amásia: era jovem, asseada, caprichosa, dedicada, honesta, trabalhadeira. Como se pode observar, a avaliação masculina passa por dois crivos principais: o primeiro deles diz respeito aos atributos físicos (vigor corporal e cuidados com a higiene), e o segundo, à disposição para o trabalho.

A esse respeito, Azevêdo (1987, p. 42) esclarece que, embora o processo de miscigenação que caracteriza a genética do povo brasileiro exista há séculos, “[...] as desigualdades de poder entre brancos, pretos e índios confundem-se e realimentam-se no preconceito contra os mais escuros”. Por isso, segundo a autora, ainda prevalece no Brasil uma grande preferência por casamentos entre pessoas da mesma cor e classe social. Mas, em relação à condição de Amélia, mais adiante Azevêdo (1987, p. 43) acrescenta que “A dinâmica da

miscigenação das raças no Brasil é muito mais regida por forças econômicas que por preconceito especificamente raciais”.

De fato, a decisão de Amélia de acatar a proposta do Major Alberto estava diretamente vinculada à questão econômica, e ela possuía plena consciência disso, quando admitiu submeter seu corpo e sua força de trabalho à condição de objeto de barganha. Essa foi a única possibilidade que ela enxergou naquele momento para poder escapar da vida sofrida e miserável que levava. Consciente de que seu corpo fazia parte dos elementos desse contrato de servidão, Amélia arrisca, por meio da sexualidade, amenizar um pouco as simetrias da desigualdade, pois ao lado do Major teria sustento, segurança e uma casa para morar. Sobre esta questão, Simone de Beauvoir (1970), lembra que os componentes desse tipo de estatuto de submissão (pré)estabelecidos na união entre uma mulher e um homem, independentemente de sua classe ou raça, sempre foram vistos como “naturais” em nossa sociedade:

O corpo da mulher é um objeto que se compra; para ela, representa um capital que ela se acha autorizada a explorar. Por vezes ele traz um dote ao esposo, amiúde compromete-se a fornecer certo trabalho doméstico: cuidar da casa, educará os filhos. Em todo caso tem o direito de ser sustentada e a própria moral tradicional a exorta isso. É natural que seja tentada por essa facilidade tanto mais quanto os ofícios femininos são muitas vezes ingratos e mal remunerados; o casamento é uma carreira mais vantajosa do que muitas outras. (BEAUVOIR, 1970, p. 170).

A partir do momento em que foi morar sob o mesmo teto que o Major, Amélia passou a vivenciar na prática a distinção de papéis entre homens e mulheres no âmbito das relações familiares e de gênero. O cotidiano no chalé se encarregou de delimitar o espaço e o adestramento do gênero no contexto familiar e social, cabendo a Amélia se submeter à rotina privada dos afazeres domésticos, os cuidados com a casa e com os filhos. Já a função de Intendente legitima o espaço público como campo de atuação do marido, que costumeiramente, após o trabalho na Intendência, sesteava na rede da varanda entretido, olhando os catálogos vindos da Europa, enquanto Amélia, sempre assídua e adúladora, servia-lhe o café fresco.

Pierre Bourdieu (1999) esclarece que a divisão sexual faz parte das divisões das atividades produtivas associadas à lógica da economia de trocas simbólicas, que atribui aos homens o monopólio de todas as atividades oficiais e públicas do cotidiano:

[...] trocas de dons, trocas de mulheres, trocas de desafios e de mortes (cujo limite é a guerra); ela está inscrita, por outro lado, nas disposições (os hábitos) dos protagonistas da economia de bens simbólicos: as das mulheres, que esta economia reduz ao estado de troca (mesmo quando, em determinadas condições, elas podem contribuir, pelo menos por procuração, para orientar e organizar as trocas, sobretudo matrimoniais); as dos homens, a quem toda a ordem social, e em particular as sanções positivas ou negativas, associadas ao funcionamento do mercado de bens simbólicos, impõe

adquirir a aptidão e a propensão, construtivas do senso de honra, de levar a sério todos os jogos assim constituídos como sérios. (BOURDIEU, 1999, p. 60).

A rotina de subserviência de Amélia se estende ao longo das nove obras que compõem a coletânea ciclo do “extremo norte” e que têm a família do Major como núcleo central. Em *Três casas e um rio*, durante esses momentos de descanso, o Major Alberto costumava emitir impressões extraída das revistas e catálogos que lia, como se Amélia acompanhasse seu raciocínio, e quando ela expressava uma opinião, ele entendia como troça, refletindo: “Que pensava aquela mulher, que sentia, que juízo fazia, e afinal porquê e quando começou ela a ter opinião em tais assuntos?” (JURANDIR, 1958, p. 57), e concluía seu raciocínio cheio de superioridade: “Afinal, era difícil estar discutindo os acontecimentos do mundo com pessoa da natureza e condição da Amélia [...]” (JURANDIR, 1958, p. 58).

Ao insinuar que a “natureza” da companheira não lhe permitia opinar a respeito de assuntos intelectuais e científicos, identifica-se nessa representação a efetivação de lugares socialmente diferenciados para o feminino e para o masculino no âmbito público e privado. Por conseguinte, o homem branco e culto ocupa o espaço da civilização, evocado por suas atividades profissionais e intelectuais, enquanto a mulher, por oposição, é vista como o outro, ou seja, aquele que se opõe à civilização:

O marido compraz-se geralmente nesse papel de mentor e chefe. Ao fim do dia em que conhece dificuldades em suas relações com iguais, em que tem de submeter-se a superiores, ele gosta de se sentir um superior absoluto e oferecer verdades incontestadas. Narra os acontecimentos do dia, dá razão a si mesmo contra seus adversários, feliz por encontrar na esposa um duplo que confirma a si próprio; comenta o jornal e as notícias políticas, de bom grado lê em voz alta para a mulher, a fim de que a relação dela com a cultura não seja autônoma. Para ampliar sua autoridade, exagera com prazer a incapacidade feminina; ela aceita mais ou menos docilmente esse papel de subordinada. (BEAUVOIR, 1970, p. 223).

A definição que se estabelece sobre os diferentes papéis desempenhados por mulheres e homens, presente neste contexto narrativo, recai numa lógica dicotômica que, de acordo com Louro (2014, p. 37), faz supor “[...] que a relação masculino-feminino constitui uma oposição entre um polo dominante e outro dominado”, em que o exercício do poder se consagra em aspectos que parecem estar inscritos na “ordem das coisas”, e assim instituem a formação identitária do indivíduo.

Essa disciplina “velada” praticada no espaço doméstico, retratada na narrativa dalcidiana, também pode ser entendida no âmbito das relações de gênero como instrumento de “fabricação das diferenças”, pois, como orienta Foucault, na conhecida obra *Vigiar e punir* (1987, p. 153),

A disciplina “fabrica” indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício. Não é um poder triunfante que, a partir de seu próprio excesso, pode-se fiar em seu superpoderio; é um poder modesto, desconfiado, que funciona a modo de uma economia calculada, mas permanente. Humildes modalidades, procedimentos menores, se os compararmos aos rituais majestosos da soberania ou aos grandes aparelhos do Estado.

Um outro aspecto também muito relevante nessa relação entre Amélia e o Major diz respeito à sexualidade da mulher negra e, de certa forma, elucida o motivo pelo qual o Major a tenha escolhido como companheira. Também explica, em boa parte, a situação de submissão e insegurança que paira no interior dessa relação. Desde o início, Major Alberto deixou claro seu desejo por uma vida mais tranquila e sossegada ao lado de uma mulher que cuidasse da casa, dos afazeres domésticos e que também tivesse “disposição na cama”. Assim nascera entre eles uma espécie de entendimento (ou acordo) silencioso em que “[...] misturava atração das peles, filhos, curtas reações do branco, o amor próprio da preta [...]” (JURANDIR, 1958, p. 92).

A respeito da atração que o homem branco sente pela mulher negra, Marco Frenette (2001) explica que o corpo negro é tido pelo homem branco como uma experiência particular e reveladora, um encontro inusitado com predição de sensações ainda não experimentadas e que vão além da diferença de cor que cobre a carne desejada:

A mulher negra ocupa um lugar de destaque no imaginário do homem branco. Ela é, ao mesmo tempo, um objeto de desejo e um ser que está fora de seu campo de expectativas mais duradouras. O exotismo que a cerca e a carga histórica que pesa sobre seus ombros limitam suas possibilidades de ação. Ao toparem com um branco, poucas conseguem um relacionamento para além do sexo. (FRENETTE, 2001, p. 35).

Sobre essa prática do uso sexual e da desvalorização do corpo da mulher indígena e negra pelo homem branco, Azevêdo (1987) explica que o preconceito racial é uma herança arraigada em nossa sociedade desde o período colonial, pois se os portugueses “[...] tivessem constituído famílias com a mulher índia e/ou com a mulher negra, teríamos desenvolvido outra mentalidade valorativa em relação ao corpo da mulher de cor. Mas a tradição que preservamos dos colonizadores é a de desrespeito ao uso do corpo da mulher de cor” (AZEVEDO, 1987, p. 46). E isso se tornou uma herança cultural que, segundo a autora, perdura na sociedade brasileira, seja entre homens de classe social mais privilegiada, que buscam o prazer sexual de forma eventual e sem compromisso, seja também na comercialização lucrativa da nudez da mulata por empresários. Essas práticas encontram-se tão naturalizadas em nosso meio, que não percebemos o teor racista nelas implícito.

A respeito do processo de desumanização e objetivação da mulher negra na literatura, o professor Eduardo de Assis Duarte (2017) recorda que o corpo das mulheres negras passou a assumir esse tipo de protagonismo com mais frequência a partir do Romantismo. No entanto essa representação não atribuiu nenhuma capacidade intelectual ou de poder a essas mulheres, pelo contrário, instigou apenas a exploração de seus corpos, tornando-as objetos a serem manipulados, julgados e sentenciados pelo outro. Isso, segundo o autor, não é motivo para se comemorar, na medida em que é:

[...] um protagonismo marcado, em muitos casos, pela permanência, na ante cena textual, do mesmo projeto de desumanização que subjaz à estereotipia. Ele se manifesta em construções que ressaltam, por exemplo, a sensualidade e a disponibilidade para o sexo sem compromissos ou consequências, novamente de acordo com imagens sociais determinadas a priori, como a da “mulata assanhada” (DUARTE, 2017, p. 39).

Outro aspecto herdado do período colonial no Brasil é que os portugueses não costumavam assumir, ou reconhecer, a paternidade de seus filhos com as mulheres indígenas ou negras. Assim, todos estes componentes racistas, como a falta de segurança, de compromisso e de valorização do outro, também se projetavam sobre os descendentes dessa miscigenação. E essa é outra característica presente no romance dalcidiano, pois a relação de Alfredo com a família e a sociedade cachoeirense é perpassada por esses componentes. As marcas do preconceito e da discriminação que o filho mulato do Major traz arraigadas em seu íntimo se traduzem em vergonha e ressentimento:

Quanto ao branco e preto, Alfredo achava esquisito que seu pai fosse branco e sua mãe preta. Envergonhava-se por ter de achar esquisito. Mas podia a vila toda caçoar deles dois se saíssem juntos. Causava-lhe vergonha, vexames, não sabia que mistura de sentimentos e faz-de-conta. Por que sua mãe não nascera mais clara? E logo sentia remorso de ter feito a si mesmo tal pergunta. Eram pretas as mãos que saravam suas feridas, pretos os seios, [...] brotara, de súbito, daquela carne escura. (JURANDIR, 1991, p. 19-21).

Na ânsia por aceitação e ascensão social, Alfredo deseja para si a brancura do pai, pois não consegue construir uma imagem positiva da mãe que, embora seja amada pelo constituinte materno, por outro lado é rejeitada como símbolo de algo que ele abdica em si mesmo. Apesar de sentir-se envergonhado por assim pensar, em seu íntimo, queria que a mãe tivesse nascido “menos preta”, menos subserviente, pois ao vê-la “[...] ajoelhada a amarrar-lhe os sapatos como a empregada Sílvia fazia com os filhos do promotor”, constatava que sua mãe “[...] era sua

escrava, preta escrava. As mãos dela trabalhavam com a ligeireza e a habilidade de uma mucama rendeira. Aquela cabeça baixa.” (JURANDIR, 1958, p. 102).

Alfredo se preocupava ao perceber a união dos pais ameaçada pela presença da professora/normalista, uma moça branca, bem-educada, culta e, por isso, considerada mais apropriada para ocupar o lugar de esposa do Major, que sentia-se “menos velho” e lisonjeado com suas cartas cheias de “efes e erres”. Enquanto a mãe, analfabeta, parecia resignar-se a essa enxuta solicitude que ele tanto censurava: “Ninguém anda lhe empatando [dizia ela]. Que arranje essa costela instruída. Que a professora assim como sai do quarto toda entonada pra aula, carregue também o bacio dele toda manhã, no inverno, como eu faço...” (JURANDIR, 1958, p. 92).

Revoltado com a situação de insegurança matrimonial vivida pela mãe, Alfredo temia que a professora “[...] invadisse o chalé, apesar de sua educação, ou por isso mesmo, para tomá-lo o pai, reduzir sua mãe a uma simples... Não, não sabia dizer o quê” (JURANDIR, 1958, p. 96). Chegava a supor que a mãe, ciosa de sua cor e alheia a ambições, pouco ligava que fosse esposa ou esposarana do secretário, parecia não se incomodar com aquela situação “[...] de intrusa e pronta a ser substituída. Não podia formular, quanto mais proclamar a situação humilhante: amasia, rapariga do Major, vivendo com o Major, mãe dos filhos do Major, cozinheira...” (JURANDIR, 1958, p. 92).

A vulnerabilidade e “obscuridão” conjugal entre os pais, refletida na falta de “perspectivas mais duradouras”, pesavam diretamente no destino de Alfredo, que sonhava ir para Belém estudar e ascender socialmente, tornar-se um homem respeitado, e poder “dar muitos vestidos à mãe” (JURANDIR, 1958, p. 96). Mas, para que isso acontecesse, necessitava da influência dela junto ao pai, e essa era sua maior preocupação ao vê-la triste, deprimida, sentindo-se rejeitada, com medo de ser trocada por uma mulher branca e instruída. Constatava que o esforço da mãe em ser aceita e valorizada como esposa e mãe dedicada, dona de casa caprichosa, boa cozinheira, parecia não ser reconhecido num mundo onde os valores dominantes eram brancos.

Mas não são só os elementos gênero, cor e raça que exercem influência direta sobre o estado conjugal de muitas mulheres, certo que, no caso de Amélia, essas circunstâncias agravam ainda mais o sentimento de solidão e desarrimo, impostos primeiramente pela orfandade e, agora, somados aos sentimentos de discriminação e rejeição afetiva. No entanto, o drama da vida conjugal, segundo Beauvoir (1970), não diz respeito só ao fato de não garantir à mulher a felicidade e a segurança prometida, mas sobrepõe também a sua mutilação, a renúncia e a falta

de perspectivas que a rotina aprisionante e redutora que o relacionamento matrimonial pode representar no dia a dia da mulher, ao longo dos anos:

[...] eis a vida acabada definitivamente. As ações verdadeiras, o verdadeiro trabalho são apanágio do homem, ela só tem ocupações que são por vezes exaustivas, mas que não a satisfazem. Louvaram-lhe a renúncia, a dedicação; mas parece-lhe muitas vezes inteiramente consagrar-se “ao cuidado de dois seres quaisquer até o fim da vida deles”. É muito bonito esquecer-se, cumprir, porém, saber para quem e por quê. (BEAUVOIR, 1980, p. 243).

Quanto à carência afetiva e à solidão da mulher negra, ao seu sentir-se só, Ana Cláudia L. Pacheco (2003) afirma que esses sentimentos costumam ser tratados pelo senso comum e também por algumas correntes do pensamento acadêmico como elementos restritos às escolhas individuais e pessoais ou, então, classificados como sentimentos pertencentes ao chamado “mundo feminino”. Por isso existe o hábito de afirmar que problemas sentimentais são problemas de ordem feminina, ou que as mulheres sofrem mais que os homens dentro das relações conjugais e afetivas. Mas Pacheco (2003) esclarece que, na verdade, os mecanismos sociais contribuem para esse processo, pois as desigualdades de gênero e raça também se expressam na forma de sentimentos, tanto que o imaginário social costuma associar a sexualidade e a afetividade de negro(a)s e indígenas a atributos naturalizados, biologizados. Por isso, a autora assegura que o contato de mulheres e homens de raças distintas costuma agravar esse processo, pois a solidão está estreitamente ligada à situação dos indivíduos dentro das hierarquias sociais que condicionam as escolhas matrimoniais e afetivas, em que os fatores raça e gênero organizam e regulam os indivíduos dentro das estruturas sociais.

Somando-se a isso, Claudete Souza (2008, p. 57) esclarece que esse tipo de solidão não se estabelece apenas na esfera da relação sexual, mas também afetiva entre mulheres e suas famílias, por isso, trata-se “[...] de uma experiência individual, comunitária e coletiva, pois faz parte de uma construção histórica, social e política cravada pela dimensão de gênero e étnico-racial”. No romance dalcidiano, essa assertiva também se confirma no convívio diário de dona Amélia com outros membros da comunidade cachoeirense, pessoas que ela inclusive ajudava com seus conhecimentos da medicina caseira, ou mesmo com mantimentos retirados da própria despensa, o que também reforça o peso de sua alteridade no âmbito das relações sociais, gerando diversos conflitos relacionais entre as próprias mulheres. Prova disso é o modo como os elementos classe e raça implicam diretamente sobre as relações conjugais aos olhos da sociedade, como podemos observar nas palavras de dona Janira, que considera uma afronta a união de Amélia com o Major:

Aquela preta passa bem na casa dela. Afronta a sociedade com aquela preta. Uma preta. Rapariga. O que me mete uma raiva é a gente se casar, fazer tudo pra manter a virtude da gente e no cabo de tudo, a miséria vem para cima de nós e não para cima dos que vivem na amasiagem, fora da lei, da sociedade. (JURANDIR, 1991, p. 133).

Os boatos continuam circulando pela vila de Cachoeira em *Três casas e um rio* (1958) e expressam o despeito das senhoras brancas em saber que “[...] a viuvez do secretário engordava nos pirões da cozinheira, sesteando nos braços da negra” (JURANDIR, 1958, p. 53). A esse respeito, Beauvoir (1970, p. 171) reitera que, “Sem dúvidas, o casamento comporta comodidades materiais – (‘come-se melhor em casa do que no restaurante’) – comodidades eróticas – (‘dessa maneira tem-se o bordel em casa’) – liberta o indivíduo de sua solidão, fixa-o no espaço e no tempo, dando-lhe um lar e filhos”. Talvez sejam justamente esses os motivos que acirram a rivalidade das outras mulheres sobre Amélia, por saberem que um homem de posição privilegiada como o Major Alberto estivesse vivendo amasiado com uma mulher negra e sem instrução: “Era ou não era simples cozinheira, preta de pé rapado, trazida pelo Major para o pé das panelas?” (JURANDIR, 1958, p. 53), questionava dona Dejanira.

Quando decidiu ir morar com o Major Alberto, Amélia sabia das consequências que essa decisão acarretaria, pois, além da submissão ao homem branco, também seria alvo da rivalidade de outras mulheres. Trata-se de um comportamento que pode ser analisado como uma disputa de poder entre as próprias mulheres, uma vez que a mulher branca, por se julgar superior, sente-se afrontada com a união “ilegal” entre uma mulher negra e um homem branco. Essa é mais uma das características da dinâmica histórica do racismo que se manifesta através de atitudes, valores, ódios que se replicam através do tempo, das civilizações e das culturas.

Quando a mulher negra adentra outros espaços por intermédio do homem branco, não significa que ela será aceita de forma efetiva pela comunidade, ao contrário, de acordo com Gislene Santos (2004, p. 58), ela poderá vivenciar diferentes formas de discriminação: “Nesses espaços a mulher negra passa a ser duplamente discriminada: como mulher negra que é e como mulher negra que está ao lado de um homem branco sem o qual ela acredita que não teria chegado onde chegou”.

Concepções dessa natureza, conforme aponta Lorde (1997), servem como pretexto para nutrir o sentimento de superioridade entre diferentes grupos marcados pelos conceitos de classe e raça. E isso faz com que determinado grupo social se sinta superior a outro, seja pela cor da pele ou pela etnia, e dentro desses grupos definem a mulher em termos de sua própria concepção de valor e superioridade, enquanto as mulheres que diferem do padrão dominante tornam-se as

Outras, as intrusas, as inferiores, criaturas exóticas, impedindo que sejam vistas como pessoas íntegras, como indivíduos, como seres humanos.

Diferente do despeito expresso pelas mulheres, entre os homens parece existir aprovação, uma espécie de cumplicidade a respeito da mancebia e/ou do adultério masculino, como revelam as palavras do Dr. Campos: “Major não é como eu que vivo, infelizmente, pastoreando fêmeas. Major é um largo produtor de filhos. Só os frutos revelam as virtudes da boa terra. Foi buscar dona Amélia...” (JURANDIR, 1991, p. 76).

O postulado de “dona” aparentemente confere a Amélia um certo respeito, mesmo que relativo, por parte dos amigos do Major, que frequentavam o chalé e, inclusive, elogiavam a comida bem feita, o café socado em mão de pilão e torrado em casa. Aliás, sobre o café, Dr. Campos chegou a fazer a seguinte analogia um tanto maliciosa entre a bebida e a mulher negra, ao confidenciar suas “fraquezas” para o amigo Salu:

Major Alberto não gosta de café puro nem de leite simples. E sim, café com leite, com mais café que leite. Fica é mais gostoso e eu sei por experiência. Você, Salu, aqui numa confidência, não sabe o quanto me dói ter a minha esposa como é. Muito branca, apesar de muito culta, mas como me enterro, por exemplo, na Manguá, na Aurélia! (JURANDIR, 1991, p. 78).

A fala do Dr. Campos ratifica a preferência do homem branco pelo sexo com a mulher de cor, em detrimento da esposa branca, e revela também uma certa naturalização dos relacionamentos extraconjugais com indígenas e escravas que, como já visto, passaram a ser frequentes desde o período colonial. Essa prática tornou-se tão comum nessa época que, segundo Costa (2005), o homem branco e adúltero não sofria qualquer punição ou retaliação por parte da igreja ou da sociedade:

[...] a despeito da orientação católica impressa à família portuguesa, realizavam-se as adequações ao meio tropical. De um lado pela própria Igreja, com sua plasticidade e de outro lado, com a população desenvolvendo estratégias de manutenção. Adequações, diga-se de passagem, pelo lado masculino, pois que à mulher branca era exigido o comportamento tradicional, fiel no recanto do lar. O relacionamento sexual com escravas não era enquadrado no concubinato e com as índias, ao menos na prática nunca foi [...]. Na realidade, os homens sempre desfrutaram da dupla moral: da casa e da rua, valendo a monogamia só para mulheres. (COSTA, 2005, p. 113-114).

Em *Três casas e um rio* (1958), essa questão é retomada, e o Intendente, Dr. Bezerra, também faz questão de demonstrar seu total apoio à atitude do amigo, Major Alberto, em se unir a uma mulher negra de classe social considerada inferior. Ao se queixar ao amigo das exigências da esposa e das filhas em querer ostentar uma vida social de luxos e viagens, Dr.

Bezerra confidencia em tom irônico sua preferência pela cor morena e manifesta o desejo de “[...] se meter num fundo de uma fazenda, aí pelo Goiapi, e ficar, cá entre nós, com uma caboclinha passando o cabelo por essa calva nua” (JURANDIR, 1958, p. 64). E, mais adiante, completa: “Quero um colo farto, Major. Um colo mesmo cheirando a bezerro, a peixe, e tijuco de beira de rio. Mas farto, mas macio, amigo meu” (JURANDIR, 1958, p. 65).

A fala do Dr. Bezerra expõe uma certa admiração pelo Major ter o privilégio de usufruir livremente dos prazeres sexuais que a mulher de cor, e jovem, pode proporcionar ao homem de idade mais avançada e condição social privilegiada. Inclusive, a respeito do comportamento dessas personagens masculinas – Dr. Bezerra, Dr. Campos e o próprio Senhor Major Alberto, que usam em benefício próprio a autoridade que o poder público lhes confere, tanto para se protegerem, como para intimidar possíveis críticas sobre seus desvios de conduta –, Costa (2005) afirma que a Amazônia, desde os séculos XIX e XX, caracteriza-se como um Estado patrimonial, o que significa que autoridades governamentais tratavam o estado como se fosse seu patrimônio particular, sendo comum a troca de favores e de privilégios baseados em interesses pessoais, sem distinguir a dimensão íntima da administrativa.

E a respeito da busca de aventuras sexuais do homem branco em locais distantes e considerados exóticos, Adriana Piscitelli (2002, p. 217) afirma que nessas histórias a noção de “diferença” “[...] está intimamente ligada ao erotismo – e vale assinalar que essa vinculação tem uma longa história nos relatos de viagem ‘ocidentais’, nos quais as viagens aos países do Sul são consideradas uma fonte de liberdade erótica”. Nesses relatos, de acordo com Piscitelli (2002), questões de gênero são atravessadas por noções centrais de exotismo e sexualidade e expressam uma procura por sensações “autênticas” que parecem se corporificar, sobretudo, na mulher nativa, pois as marcas da alteridade se presentificam no corpo dessas mulheres, e o ápice dessa sensação é alcançado através da experiência sexual. Para esses homens brancos, segundo a autora, “[...] o contato com a feminilidade e sexualidade ‘natural’ dessas mulheres possibilita o acesso a um prazer sexual que adquire o estatuto da experiência mais verdadeira” (PISCITELLI, 2002, p. 217).

São muitos os discursos que estigmatizam a condição do negro e do indígena (homem e/ou mulher) em nossa sociedade, sendo responsáveis por disseminar simetrias e desigualdades, principalmente em um país de origem colonial como o Brasil. Por isso a necessidade de debatermos essa questão em diferentes contextos e formas, pois, embora existam há muito tempo, o sociólogo Octávio Ianni (2004) garante que essas questões excludentes que envolvem o racismo desde a época dos movimentos de racialização, promovido pelas grandes navegações,

descobrimientos, conquistas e colonização, continuam presentes na constituição social, econômica e cultural de nossa época.

Ao contrário de retroceder, como era de se esperar, devido ao avanço educacional e tecnológico da humanidade, Ianni (2004, p. 22) alerta para uma intensa expansão do racismo mundo afora:

Modifica-se ao acaso das situações, das formas de sociabilidade e dos jogos sociais, mas reitera-se continuamente, modificada, mas persistente. Esse é o enigma com o qual se defrontam uns e outros, intolerantes e tolerantes, subordinados e dominantes, em todo o mundo. Mais do que tudo isso, a questão racial revela, de forma particularmente evidente, nuançada e estridente, como funciona a fábrica da sociedade, compreendendo alteridade, diversidade e desigualdade, cooperação e hierarquização, dominação e alienação.

Muitos desses componentes citados por Ianni (2004), que sustentam uma espécie de engrenagem opressora e discriminatória que recai sobre a mulher negra em nossa sociedade, puderam ser observados e debatidos no estudo dessas duas obras de Dalcídio Jurandir. O incômodo que a ascensão social de Amélia causa àquela sociedade dos brancos ao elevar-se à condição de “dona”, revela uma ideologia completamente fundamentada em preconceitos raciais, sociais, culturais. Como essas duas narrativas analisadas, *Chove no Campos de Cachoeira*, (1941) e *Três casas e um rio* (1958), contextualizam-se na primeira metade do século XX e situam a mulher negra como protagonista, resta saber se a diversidade de identidades e experiências também continuam produzindo discursos e práticas de desigualdades e exclusões sobre a mulher indígena em narrativas mais contemporâneas.

4.2 Libânia: “afilhada” servil, infância roubada, sonhos perdidos

*“Eu não sou uma senhorita.
Sou uma pé-rapada da madrinha-mãe...
[...] Sou menos que bicho de estimação”.*
Dalcídio Jurandir (2004)

Dentre a diversidade de temas que a literatura brasileira de expressão amazônica pode suscitar, neste tópico, busco discutir um assunto muito peculiar: a forma de inserção e convivência de meninas indígenas e/ou caboclas no seio das famílias de classe abastada no contexto urbano das cidades de Belém e Manaus. Se no tópico anterior deste capítulo problematizei aspectos relacionados à condição servil da mulher negra que decide conviver em

companhia de um homem branco, na condição humilhante de “amasiada”, agora analiso outra prática considerada bastante comum na região e que aparece de modo bem específico na obra *Belém do Grão Pará*, também de autoria de Dalcídio Jurandir: o apadrinhamento e/ou falsa adoção de meninas indígenas oriundas de comunidades isoladas no interior dos estados do Pará e Amazonas, que vão morar na casa de famílias abastadas nas capitais Belém e Manaus, e são submetidas ao trabalho doméstico sem remuneração, ou seja, uma espécie de trabalho escravo.

A substituição da mão de obra da mulher negra pela indígena, na condição de trabalho escravo, é uma temática presente em algumas obras ficcionais de contextualização amazônica. Sobre esse assunto, Salles (1971) informa que, no século XIX, eram raros os pretos empregados no serviço doméstico nas casas de família na capital paraense, pois, diferentemente de outras grandes cidades do Brasil, esse trabalho era feito quase sempre pelos indígenas. Apesar dos avanços sociais e das leis trabalhistas que foram criadas para dar amparo e um pouco mais de dignidade às trabalhadoras domésticas e das denúncias que costumam ser feitas, essa prática do trabalho doméstico não remunerado, em troca de condições mínimas de sobrevivência, como moradia e alimentação, ainda persiste em alguns contextos da sociedade brasileira, por isso é necessário compreender os imbricamentos históricos que compõem certas dinâmicas de subordinação demarcadas e legitimadas socialmente.

Desde a antiguidade, a mulher foi submetida ao paradigma do sistema de trocas operado por parentescos, para fins matrimoniais, atendendo a interesses econômicos, sociais e políticos. A ideia do casamento como uma forma básica de barganha, em que as mulheres eram tidas como um valioso produto dentro dos aspectos das relações sociais de gênero e sexo, foi denominada por Lévi-Strauss como “teoria da reciprocidade primitiva”. No Brasil, a comercialização do corpo feminino como moeda de troca faz parte de uma prática socioeconômica vigente desde o período colonial e, com o passar do tempo, foi adquirindo outras conotações, como informa Almeida (2012, p. 103), no texto “Corpo e Escrita, Imaginários literários”: “[...] um sistema de permuta agenciado pelos homens, uma transação comercial entre o padre, o Rei e os demais cristãos portugueses da colônia, em que as mulheres assumem a função de mercadoria a ser negociada”.

No contexto ocidental, diversas formas de dominação foram criadas e instituídas para atender a interesses e projetos econômicos de desenvolvimento ligados ao colonialismo, capitalismo, neoliberalismo, globalização, entre outros. A esse respeito, Siqueira e Wenczenovicz (2017) explicam que esses projetos buscam, em primeiro lugar, alterar a relação da humanidade com o ambiente e as relações coletivas, criando, assim, novas formas de dominação, ou reelaborando as formas já existentes. Essa prática, segundo os autores, reflete o

processo de desterritorialização que acompanhou a trajetória das comunidades indígenas na América Latina e também no Brasil, que passaram pelo processo de reorganização como indivíduos e não como coletividade, aplicado inicialmente pelos missionários jesuítas. Isso resultou no desequilíbrio e na desagregação das comunidades indígenas, que trazem em seu histórico a vida em grupo, tornando-os vulneráveis à aculturação e à dominação do homem branco.

Dados estatísticos comprovam essa prática através do aumento ascendente de diversos tipos de violência que recaem sobre os grupos chamados “minoritários”, a exemplo da problemática tratada aqui, que revela um outro formato de comercialização da mulher nativa: o recrutamento de meninas indígenas para trabalhar em “casa de família” como mão de obra escrava, “reelaborado” sob o manto da relação de compadrio. Esse tipo de relação faz parte de um vínculo instituído historicamente pela igreja, uma espécie de parentesco simbólico no qual os padrinhos, em caso de necessidade, assumem a guarda dos afilhados, como esclarece Delfino (2012, p. 03): “Aos padrinhos, eram atribuídas obrigações de servirem como tutores morais e espirituais do afilhado, bem como a assistência de recursos materiais ao longo da vida e a responsabilidade de criação, quando na ausência dos pais”. Aos afilhados eram exigidos respeito, obediência e reverência, como se fossem filhos biológicos.

No entanto, no contexto amazônico, essa prática extrapolou o intuito religioso, passando a se configurar como uma espécie de escravidão disfarçada, principalmente quando envolvia meninas indígenas e órfãs, pois a ausência parental ocasionada pela desagregação comunitária intensificou ainda mais a vulnerabilidade dessas meninas, conduzindo-as a um processo duplamente subjugado. De acordo com Almeida (2012, p. 104), em situações dessa natureza, a orfandade, somada à condição de sujeito feminino e ante a imposição dos papéis de gênero, faz com que meninas ocupem “[...] um espaço ainda mais periférico dentro do sistema hierarquizante e excludente da sociedade patriarcal ou do sistema de sexo/gênero”. E como também orienta Akotirene (2019), todos estes elementos (sexo/gênero/classe/raça/idade/orfandade) vão se somar de maneira estrutural sobre o ser feminino, resultando em opressões simultâneas.

Costa (2005) esclarece que, a partir do século XIX, era comum a incorporação de meninas indígenas e caboclas às famílias pertencentes às classes abastadas residentes nas cidades de Belém e Manaus. A adoção das supostas “afilhadas” pelos “padrinhos”, segundo a autora, consistia num arranjo, uma “[...] oportunidade de obter trabalho gratuito da criança ou jovem que ficava a seus cuidados, em troca de alguma educação. Para o pobre, representava

uma esperança de ascensão social (oportunidade de estudo, talvez um emprego no futuro), numa sociedade onde as distâncias sociais dificilmente se transpunham” (COSTA, 2005, p. 301).

A princípio, em *Belém do Grão-Pará* (1960)⁶¹, esse tipo de negociação não é bem sucedida, como aconteceu no episódio envolvendo o canoeiro da “Deus te guarde”, pois a encomenda que trazia à mão não atendia aos requisitos da solicitante que, após minucioso exame, exclamou com ar de desaprovação: “Mas isto? [...] Mas eu lhe disse que arranjasse uma maiorzinha pra serviços pesados. Isto aí...”. (JURANDIR, 2004, p. 83). A elegante senhora recuou um pouco, e sem disfarçar a contrariedade, prosseguiu:

- Bem, vamos ver. O compadre me leve ela. Não posso levar comigo como está. E como é o teu nome? O teu nome, sim. É muda? Surda-muda? Não te batizaram? És pagoa? Eh, parece malcriada parece que precisa de uma correção. Fala, tapuru, bicho do mato. Ai, esta consumição...

O compadre disse o nome dela. A caboclinha esfregou os dedos cheios de saliva no rosto amarelinho. A senhora, sem despedir-se, fechou o leque, que mantinha à distância os barcos, a intimidade, os fedores do Ver-o-Peso (JURANDIR, 2004, p. 84).

A elegância da mulher parecia exacerbar ainda mais a pobreza da pequena, “[...]uma menina de nove anos, amarela, descalça, a cabeça raspada, o dedo na boca, metida num camisa de alfacinha”⁶². Parecia acentuar a condição de inferioridade da pequena na mesma proporção em que a fala extinguiu seu *status* de ser humano, reduzindo-a a um verme, um “tapuru”, ou um “bicho do mato” qualquer. Descartada por não corresponder à expectativa da madame, que esperava uma “encomenda” mais bem preparada e instruída, restou à menina retornar a “Deus te guarde”, arrastada pela mão do canoeiro, enquanto a elegante senhora caminhava em direção à praça, desaparecendo entre as mangueiras.

Fica evidente, durante a negociação, que dentre as qualidades exigidas para a suposta “adoção” destaca-se a instrução religiosa, que abarca um conjunto de normas e ajustamentos de condutas destinadas, segundo Gabriel Quintanilha Kubrusly (2016), a moldar o indígena, antes considerado perigoso e canibal, à utilidade e produtividade. Através desse processo normatizador instituído pela igreja, o selvagem “[...] é cristianizado, sanitizado, tutelado e treinado para tornar-se útil. Torna-se, enfim, um cidadão brasileiro, com um lugar predeterminado na mitologia política da nação” (KUBRUSLY, 2016, p. 149). O autor acrescenta, ainda, que, “[...] Seguindo os passos de Foucault, a normatização é um processo que

⁶¹ Nesta pesquisa utilizaremos a 2ª edição, publicada pela EDUFRA, Pará, 2004.

⁶² Alfacinha: antigo tecido de algodão, usado pela população mais pobre.

se descreve num espaço social e cujo sentido culmina na produção de corpos úteis, pacíficos, obedientes e produtivos” (KUBRUSLY, 2016, p. 149).

O distanciamento social citado por Costa (2005) e que se interpôs entre a pretensa “afilhada” e sua futura “madrinha”, e impediu que o acerto se realizasse, não ocorreu com Libânia que, ao desembarcar no porto de Belém, pensava ter conseguido escapar das malhas redutoras de uma pobreza aguda, pois, ainda pequena, ela viu a mãe morrer dentro de uma rede remendada, e o pai não esperou nem passar o luto para arranjar outra para ocupar o lugar. O desamparo e a submissão ao trabalho árduo, refletidos no semblante e nas mãos grossas de roceira, certamente favoreceram sua aceitação na casa dos Alcântaras, embora sua vivência no universo indígena soe contraditória e oposta ao estereótipo de feminilidade da mulher branca: “Carreguei puçá de mandioca, virei farinha no forno, remei de me doer a mão e a bunda, assoalhei barraca, embarreei parede, sou curada de cobra, pajé me defumou, tenho oração” (JURANDIR, 2004, p. 177).

Ao pesquisar sobre esse processo de inserção de meninas e adolescentes de descendência indígena na sociedade urbana no norte do país e as condições precárias a que são submetidas, Wagner dos Reis M. Araújo (2012) esclarece que a mão de obra de mulheres e crianças indígenas foi utilizada largamente de maneira compulsória. Trata-se de uma prática incorporada à região desde o início do processo de formação social da Amazônia, que atrelou a figura da mulher indígena à estrutura da família colonial, como responsável pelo trabalho doméstico sem remuneração, uma espécie de trabalho escravo, na maioria das vezes mediado pela relação de compadrio. Segundo o pesquisador, esse tipo de relação ainda subsiste na atualidade, pois muitos pais que vivem em estado de extrema pobreza e isolamento, almejando um futuro melhor para os filhos, doam-nos às famílias abastadas na condição de “apadrinhamento”, ou “ajuda”.

Em *Belém do Grão-Pará* (2004), a personagem Libânia vivencia essa busca por melhores condições de vida, proteção, segurança social e econômica, e que resultará em sua escravidão. Essa prática será mediada pela distinção social dentro do espaço familiar, onde é tratada como uma reles criada, sem o menor respeito ou afeto e, por vezes, chegando até a ser reduzida à condição de “animal de carga”, como podemos observar nas falas e atitudes da “madrinha mãe”, dona Inácia: “[...] cabocla enjambrada, braba de pele de couro, onde já se viu maior peste?” (JURANDIR, 2004, p.385). É recorrente na narrativa a forma grosseira como dona Inácia se dirigia à Libânia: “Tu és feita de tijolo, pau e couro de paca” (JURADNIR, 2004, p. 385). Esse tipo de tratamento, segundo Benilda Brito (1997), tem como propósito a desumanização do indivíduo, negando-lhe sua condição de pessoa e o transformando em

“coisa”, o que corresponde ao estereótipo com que os indígenas foram rotulados historicamente, ao serem considerados indivíduos inferiores, selvagens, brutos.

O poder de nomear, rotular, exercido por dona Inácia, acentua a alteridade que se estabelece entre a mulher branca e a indígena, entre patroa e empregada, dentro do espaço familiar, e reflete uma prática preconceituosa muito comum em nossa sociedade. Discursos dessa natureza resultam na discriminação e marginalização de uma grande parcela da população negra e/ou indígena, relegando-a a um espaço de inferioridade, à falta de oportunidades e privações dos meios de viver com dignidade, tanto no campo social quanto econômico. A respeito desse tipo de tratamento preconceituoso e discriminatório que ainda persiste em nosso país, Antônio Candido (2004, p. 238) faz a seguinte proposição:

[...] se é odioso nos países cuja população é predominantemente branca, torna-se além disso grotesco no nosso caso, isto é, num país onde grande parte dos brancos tem nas veias parcelas maiores ou menores de sangue africano, que todavia esquecem, rejeitam ou ignoram, sendo que em todos esses casos acabam por comportar-se como opressores dos que são considerados *de cor*.

Libânia estava presente em quase todas as cenas da rotina doméstica no casarão dos Alcântaras, não tinha sossego um só momento – quando não estava partindo lenha, tinha que correr às bancas de jogo da cidade, ou servir de moleca de recados, num constante vai-e-vem para atender os mandados da madrinha Emília, ou de dona Inácia. Nem se a cabocla se virasse em duas, daria conta de servir a “madrinha-filha” e a “madrinha-mãe”: “[...] era uma serva de quinze anos, trazida, muito menina ainda, do sítio, pelo pai, para a mão das Alcântaras. Entrava na rua, com os braços cruzados, carregando acha de lenha e os embrulhos, sobre os rasgões da blusa velha” (JURANDIR, 2004, p. 52). Não tinha descanso nem aos domingos, dia em que tinha que ir ao Ver-o-Peso de madrugada e voltava trazendo às costas o saco de açaí comprado pelo seu Alcântara, que vinha de bonde com os embrulhos menores, enquanto ela caminhava “[...] curva e silenciosa, seguia tão rápida e atenta, como se voltasse do roçado” (JURANDIR, 2004, p. 138).

Emilinha costumava se queixar porque “[...] não podia utilizar, como queria, todas as horas de Libânia” (JURANDIR, 2004, p. 51). Já dona Inácia observava o rosto vermelho e suado, as sobancelhas crispadas, a boca de índia, e sentia, “[...] nas mãos da cabocla, o odor da lenha maraximbé, a seiva das achas verdes, as sementes que ali pareciam germinar, virgem, trespassada de resinas, óleos da selva, benzeções de curador” (JURANDIR, 2004, p. 165). Esse vigor juvenil que parecia brotar por todos os poros da jovem também não passava despercebido ao olhar atento de seu Virgílio, que gostava de observá-la quando voltava da rua: “[...] quente

do sol, suando as maçãs do rosto de índia, vermelha como se tivesse saindo de uma olaria, e o cheiro... A esta observação tão súbita, seu Virgílio corou, como se alguém tivesse escutado” (JURANDIR, 2004, p. 52).

As cenas apresentadas acima fundamentam-se em diferentes percepções que, de certa forma, parecem ambíguas e até mesmo contraditórias em relação à feminilidade indígena e podem ser relacionadas às noções de adestramento e exploração, sem qualquer referência de afeição ou sentimentos fraternos por parte das três personagens. O olhar que as duas mulheres lançam sobre a jovem é transpassado puramente pelo interesse exploratório da atividade laboriosa e passiva que a cabocla desempenha na casa. Já a percepção masculina deixa transparecer que o comportamento “natural” da jovem desperta nele instintos relacionados à atração física, o que remete a questões de poder e exploração da sexualidade da mulher nativa.

Mariana Daniela Gómez (2012), em sua pesquisa doutoral a respeito das imagens construídas sobre a mulher indígena no passado, destaca que adjetivos como “bestas de carga”, “guerreiras”, “libertinas sexuais” foram construídos de acordo com o interesse religioso, econômico, político e científico e passaram a orientar a produção, reprodução e manipulação dessas imagens em diferentes tipos de relatos. Segundo a pesquisadora, tendo em conta que as mulheres sempre foram tidas como objetos de projeção do imaginário masculino, em diversos contextos sociais e discursivos, essas imagens passaram a formar parte do acervo de estereótipos que repercutiu nos escritos jesuítas, nos diários dos exploradores, viajantes, agentes colonizadores, governantes de distintas partes da América Latina, como já abordado anteriormente. Essa construção imagética adentrou a segunda metade do século XX servindo para ilustrar o grau de alteridade que ainda se estabelece entre diferentes classes, raças e etnias.

Mais adiante na narrativa, seu Virgílio não disfarça a contrariedade ao tomar conhecimento do acerto entre dona Amélia e dona Inácia para que Alfredo, protagonista dos dois romances anteriores, viesse para Belém morar na casa da família Alcântara para estudar. Com o declínio financeiro e social após a queda do senador Lemos, somado à derrocada do Ciclo da Borracha⁶³, os Alcântaras se veem obrigados a abrir mão da vida de farturas e repleta de eventos, e a vinda de mais uma pessoa aumentaria as despesas da casa, além de que também não havia quartos disponíveis para acolher hóspedes: “Queriam elas o menino para despachar a cabocla? Onde iria dormir? No quartinho da despensa ao lado de Libânia? Era isso conveniente?” (JURANDIR, 2004, p. 315), indagava seu Virgílio a si mesmo.

⁶³ Belém do Grão-Pará é a quarta obra publicada pelo autor, nesta, Alfredo consegue realizar seu desejo de ir morar em Belém para estudar e, para isso, sua mãe consegue abrigar para ele na casa da família Alcântara.

Seu Virgílio sabia que de nada adiantava questionar, Emília já havia aceitado acolher o novo afilhado e, provavelmente, não tardariam também em arranjar uma crisma para ele servir de padrinho, fortalecendo, assim, ainda mais, a relação de solidariedade mútua proporcionada pela relação de apadrinhamento já estabelecida informalmente. Quanto à dona Inácia, para se consumir como a “madrinha-mãe”, não era necessária nenhuma formalidade, bastava que o novo “afilhado” seguisse o exemplo da cabocla, que sabia distinguir a “madrinha-mãe” da madrinha verdadeira, a “madrinha Emília”. Assim se consubstanciava no interior da casa e no cotidiano familiar o apadrinhamento com conotação até mesmo de parentesco fictício.

Mas as queixas de seu Virgílio em relação às condições financeiras da família também ecoam na voz de dona Amália Veiga, que faz advertências bastante ríspidas acerca das condições em que Libânia vivia na casa: “[...] Ó Inácia, afinal, como tu queres criar um homem se nem um trapo tens para remendar a blusa dessa tua infeliz? Cedo tu não vais ter mais Libânia pra te preparar o banho e partir tua lenha, minha sinhá de casa grande” (JURANDIR, 2004, p.71). E virando-se para Libânia, ocupada em pentear os cabelos de Emília, chamava-lhe sua atenção para a falta de recato da jovem em relação ao corpo de mulher que desabrocha: “Mas olha só. Como estão... Cobre isso, esse teu peito, mulher de Deus, pois tu já és uma mulher” (JURANDIR, 2004, p. 71).

Diante daquelas observações, Libânia, resignada, reconhecia que “[...] das moças não tinha ela os modos nem as roupas de dormir, suas vergonhas cobridinhas” (JURANDIR, 2004, p. 71). Sobre as vestimentas e a falta de compostura, ela demonstra sinais de decoro e submissão ao garantir que sua roupa era do pano de saco mais grosso, que não deixava nada transparecer. Mas não se tratava só da vestimenta, Libânia também não se enquadrava ao estereótipo da mulher recatada, indefesa, delicada, o “sexo frágil”, próprio da mulher branca. Ao contrário, reconhecia que sua descendência a relegava à condição de inferioridade, sentia-se como um ser embrutecido, destinado ao trabalho pesado: “Eu não sou uma senhorita. Sou uma pé-rapada da madrinha-mãe... [...] Sou menos que bicho de estimação” (JURANDIR, 2004, p. 392).

Rachel Soihet (2004) alerta que a condição feminina precisa ser analisada de forma específica, pois, segundo ela, o tipo de violência e sujeição que acomete as mulheres varia de acordo com o lugar ocupado. As mulheres pobres e trabalhadoras possuem características próprias, padrões específicos, ligados as suas condições concretas de existência, e isso as difere da mulher branca e de classe privilegiada, que aspirava ao casamento e ao papel de madame e patroa, diferente daquelas pertencentes a segmentos mais baixos: “[...] embora mantidas numa posição subalterna, as mulheres populares, em grande parte, não se adaptavam às características dadas como universais ao sexo feminino: submissão, recato, delicadeza, fragilidade” (SOIHET,

2004, p. 307). As mulheres pobres precisam trabalhar muito para ajudar nas despesas de casa, muitas fazem serviços pesados, não dispõem de tempo nem recursos para cuidar da aparência e, às vezes, precisam até usar a força para se defenderem, por isso não se enquadram aos estereótipos de “sexo frágil”.

Ainda sobre a subserviência de Libânia, Furtado e Sales (2018) lembram que essa atitude caracteriza um tipo de exploração camuflada, em que o próprio explorado se conforma com sua condição e presta serviços em troca do alimento diário e do teto que, mesmo malcuidado, protege-lhe das condições naturais externas a ele. As autoras acrescentam que é comum e recorrente na sociedade a marginalização e a exclusão sofridas pelas camadas menos favorecidas socialmente:

Essas colocações do autor em sua ficção acabam convergindo com os pensamentos marxistas, nos quais se criticam as condições aviltantes de exploração centradas em uma “economia política” que “compreende o trabalhador como simples animal, burro de carga cujas necessidades se limitam exclusivamente a necessidades corporais”. Sendo assim, Libânia seria a plena representação desta classe explorada, que recebe em troca de seus serviços apenas o que é estritamente necessário para sua sobrevivência. (FURTADO; SALES, 2018, p. 71).

Embora se sentisse superior à cabocla, Alfredo admirava a disposição dela no ir-e-vir apressado, os pés descalços, o andar duro, as pernas queimadas, “Carregando achas de maraximbé no ombro que se entremostrava nos rasgões do molambo de alfacinha, Libânia fazia um porte de lenhadora, vergada, o rosto escurecendo e um ai quase amoroso de alívio quando se livrava do peso” (JURANDIR, 2004, p. 205). O sentimento de superioridade de Alfredo é idêntico ao que sentia no chalé em Cachoeira, que tinha o assoalho de madeira acima do chão das palhoças vizinhas: “Havia quatro degraus na escada. E isso explicava o seu orgulho diante dos moleques, sua diferença com Libânia, a pretensão de estudar num colégio” (JURANDIR, 2004, p. 209).

Mesmo assim, Alfredo surpreendeu-se com a chegada de Libânia ao aniversário de Isaura, trazendo na palma da mão um bolo inglês ainda na forma, fitinha no cabelo e os pés descalços: “[...] foi um espanto, como se nunca tivesse reparado: mas, e o sapato? Libânia não tinha nem um sapato? [...] e o mais triste era que Libânia fingia não se dar conta, fingia resignar-se a andar descalça num degrau mais baixo ainda que aquele em que se bebia [...]” (JURANDIR, 2004, p. 226). A esse respeito, Furtado e Sales (2018) esclarecem que a situação de Libânia era visível aos olhos de todos os que quisessem ver, e Alfredo, mesmo sendo ainda um garoto, questiona, assim como fez dona Amália Veiga, a condição social e de marginalização na qual a personagem vivia, pois “[...] os sapatos eram símbolos de outra classe da qual a cabocla não

fazia parte, uma vez que tinha os pés descalços, por isso seguia dizendo disfarçadamente a Alfredo que os sapatos a incomodavam” (FURTADO; SALES, 2018, p. 72).

Mas não era somente Libânia que andava de pés no chão, na verdade, esse é um hábito que também encontramos em outras personagens dalcidianas, e que reafirma o teor de marginalização dessas personagens. Prova disso é que, assim como Libânia, Antônio, o amarelinho, e mãe Ciana também não tinham sapatos para calçar. Mãe Ciana andava descalça pelas ruas de Belém, com seu tabuleiro na cabeça, vendendo papelotes de cheiros do Pará. Os pés descalços dessas personagens, dentro do contexto narrativo do autor, são revestidos de significação, como apontam Furtado e Sales (2018, p. 71):

Os pés descalços de Libânia, que andam pela Belém do Grão-Pará, simbolizam o antagonismo entre as classes e o descaso alheio. Condição esta que faz Marx e Engels (1999) considerarem a burguesia dominante como a principal mantenedora da exploração do homem por seu semelhante. No caso da cabocla, ela apenas fingia não perceber seu status que, no entanto, começou a incomodar Alfredo no momento da comemoração do aniversário de Isaura na Rui Barbosa, pois no meio de tanta gente se estabeleceu um largo contraste entre ela, Libânia, e os demais convidados.

Libânia, a serva, a criada que trabalhava de graça e não possuía nem um bauzinho sequer para guardar roupas, ou uma rede para dormir, estava com as costas maltratadas de tanto dormir no assoalho duro da despensa: “[...] também de Deus era filha, tinha nascido de uma mãe, tinha ossos que doíam. Ah, ter uma rede, e era o bastante” (JURANDIR, 2004, p. 315). Ter uma rede também era o sonho de Antônio, que lamentava para a amiga: “[...] Libânia, não tens ainda rede, quanto mais eu, falou Antônio. Quando, quando eu hei de ter uma, heim, meu São Nunca? Este soalho está é liso de tanto andar visagem” (JURANDIR, 2004, p. 345).

Outra situação incômoda para Libânia era tentar conter o corpo de mulher que desabrochava e transparecia por entre os rasgões da alfacinha. Isso ela não estava mais conseguindo disfarçar, embora costumasse machucar “[...] os seios como para abafar-lhes a força de crescimento ou torná-los maduros antes do tempo” (JURANDIR, 2004, p. 164). Afirmava com segurança que era moça pura, que nunca fora tocada por mão de homem, mas, no fundo, ela sabia dos riscos a que estava exposta, tanto que quando andava entre os barcos e canoas no porto, atrás das encomendas, tinha medo de ser arrebatada por um canoeiro, ou caixeiro vendedor de perfumes e espelinhos. Mãe Ciana já havia percebido essa mescla de pureza e perigo que a rondava, por isso a aconselhara:

“Mea filha, por que tu não procura a pena do jurutaí e passa por debaixo da tua rede – ah, tu ainda não tens rede – da tua esteira para proteger tua honra, ficar mais resguardada desses homens? A pena do jurutaí. Isso eu sei, lá do interior, as pessoas

antigas falavam”. Ser donzela dava tanto risco, Mãe de Deus! (JURANDIR, 2004, p. 389).

Seu Virgílio, o “padrinho”, também percebera a transformação na jovem e não conseguia mais fugir da atração que isso lhe provocava, parecia que a imagem do corpo dela o desagregava do real, sentia que deixava de ser um indivíduo humano, sério, o funcionário público, o marido, o pai. Parecia que a qualquer momento poderia deixar de ser o protetor para se transformar em agressor. Sem conseguir conter os impulsos, seu Virgílio ia sorrateiramente, meio às ocultas, espiar o corpo da jovem adormecido no chão escuro da despensa:

Na confusa percepção de seu futuro, seu Virgílio olhava Libânia como a ave que poderia agasalhá-lo nas suas asas, para a maior raiva das senhoras. Vingá-la do sexo feminino. Via a Libânia no quarto, no banheiro, com aqueles dezesseis anos ou quinze, com um tudo de bananeira nova ou semelhante a leitoa criada em casa para a véspera do Círio. A adormecida o prendia... (JURANDIR, 2004, p. 411).

A transformação da menina em mulher, segundo Beauvoir (1980), é um grande mistério para os homens, e Libânia representa essa inocência perturbadora, a juventude desconhecida, capaz de exercer um grande fascínio sobre os homens:

[...] a virgindade é um dos segredos que os homens acham mais perturbadores, e sobretudo quando mais libertinos são; a pureza da jovem autoriza a esperança de as licenças e não se sabe que perversidades se dissimulam sob sua inocência. Próxima ainda do animal e da planta, já dócil aos ritos sociais, ela não é nem criança nem adulta; sua feminilidade tímida não inspira o medo e sim uma inquietação temperada. Compreende-se que seja uma das imagens privilegiadas do mistério feminino. (BEAUVOIR, 1980, p. 238).

O corpo jovem e intocado de Libânia parece resplandecer à natureza viva e indomada, bárbara, uma analogia entre a sexualidade da mulher indígena e a natureza, que parece destituí-la de qualquer direito de cidadania, remetendo-a a noções de vulnerabilidade, adestramento e/ou disponibilidade exploratória. Adormecida, ela estava naquela situação, enquanto dona Inácia, por entre as sombras escuras do quintal, observava tudo silenciosamente, querendo saber até onde a audácia do marido seria capaz de chegar.

Curvou-se, sustando a respiração, olhou-a demoradamente. Via no rosto dela um vinco, um sinal de adivinhação, como se a natureza da moça, o seu anjo da guarda, estivesse vigilante, consciente do perigo, ou todas as partes do corpo, por um misterioso reflexo, já eriçadas contra o homem. E dentro daquele corpo no chão, só havia sono, sono, sono. Seu Virgílio curvou-se mais, como se despencasse, visse algo da própria situação em que se precipitava. Libânia só mostrava o rosto. A janela do quarto estava aberta. Virgílio, dobrado, tremia um pouco, deu-lhe vontade de chamá-la, dizer-lhe: “minha caboquinha... meu...” chegou mesmo a murmurar. Ela nem se mexia, o rosto franzido. Dormindo, parecia mais adulta. A boca, às vezes entreaberta,

aqueles lábios na degustação do sono ou dos sonhos eram para Virgílio uma sedução dolorosa, em que se via monstruoso e ridículo. (JURANDIR, 2004, p. 413).

Indignada com a cena, o sentimento de dona Inácia era uma mistura de repulsa e nojo, que parecia prestes a irromper num escândalo no meio da noite. Mas não fez nada, “[...] parecia se deliciar com aquela situação do marido curvado diante de uma cabocla adormecida no chão. Nem para enlaçar a menina, pelo menos fazer a brutalidade, o risco, não era um homem? Se tinha chegado até ali, consumasse a intenção” (JURANDIR, 2004, p. 413), pensava. Mas, no fundo, sabia que ele não seria capaz de chegar a tanto, embora se sentisse hipnotizado pela jovem, a velhice não lhe permitia tamanho risco, e ela, por outro lado, “[...] confiava em Libânia. Sabia que, ao primeiro toque dele, a ferazinha saltava” (JURANDIR, 2004, p. 413).

O esperado seria que, no mínimo, dona Inácia fizesse um escarcéu, que quebrasse aquele silêncio que a consumia na penumbra da noite, mas não fez nada disso, não manifestou nenhuma reação, optou por “fingir” que não viu nada. Quanto a seu Virgílio não consumir o ato intencionado, fica também uma dúvida: sua inoperância resulta do medo que a moça despertasse e reagisse, ou por receio que alguém chegasse de repente e o flagrasse ali, ao lado da moça? Ou teria desistido por um reflexo de consciência ante o ato ultrajante que estava prestes a cometer? Mesmo não tendo consumado o intento, sua atitude se caracteriza como uma transgressão, uma violação à privacidade e ao direito da jovem indefesa, principalmente porque acontece no espaço doméstico, considerado lugar de acolhimento e proteção, regido por normas e costumes familiares.

No entanto, sabemos que esse tipo de transgressão costuma ocorrer com certa frequência no âmbito doméstico, inclusive, no caso de Libânia, a ausência de qualquer vínculo familiar é mais um fator de risco para esse tipo de violação, pois, nesse caso, a mulher encontra-se totalmente vulnerável, sem qualquer tipo de amparo ou proteção. E mais, numa situação como essa, caso a mulher chegue a se tornar mãe solteira, ou concubina, os preconceitos vão se sobrepôr sobre ela, acentuando ainda mais sua condição de subalternização e marginalização ante a classe dominante. Segundo Soihet (2004, p. 309), as mulheres pertencentes aos

[...] segmentos mais baixos, mestiças, negras e mesmo brancas, viviam menos protegidas e sujeitas à exploração sexual. Suas relações tendiam a se desenvolver dentro de um outro padrão de moralidade que, relacionado principalmente às dificuldades econômicas e de raça, contrapunha-se ao ideal de castidade. Esse comportamento, no entanto, não chegava a transformar a maneira pela qual a cultura dominante encarava a questão da virgindade, nem a posição privilegiada do sexo oposto.

A respeito dos diferentes tipos de atentado ao direito dos quais a mulher costuma ser vítima, Cristiane Bonfim Fernandes (2008) esclarece que todo tipo de transgressão (física, moral, sexual) é considerada como ataque ao direito do indivíduo, uma violação dos direitos humanos, e por isso se classifica como violência, abuso. Segundo a autora, acontecimentos dessa natureza costumam ser regidos pelo poder coercitivo, no qual o mais forte se impõe sobre o mais fraco que, geralmente, encontra-se em situação de desvantagem social, física e até mesmo emocional, o que impede qualquer manifestação de recusa ou enfrentamento.

As regras punitivas (sociais, jurídicas, familiares) que se aplicam aos diferentes tipos e graus de transgressões podem variar conforme a sociedade, o momento histórico e os atores sociais envolvidos, pois, quando relacionadas aos postulados do patriarcalismo, certos tipos de transgressões ultrapassam a lógica dicotômica da relação homem-mulher, passando a envolver questões de classe, de raça e de gênero. No Brasil, as desigualdades sociais, segundo Fernandes (2008), favorecem esse tipo de exercício de dominação construído historicamente e que recai principalmente sobre as minorias, como a mulher, o negro e o indígena, que, geralmente, constituem grupos em desvantagem social e econômica e, na maioria das vezes, silenciados pelas estruturas de poder subjacente.

4.3 Domingas: liberdade roubada, infância violada

Uma menina mirrada, que chegou com a cabeça cheia de piolhos e rezas cristãs. [...] Andava descalça e tomava bênção da gente.

Milton Hatoum (2000)

Mas Libânia não é única personagem que anda descalça e tem sua intimidade invadida, em se tratando de narrativas contextualizadas na/para a Amazônia. Esse processo de sobreposição da violência e da discriminação contra a mulher amazônida é recorrente e aparece em narrativas de diferentes épocas e contextos. Uma situação muito próxima a essa vivenciada por Libânia também é tematizada na obra *Dois Irmãos* (2000), de autoria do escritor Milton Hatoum⁶⁴, envolvendo a personagem Domingas.

⁶⁴ Nascido na cidade de Manaus no ano de 1952, Milton Hatoum atualmente é um consagrado escritor em pleno exercício de produção. Iniciou a carreira literária em 1989 com a publicação de seu primeiro romance, *Relato de um certo Oriente*. No ano de 2000, publicou sua segunda obra, *Dois Irmãos* (2000); em seguida, *Cinzas do Norte* (2005) e *Órfãos do Eldorado* (2008), *A noite da espera* (2017) e *Pontos de fuga* (2019). Conta também com a publicação de uma coletânea de contos intitulada *A cidade ilhada* (2009) e um livro de crônicas, *Um solitário à*

Publicada no ano de 2000, essa obra contextualiza-se na cidade de Manaus, entre as décadas de 1940 e 1960, período que coincide com o declínio econômico ocasionado pela queda na exploração e exportação da borracha nativa da Amazônia. Essa marcação temporal também contrasta com o período pós Segunda Guerra Mundial, época em que a repressão política imposta pelo regime da Ditadura Militar se abatia sobre a cidade de Manaus e enquanto o polo de desenvolvimento se concentrava na fervilhante cidade de São Paulo. Segundo o personagem Halim, “Estávamos longe da era industrial e mais longe ainda do nosso passado grandioso” (HATOUM, 2000, p. 128).

Nesse contexto, *Dois Irmãos* (2000) vai retratar uma Manaus provinciana e decadente, às escuras, “[...] com seus moradores acotovelando-se diante dos açougues e empórios, disputando um naco de carne, um pacote de arroz, feijão, sal ou café” (HATOUM, 2000, p. 22). E como se não bastasse a miséria que se abatera sobre a população manauara mais desfavorecida, ex-seringueiros vindos de diferentes localidades do interior do estado se amontoavam nos subúrbios, “[...] ergueram palafitas à beira dos igarapés, nos barrancos e nos clarões da cidade. Manaus cresceu assim: no tumulto de quem chega primeiro. Desse tumulto participava Halim, que vendia coisas antes de qualquer um” (HATOUM, 2000, p. 41). Nesta obra, o foco narrativo se concentra na saga da família de imigrantes libaneses formada por Zana e Halim, a fim de retratar a convivência conflituosa desta família com a população e a cultura local, suscitando temas diversos, como a memória do passado distante na terra natal, os conflitos familiares no interior do lar desestruturado, as relações interculturais marcadas por choques entre diversidades. Todas essas temáticas vão se estruturar sobre questões relacionais envolvendo identidade, gênero, classe, etnia.

A continuidade do estudo sobre as questões que acometem a mulher indígena que migra para a cidade em busca de melhores condições de vida, tem continuidade com a personagem Domingas, cuja história se entrelaça com a história da família libanesa. Logo que Zana e Halim se casaram, o pai de Zana, Galib, faleceu, e Zana decidiu vender o restaurante Biblos, que pertencera ao pai, e abriu uma loja. Foi nessa ocasião que Domingas apareceu, trazida por uma freira do Convento: “[...] uma freira, Irmãzinha de Jesus, ofereceu-lhes uma órfã, já batizada e alfabetizada. Domingas, uma beleza de cunhantã, cresceu nos fundos da casa, onde havia dois quartos, separados por árvores e palmeiras” (HATOUM, 2000, p. 64).

A narrativa hatoumiana novamente evidencia a atuação da igreja na aplicação do modelo organizacional imposto pela cultura colonizatória sobre o indígena brasileiro, e esse recurso,

espreita (2013). Muito bem aceito pelo público e pela crítica especializada, sua produção já lhe rendeu diversos prêmios literários.

segundo Kubrusly (2016), é próprio do Estado e da igreja que, atrelados ao capitalismo, objetivavam inserir o indígena no mundo em que a ética do trabalho e a ideia de redenção da alma uniam-se sob a perspectiva de que o autocontrole e o trabalho são as formas mais apropriadas de alcançá-la. Kubrusly (2016) argumenta que a conversão cristã e a desterritorialização racionalizada compõem a estrutura tecnológica do poder, que se configura como um dispositivo de mediação e construção de subjetividades materializadas na lógica da pacificação das relações, da normatização dos corpos e na maximização da utilidade, como fundamentos primordiais nas relações de poder nas sociedades modernas, “[...] à medida que valores e interesses ganhavam contornos e características definidas e que se apresentavam a partir de narrativas de salvação e dever” (KUBRUSLY, 2016, p. 146).

Certamente, sob essa visão, é imprescindível reconhecer que as bases dessa relação instituída pela igreja consistiam, primeiramente, no governo sobre os corpos, prática esta que, segundo Kubrusly (2016), são apontadas por Foucault, em *Vigiar e Punir*, como sendo o fundamento das relações de poder. A respeito da ação missionária, o autor afirma:

O ato de civilizar o índio é o próprio meio pelo qual a cultura do colonizador busca trazer o indígena para o mundo onde ética do trabalho, no sentido weberiano, e a ideia de redenção da alma encontram-se. É argumentável que o próprio capitalismo seja, de fato, fruto da possibilidade desse encontro de concepções de mundo, no qual a penitência, o autocontrole e o trabalho tornam-se a forma mais concreta de redenção. (KUBRUSLY, 2016, p. 144).

Janira Sodrê Miranda (2003) ratifica esse pensamento ao afirmar que a igreja sempre atuou como uma instituição mediadora de relações de poder, detentora de um quase monopólio ideológico e um efetivo monopólio religioso nessa organização social, regulamentando a vida das pessoas através da orientação ética e da educação cristã, inclusive, com seus ritos sacramentais sempre presentes, como o batismo, por exemplo, muito citado neste estudo, por meio de diversas personagens analisadas. Tudo isso confirma a ação doutrinal exercida pela igreja, que sempre procurou exercer severa vigilância e controle sobre a conduta social e familiar.

Em *Dois Irmãos*, Domingas vivencia essa experiência a partir do momento em que foi morar com a família libanesa. Na época, tinha apenas nove anos de idade, e “Parecia uma menina de boas maneiras e bom humor: nem melancólica, nem apresentada” (HATOUM, 2000, p. 64). Ela já era órfã de mãe quando seu pai morreu cortando piaçaba, perto do povoado de São João, onde moravam, localizado na margem do rio Jurubaxi, afluente do rio Negro, e uma freira das missões de Santa Isabel a levou para o orfanato em Manaus. Durante os dois anos que

passou no orfanato, recebeu instrução religiosa, aprendeu a ler e a escrever, a ter modos, ou seja, uma educação que visava ao apagamento cultural e, ao mesmo tempo, a tornaria, assim, mais propícia à subalternização.

A introjeção desse modelo de aculturação mediado pela igreja visa normatizar e garantir uma relação pacífica entre o indígena e o branco, “Assim como as escolas educam e garantem a formação de corpos dóceis e disciplinados, prontos para a vida produtiva e para o mundo capitalista” (KUBRUSLY, 2016, p. 144). Não obstante, a “adoção” da pequena órfã se dá por meio de uma troca bastante explícita: quando a Irmã Damasceno entregou Domingas a Zana, recebeu em troca um envelope e alguns móveis usados que pertenceram ao restaurante do pai de Zana, ou seja, a suposta “adoção” se configura numa negociação: uma menina indígena, órfã, dada em troca de alguns móveis usados. Mesmo assim, na casa da família libanesa, a cunhantã sentiu-se, de certa forma, aliviada, pois odiava o orfanato e queria distância das religiosas:

A visão do edifício a oprimia. As palmadas que levou da Damasceno! Não escolhia hora nem lugar para tacar a palmatória. Estava educando as índias, dizia. Na casa da Zana o trabalho era parecido, mas tinha mais liberdade... Rezava quando queria, podia discordar, e tinha o canto dela. Viu os gêmeos nascerem, cuidou do Yaqub, brincaram juntinhos... (HATOUM, 2000, p. 77).

No começo, ela deu um certo trabalho à Zana, mas depois acabaram se acostumando uma com a outra, e Domingas acabou tornando-se uma sombra servil da patroa, sua “escrava fiel”, como o próprio narrador a classifica. Halim costumava dizer que a religião as aproximara ainda mais e que, juntas, ajoelhadas em frente ao altar, elas veneravam o mesmo deus, os mesmos santos, e nisso elas se irmanavam, a esposa e a índia: “O que a religião é capaz de fazer”, ele disse. “Pode aproximar os opostos, o céu e a terra, a empregada e a patroa” (HATOUM, 2000, p. 65). Mas, de fato, existia realmente uma “aproximação” entre as duas mulheres? Pois a presença de Domingas na casa tinha um propósito muito específico: suprir a necessidade do trabalho doméstico não remunerado, o que torna evidente, mais uma vez, a representação ficcionalizada da mão de obra escrava disfarçada sob o manto do falso “apadrinhamento”, da mesma forma como aconteceu com Libânia. A esse respeito, Kubrusly (2016, p. 145) ressalta:

É importante notar que a pacificação opera em uma via de mão dupla que afeta a relação de ambos os lados, criando subjetividades novas nos indígenas e também nos brancos e criando, dessa forma, possibilidades de surgirem novas relações de cooperação entre esses grupos e redefinindo as dinâmicas de rivalidades.

Sob o manto da “falsa adoção”, mediada pela normatização religiosa, a vida de Domingas se consagra inteiramente a servir, como explica seu filho Nael: “[...] e só não serviu mais porque a vi morrer, quase tão mirrada como no dia em que chegou a casa, e, quem sabe, ao mundo” (HATOUM, 2000, p. 65). Guardiã da casa, cuidou dos patrões, dos gêmeos, Yaqub e Omar, e de Rânia, e assim sua história foi se misturando à da família libanesa, igual a diversas outras cunhantãs órfãs que também foram “acolhidas” em orfanatos de Manaus e Belém e depois seguiram o mesmo destino que ela. E, nesse contrato, como adverte Kubrusly (2016, p. 146), “A catequese e a civilização são os princípios centrais de todo esse projeto e apresenta, com base nesse binômio, as diretrizes do projeto de modernidade capitalista que deposita na ideia de catequese sua simbologia moral e na de civilização sua concepção de mundo ordenado, pacificado e produtivo”.

Os termos de normatização, disciplinarização e regulamentação empregados nessa operação, de acordo com Kubrusly (2016, p. 148), possuem caráter bem explícito:

Trata-se de um processo histórico em que normas são trazidas a corpos na subjetivação de formas possíveis de ação, conflito e cooperação. O Estado lança mão de uma série de mecanismos institucionais que mediam e põem em relação grupos, como foi visto. Essa relação possui um caráter específico: o de ser uma relação de atribuição de um lugar social e, com isso, um sentido social para o grupo e os indivíduos que o compõem. Quando se põem indígenas em um espaço delimitado e restrito, com acesso proibido a demais grupos, cria-se com isso uma narrativa de poder. Uma condição especial de direitos e poderes entre os grupos em questão.

Uma ação baseada em questões econômicas cuja continuidade se mantém garantida sob diversas relações de poder e de sentido, como a própria Zana expõe: “Quantos órfãos deste internato comem à nossa custa, irmão? E as ceias de Natal, as quermesses, as roupas que nós mandamos para as índias das missões?” (HATOUM, 2000, p. 34). O resultado desse processo é evidente: culmina na produção de corpos úteis, silenciados, obedientes e submissos, prontos para serem aprisionados e explorados. O relato de Nael ratifica a assertiva:

Domingas, a cunhantã mirrada, meio escrava, meio ama, “louca para ser livre”, como ela me disse certa vez, cansada, entregue ao feitiço da família, não muito diferente de outras empregadas da vizinhança, alfabetizadas, educadas pelas religiosas das missões, mas todas vivendo nos fundos da casa, muito perto da cerca ou do muro, onde dormiam com seus sonhos de liberdade. (HATOUM, 2000, p. 67).

Mas Domingas não foi somente explorada no trabalho doméstico não renumerado, ela também foi abusada por um dos homens da casa, e dessa relação nasceu Nael, o “filho da empregada” que, em meio a uma narrativa memorialística, busca desvendar o mistério acerca

da identidade do pai. Sua história e a de sua mãe se misturam com a história da família libanesa, naquela casa onde ela sempre viveu atenta aos acontecimentos, escutando conversas, rondando a intimidade de todos. Domingas “[...] tinha essa liberdade, porque as refeições da família e o brilho da casa dependiam dela” (HATOUM, 2000, p. 25).

Nael busca, através da história de sua mãe, desvendar o mistério em torno da identidade paterna, supostamente um dos filhos gêmeos de Zana e Halim, como confidenciou Domingas, em certa ocasião: “Quando tu nasceste, ela disse, seu Halim me ajudou, não quis me tirar da casa... Me prometeu que tu ias estudar. Tu eras neto dele, não ia te deixar na rua. Ele foi ao teu batismo, só ele me acompanhou. E ainda me pediu para escolher teu nome. Nael, ele me disse, o nome do pai dele.” (HATOUM, 2000, p. 241). Nenhuma informação a mais foi acrescentada, e única certeza que Nael possuía era ser neto de Halim e Zana e filho de um dos gêmeos, mas qual deles, nunca soube:

Eu não sabia nada de mim, como vim ao mundo de onde tinha vindo. A origem: as origens. Meu passado, de alguma forma palpitando na vida dos meus antepassados, nada disso eu sabia. Minha infância, sem nenhum sinal da origem. É como esquecer uma criança dentro de um barco num rio deserto, até que uma das margens a acolhe. Anos depois, desconfiei: um dos gêmeos era meu pai. Domingas disfarçava quando eu tocava no assunto; deixava-me cheio de dúvida, talvez pensando que um dia eu pudesse descobrir a verdade. (HATOUM, 2000, p. 73).

Halim havia contado a Nael algumas coisas sobre o passado de Domingas, outras ouvira da própria mãe e, assim, ia juntando informações aqui e ali, como certa vez em que ouviu ela expressar a admiração que sentia por Yaqub: “Esse gêmeo tem olho de boto; se deixar, ele leva todo mundo para o fundo do rio” (HATOUM, 2000, p. 30). Noutra ocasião, já velha e doente, reclusa em seu quartinho nos fundos do quintal, ela confessou o ressentimento que tinha por Omar: “Uma noite ele entrou no meu quarto, fazendo aquela algazarra, bêbado, brutalizado... Ele me agarrou com força de homem. Nunca me pediu perdão. Ela soluçava, não podia falar mais nada.” (HATOUM, 2000, p. 241).

Nael nunca se conformou com sua condição de “filho da empregada”, o “filho bastardo”, “não desejado”, o moleque de recados que dormia com a mãe num quartinho nos fundos do quintal, sem saber quem era seu pai. Chegou a perguntar a Domingas se Yaqub era seu pai, pois temia que fosse Omar: “Eu não suportava o Caçula, tudo o que via e sentia, tudo o que Halim havia me contado bastava para me fazer detestar o Omar” (HATOUM, 2000, p. 152). Embora sentisse vontade, não tinha coragem de pressionar ainda mais a mãe sobre a identidade paterna e, como sempre, quando o assunto era esse, Domingas se esquivava, “Talvez por um acordo,

um pacto qualquer com Zana, ou Halim, ela estivesse obrigada a se calar sobre qual dos dois era meu pai” (HATOUM, 2000, p. 80).

A fala é um dos elementos que mais evidencia uma condição de poder e privilégio para uns, mas ao mesmo tempo é produtora de interdições sobre outros, acentuando sua condição de oprimido. Assim aconteceu com Domingas, o tempo passou e ela morreu sem revelar o segredo que tanto exasperava o filho: “Toda a fibra e o ímpeto da minha mãe tinham servido os outros. Guardou até o fim aquelas palavras [...]” (HATOUM, 2000, p. 244).

Ao refletir sobre o silenciamento que assola os povos indígenas desde o início da colonização no Brasil e o lugar da mulher como sujeito histórico na trama das relações sociais, sua projeção e representatividade no texto literário, Marinete de Souza (2013) faz referência ao clássico *Can the subaltern Speak?* (1994), de Gayatri Spivak, em que a autora afirma que, nos países marginalizados pela cultura capitalista, seja no contexto mundial, ou em contextos nacionais (em que se diferenciam mulheres ricas das pobres dentro do próprio país), a mulher é subalternizada e relegada ao silenciamento não apenas por sua condição econômica, mas por sua condição racial. Segundo Souza (2013), a forma como a mulher indígena da Amazônia é representada nos relatos de viagem e ficcionalizada nos romances a constitui o subalterno por excelência:

A subalternização do indígena também está ligada ao lugar que a mulher ocupa no estado colonial e na sua própria cultura. Manuel Gomes menciona abusos sexuais cometidos pelos colonos portugueses: “roubavam e matavam cativos e cometiam adultérios com índias gentias, pecados que nós ainda neles repreendíamos” (Gomes, 1621:7). No entanto, esses fatos nem mesmo são discutidos, pois a literatura brasileira encarregou-se de louvar a mestiçagem oriunda do encontro colonial. Todavia, como a maior parte dos textos coloniais é de autoria masculina, o tipo de representação da mulher é determinado pelo modo como o conquistador (colonizador) vê a nativa, e uma reanálise dessas representações pode acabar por permitir, no dizer de Spivak (2010:155) uma análise da “debilidade do homem”. (SOUZA, 2013, p. 228).

Para Maria Jose Nunes Moreira Aleixo (2012), essas questões evidenciam as interpretações lançadas sobre a mulher branca, negra e indígena, através do olhar dos viajantes e cronistas que ensaiaram suas abordagens sobre a Amazônia do século XIX. Por isso a autora considera uma necessidade e, ao mesmo tempo, um grande desafio para os pesquisadores a desmistificação desse pensamento social formado a partir de representações pautadas em determinismos e totalitarismos que atravessaram séculos e ainda repercutem na atualidade. A autora considera a sociedade colonial responsável pelo estigma da repressão patriarcal que atingiu a mulher amazônida da mesma forma que recaiu sobre a negra e a mucama no período escravocrata. Na Amazônia, a mulher indígena foi destinada ao trabalho

e à servidão, assumiu os misteres da casa e também serviu como ama de leite. Tal condição ratifica mais uma vez o poder modelador que os componentes classe, raça e etnia exercem sobre a mulher dentro das relações de poder, como a autora faz questão de enfatizar: “[...] brancas para casar, índias para trabalhar e negras para transar” (ALEIXO, 2012, p. 2).

Nesse contexto, Beatriz Perrone-Moisés (1998) também discute o papel contraditório que a igreja exercia junto à Coroa. Hoje, segundo a autora, estudos e pesquisas documentais possibilitam desvendar uma série de incompatibilidades empregadas pela legislação política da coroa portuguesa em relação aos povos indígenas do Brasil e perceber o poder político conflitante que a igreja exercia nessa época. De acordo com Perrone-Moisés (1998, p. 120), a igreja e os colonos, “Na pessoa dos administradores das aldeias, encontram-se investidos os dois grandes motivadores de toda a colonização, marcados, na prática, pela contradição: a conversão e civilização dos índios e sua utilização como mão de obra essencial”.

Embora fossem igualmente importantes para os interesses da Coroa, Perrone-Moisés (1998) esclarece que esses dois grupos de atores (jesuítas e colonizadores) eram movidos por uma forte incompatibilidade de interesses e isso dificultava a conciliação do projeto colonialista, pois a Coroa ficava dividida e pressionada de ambos os lados:

Os gentios cuja conversão justificava a própria presença europeia na América eram a mão-de-obra sem a qual não se podia cultivar a terra, defendê-la de ataques de inimigos tanto europeus quanto indígenas, enfim, sem a qual o projeto colonial era inviável. Os missionários, principalmente jesuítas, defendiam a liberdade dos índios, mas eram acusados pelos colonos de quererem apenas garantir o seu controle absoluto sobre a mão-de-obra e impedi-los de utilizá-la para permitir o florescimento da colônia. Os jesuítas defendiam princípios religiosos e morais e, além disso, mantinham os índios aldeados e sob controle, garantindo a paz na colônia. Os colonos garantiam o rendimento econômico da colônia, absolutamente vital para Portugal, desde que a decadência do comércio com a Índia tornara o Brasil a principal fonte de renda da metrópole. (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 116).

O papel missionário frente à conversão e civilização dos indígenas, na verdade, alimentava uma estrutura de poder e de negociação da igreja sobre a mão de obra essencial, por isso ela gozava de autoridade e privilégios políticos, pois “A catequese e a civilização são os princípios centrais de todo esse projeto, reafirmados ao longo de toda a colonização” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 122). Apesar de elogiada por seu trabalho em conduzir “[...] a Coroa no reto caminho da justiça” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 116), a autora salienta que a lógica da utilidade permeava o papel de intermediação da igreja frente às relações estabelecidas entre o colonizador e o indígena colonizado e, na prática, era mascarado pela contradição, pois todo o projeto era baseado “[...] na crença de que o que se oferece aos indígenas é o melhor para eles. No século XVIII, o valor máximo que até então era a salvação

da alma será substituído pela idéia de felicidade inerente à vida civilizada e sujeita às leis positivas” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 122).

Como se pode constatar a partir de uma abordagem histórica, é necessário entender que o lugar e as funções dos indivíduos dentro das redes sociais são regidos e modelados a partir dos interesses circunstanciais, temporais e espaciais, por isso faz-se necessário analisar os indivíduos como produtos de sua historicidade e de suas trajetórias, que são responsáveis pela imposição e normatização das formas de subalternização. Assim, é possível constatar que os mesmos interesses econômicos que perpassavam as ações dos atores daquela época frente à questão indígena se assemelham aos interesses motivadores das ações ficcionais em discussão.

A situação de marginalização e submissão que muitas mulheres e meninas indígenas ainda vivenciam na atualidade é, segundo Miranda (2003), resultado da herança do colonialismo, quando as mulheres indígenas eram caçadas e arrancadas à força de suas aldeias, de seus maridos e filhos para o mundo do colono europeu, dando início à população mameluca que tanto marcou a esfera do projeto colonial no Brasil, como escrava doméstica, companheira forçada e reprodutora. Fatos estes que foram discutidos reiteradamente ao longo desta pesquisa, por meio de diversas narrativas analisadas, e que Miranda (2003) afirma constituírem parte de uma herança social profundamente marcada pela mentalidade escravista e patriarcal que, de alguma forma, ainda repercute na atualidade sob o padrão misógino europeu, em que os homens brancos ocupam posição de poder e controle.

Nesse contexto, a igreja atua como a instituição que detém um quase monopólio ideológico e um efetivo monopólio religioso sobre a organização social, regulamentando a vida das pessoas através da orientação ética e cristã. Presente nos momentos-chave da constituição familiar e comunitária, a igreja, segundo Miranda (2003), sempre procurou exercer vigilância e controle social através da doutrinação, com seus ritos sacramentais, como o batismo, por exemplo, também muito citado neste estudo, através do ato da confissão, ou na eloquência dos sermões. Por último, como não poderia deixar de enfatizar, em relação às ações da igreja sobre as mulheres, sabemos que ela permanece ativa na atualidade, visando assegurar o cumprimento das determinações impostas pela sociedade patriarcal ainda vigente. Se essa atuação foi incisiva sobre o enclausuramento e a subordinação feminina, não há como discordar da autora quando ela afirma que a mulher indígena foi e continua sendo a mais afetada de todas.

A esse respeito, Siqueira e Wenczenovicz (2017) asseveram que, na sociedade contemporânea, essa prática é reflexo do processo de desterritorialização que acompanhou a trajetória das comunidades indígenas na América Latina e também no Brasil. Nesse transcurso,

os grupos que não interessam ao capital são eliminados e seus corpos considerados descartáveis, tornando-se alvo das políticas de terror que o capitalismo patriarcal, racista e colonial vem promovendo, como acontece com as mulheres indígenas, negras, pobres e/ou migrantes. Somada a outras formas de dominação (colonialismo, capitalismo, projeto hegemônico de desenvolvimento, neoliberalismo, globalização hegemônica), a modernidade contemporânea, segundo os autores, busca alterar a relação da humanidade com o ambiente e as relações coletivas, criando novas formas de dominação, ou reelaborando as formas já existentes.

A fala da diretora da Anistia Internacional no Brasil, Jurema Werneck, em entrevista sobre militância e combate contínua ao racismo no Brasil, elucida essa questão:

Ser mulher no Brasil de hoje, de certa forma, é ser parecida com ser mulher no Brasil... desde o começo. É ter que enfrentar o racismo, a violência, a exclusão, condições de vida extremamente precárias. E, por outro lado, ser mulher negra no Brasil de hoje é, como no passado, protagonizar lutas cotidianas para ocupar lugares e para que o mundo seja um lugar mais justo, seguro e íntegro para cada uma de nós. Ser mulher negra no Brasil de hoje é luta. É sinônimo de luta (WERNECK, 2017).

Para ilustrar a veracidade contida na fala de Werneck, elucido que no decorrer do período em que me dediquei a pesquisar esta temática tive a oportunidade de acompanhar, por meio da pesquisa e coleta de material, e também nos noticiários e na internet⁶⁵, diversos casos de denúncia de aliciamento de mulheres e meninas para trabalhar em casas de famílias abastadas nos centros urbanos, em condições de semiescavidão idênticas às que vimos na obra de Dalcídio Jurandir e Milton Hatoum⁶⁶, comprovando que, infelizmente, essa prática não existe só no campo ficcional e/ou no *locus* amazônico. A partir da década de 1970 e 1980, essa temática vem despertando a atenção de diversos pesquisadores, em diferentes áreas de

⁶⁵ O Painel de Informações e Estatísticas da Inspeção do Trabalho mostra que mais de 54 mil pessoas já foram resgatadas em situação análoga à escravidão em todo o território nacional desde 1995. Só em 2020, 942 pessoas foram resgatadas no Brasil. A exemplo disso, cita-se o caso da trabalhadora Madalena Giordano, que teve grande repercussão na mídia. Ainda criança, ela foi morar na casa da professora Maria das Graças M. Rigueira, depois foi cedida ao filho Dalton César. Madalena foi escravizada durante 38 anos por esta família, na cidade de Patos de Minas (MG). Ela vivia em um quarto apertado, sem ventilação, além de ser submetida a maus tratos e abandono. Em Vila Isabel, uma mulher de 52 anos que trabalhava para uma mesma família desde 1989, também foi resgatada. Ela não tinha folgas e cuidava, além dos serviços de casa, de uma pessoa com Alzheimer, dormia em um colchonete no chão, próximo à cama do paciente. Ambas não recebiam nenhuma remuneração pelo trabalho desempenhado. Disponível em: <https://cimi.org.br/2020/07/em-meio-a-pandemia-indigenas-resgatados-trabalho-escravo-ms/>. Acesso em: 04/02/2020.

⁶⁶ Outro caso semelhante foi o da empregada doméstica indígena que foi resgatada no Jardim Paulista, em São José dos Campos (SP). Ela foi trazida do norte do país e era mantida no apartamento da família, prestando serviços de faxina e cuidando de um bebê e uma idosa sem remuneração e contato com a família. O casal foi preso em uma operação da Polícia Federal com o Ministério Público do Trabalho (MPT) e vai responder por tráfico de pessoas, além de terem que quitar as dívidas trabalhistas e custear o retorno da jovem, de 20 anos, à aldeia Santa Rosa, no Amazonas, cuja área urbana mais próxima fica a cinco dias de canoa. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/vale-do-paraiba-regiao/noticia/2019/09/04/empregada-domestica-indigena-e-resgatada-de-trabalho-escravo-sao-jose-dos-campos-sp.ghtml>. Acesso em: 17 dez. 2021.

conhecimento⁶⁷, e suas pesquisas também comprovam os diversos casos de mulheres e meninas pobres, negras e indígenas traficadas e que passam a vida aprisionadas ao trabalho doméstico não remunerado, sem qualquer contato com a família, sem carteira assinada ou direitos trabalhistas, como foi retratado a partir das personagens analisadas neste capítulo.

⁶⁷ Diversos Programas de Pós-Graduação da região Norte, como o Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas (Ufam), e da Universidade Federal do Pará (UFPA), por exemplo, têm criado Grupos de Estudos direcionados à temática dos Estudos de Gêneros com foco nas trajetórias, trabalho doméstico e servidão no contexto das comunidades indígenas, para estudar de perto essas questões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As coisas não se tornarão diferentes porque foram denunciadas ficcionalmente, mas eu terei desenvolvido uma consciência que não aceitará mais com naturalidade silêncios, violências, aviltamentos, apagamentos. E, só por isso, a literatura, as palavras, estas terão podido muito.

Nícia Petreceli Zucolo

À guisa das considerações finais, retomo as palavras de Raquel Kubeo (2020), ao afirmar que “Falar de corpos indígenas é falar da história do Brasil”, pois, como orienta a ativista, para analisar o processo de construção e representação da mulher na sociedade brasileira é necessário, antes de tudo, conhecer o percurso histórico de construção e formação da sociedade brasileira. Por isso, a pertinência de associar pesquisas em torno das representações femininas no campo literário com outras áreas de conhecimento capazes de proporcionar um entendimento mais profundo acerca dos diversos códigos “postos em prática para tratar assimétrica e violentamente um gênero em relação a outro”, como alerta Pádua D. da Silva (2010, p. 26). Esses códigos são questões-chave para o entendimento do processo de formação da sociedade brasileira ao longo de mais de cinco séculos e seu enquadramento histórico e social como resultado do atravessamento de diferentes marcadores sociais que se somam na constituição do indivíduo, como os componentes gênero, classe, cultura, raça, etnia, identidade, sexualidade, entre outros.

O estudo do texto literário subsidiado pela teoria crítica feminista e pelos estudos culturais e de gênero possibilitou, ao longo da construção desta tese, uma série de reflexões, pois permitiu estabelecer um contraste do objeto ficcional analisado com outras áreas de conhecimentos e também uma possível comparação com dados concretos e atualizados vigentes em nossa sociedade. Esse processo auxiliou na desconstrução, nos termos do crítico literário Márcio Souza (2009), de velhos conceitos embebidos de relativismos sociais e culturais que ainda hoje envolvem as discussões em torno da sociedade e da cultura amazônica. Isso mostrou também uma urgência em desmistificar conceitos sociais, raciais e culturais submersos em um misticismo regional e exótico, que ainda hoje é muito difundido pelos meios de comunicação midiática, e também reflete a representação da mulher amazônica dentro do texto ficcional.

Como o foco principal da pesquisa pautou-se na representação feminina no texto literário de contextualização amazônica, foi evidente a necessidade de fomentar os estudos com recortes de gênero, classe, raça, etnia, cultura, entre outros, visto que a violência e o preconceito atingem a maioria das mulheres. Entretanto, sobre as mulheres negras e indígenas, uma outra

violência se sobrepõe: a violência racial e étnica que, infelizmente, não consta apenas no campo literário e ficcional, pois também se encontra arraigada em nossa sociedade e acometendo as mulheres de diversas maneiras e em diferentes épocas e contextos. Por isso, para traçar um panorama acerca da representação da mulher no texto literário de expressão amazônica, no Capítulo 1, “A mulher na tradição literária de expressão amazônica”, foi necessário traçar um mapeamento histórico e social a respeito do movimento feminista, o imperativo de sua construção, os avanços e recuos ao longo de sua trajetória, as novas demandas políticas e sociais que a contemporaneidade passou a exigir e, conseqüentemente, a necessidade de reformulações em seu interior.

A visão dos primeiros expedicionários na/sobre a Amazônia, a partir do século XVI, e os reflexos que repercutiram sobre a construção de um pensamento discursivo pautado na visão mitológica e estereotipada da população nativa da América deram seqüência ao estudo, para assim poder contextualizar a representação da mulher dentro do percurso de criação e construção da tradição literária de expressão amazônica. Ao longo da pesquisa, fica evidente que essa construção literária tomou como base inicial o pensamento eurocêntrico de que a população nativa da América era composta por indígenas bárbaros e selvagens, prova disso está no estudo desenvolvido a partir do Capítulo 2, “Modos de ver e ficcionalizar a mulher amazônica”, que inicia a análise com o poema épico *Muraida* que, num primeiro plano, busca justificar a violência como forma de heroísmo do europeu frente à suposta selvageria do homem nativo da América.

Porém, se em *Muraida* a mulher indígena sofre um total apagamento, a fim de dar maior espaço e visibilidade ao heroísmo e à supremacia imposta pela ideologia eurocêntrica sobre a “fereza” do indígena, em “A decana dos mura”, Alberto Rangel resgata o valor imensurável da mulher indígena como guardiã da memória ancestral de um povo exterminado pela ação colonizatória na América. Outro elemento forte que se destaca nesse processo de construção literária na/sobre a Amazônia é a atuação incontestável da igreja, aliada aos interesses da empresa colonizatória. Essa atuação também se estendeu de forma muito incisiva sobre a construção de imagens, sentidos e estereótipos relacionados à representação da mulher no texto literário de expressão amazônica.

Esse fato é comprovado a partir da análise dos romances *Simá* e *O Missionário*. Em *Simá*, ao mesmo tempo em que confirmamos que a disputa por domínio territorial entre portugueses e franceses situa a jovem indígena Simá como pivô e mártir dos conflitos, como a comparação aceitável de Kruger (2011), que a elegeu a “Helena de Tróia do Amazonas”, também mostra que o papel de intermediação executado pela igreja, através da Companhia de

Jesus e dos jesuítas oculta questões de interesses comuns entre religiosos e europeus, ou seja, a ocupação do território e o domínio da população local. Fiel aos padrões da estética romântica suplantada em solo amazônico, *Simá*, como bem esclarece Tenório Telles (2013), ultrapassa os preceitos delineados pela escola romântica, ao desmentir a ideia construída por outros autores da época em torno do encontro amigável entre o europeu e o indígena da América e que deu origem à figura romantizada do “bom selvagem”. Outro ponto importante sobre a heroína criada por Araújo Amazonas é também a desconstrução do mito romantizado da “miscigenação” do povo brasileiro, pois a narrativa expõe que essa “hibridização” tem sua origem nos estupros perpetrados pelo europeu sobre a mulher indígena.

Nessa perspectiva, a discussão acerca das subalternidades femininas relacionada a questões étnico-raciais e de gênero na Amazônia, imposta pela ideologia patriarcal europeia, em conjunto com a ação missionária, avança no segundo capítulo através da estética naturalista construída por Inglês de Sousa, na obra *O missionário* (1888). Obra que “põe em xeque” a ética do trabalho de missionários na Amazônia ao expor a farsa de alguns religiosos em relação à manutenção do voto celibatário durante o cumprimento da missão religiosa no interior de comunidades isoladas na Amazônia. E como não poderia deixar de ser, cabe a uma jovem mameluca, a personagem Clarinha, o dúbio papel da mulher ardilosa que se oculta sob o manto da “ingenuidade” e da moça “indefesa”, ao mesmo tempo em que personifica também o papel do ser promíscuo e corruptor responsável por “desvirtuar” o jovem sacerdote. Nesse sentido, três questões polêmicas emergem ao longo da pesquisa: primeiro, a discussão em torno do caráter forjado de religioso honesto e íntegro que o jovem sacerdote procura manter a todo custo para assegurar sua credibilidade diante dos fiéis; segundo, a representação reiterada da mulher indígena como um ser promíscuo e disponível sexualmente para o homem branco; terceiro, a conexão que essa temática estabelece com a polêmica bem atual sobre as denúncias de assédios e crimes sexuais cometidos por religiosos de diferentes partes do Brasil e do mundo frente às missões de evangelização no interior da Amazônia.

Já no Capítulo 3, “Ciclo da borracha: centralidade fálica x apagamento feminino”, a investigação busca expor o martírio feminino oculto pelo protagonismo do homem no contexto dos seringais da Amazônia. A partir das obras *Inferno verde*, *A Selva* e *Beiradão*, discuto o apagamento feminino perpetrado pela maioria dos autores que buscaram tematizar o ciclo da borracha em diferentes épocas. Essa discussão se desenvolveu sob dois ângulos distintos: primeiro, avaliei a relação entre a exploração do homem pelo homem e o fator “escassez feminina no seringal” como atenuante das mazelas masculinas. Depois, num segundo plano, foram analisados os aspectos relacionados à construção e representação da mulher no interior

dessas narrativas. Os pontos-chave dessa investigação foram: a analogia da mulher com a natureza para fins de dominação e exploração, a violência praticada contra o ser feminino para consumir sua captura e posse, a comercialização da mulher no interior dos seringais como moeda de troca e objeto de consumo, e, por último, sua reificação em prol da exacerbação do poder e da centralidade fálica.

Procurando conduzir de forma progressiva e linear os parâmetros da pesquisa, a fim de identificar uma possível evolução e/ou mudança no processo de construção e representação da mulher dentro do percurso de consolidação da literatura de expressão amazônica, agora em autores mais contemporâneos, no Capítulo 4, “A mulher amazônica no pós-ciclo da borracha”, foram analisados três romances contextualizados no chamado pós-ciclo da borracha, publicados entre os anos de 1941 e 2000, e situados no espaço urbano, sendo eles: *Chove nos campos de Cachoeira* (1941) e *Três casas e um rio* (1958), de Dalcídio Jurandir, e *Dois Irmãos* (2000), de Milton Hatoum. Em *Chove nos campos de Cachoeira* (1941), trago para o centro da discussão a condição submissa e marginalizada da personagem dona Amélia e as assimetrias de poder (pré)estabelecidas na relação entre uma mulher preta e um homem branco dentro de uma sociedade paraense conservadora, regida por princípios patriarcais, machistas e preconceituosos.

Outro aspecto ainda focalizado dentro da obra de Dalcídio Jurandir, agora em *Três casas e um rio* (1958), foi a prática de recrutamento e exploração do trabalho doméstico não remunerado exercido pela mulher indígena no interior das residências de famílias abastadas em Belém. Em *Três casas e um rio*, a jovem indígena Libânia vivencia essa prática exploratória, que se disfarça sob o manto da relação de compadrio. Já em *Dois Irmãos* (2000), de Milton Hatoum, a institucionalização dessa relação de compadrio mediada pela igreja, com fins de estabelecer acordos de interesses comuns entre religiosos e famílias ricas residentes na cidade de Manaus, tem continuidade através da análise da personagem Domingas. A problematização e o aprofundamento da discussão em torno dessa prática do aliciamento de pretensas “afilhadas” revelou um processo naturalizado de crime de exploração contra a mulher através do aliciamento e/ou tráfico de meninas indígenas do interior da Amazônia para servir de mão de obra escrava em espaços urbanos na região norte do país.

Nesse processo, a pesquisa subsidiada pela teoria crítica feminista e de gênero, aplicada ao texto literário, permitiu problematizar, através dessas personagens, a situação da mulher negra e indígena que migra das comunidades mais isoladas nos interiores da região norte para centros urbanos em busca de melhores condições de vida. No entanto, os (des)caminhos seguidos por essas mulheres, em meio aos percalços de uma trajetória de vida errante, não lhes

permitem romper com o movimento de (des)continuidade que cada vez mais as aprisiona à margem de uma sociedade excludente, que insiste em engambelar o pobre e o empurrar cada vez mais para o fundo do abismo social e existencial. A trajetória dessas personagens mostrou que, na sociedade contemporânea, a mulher pobre que saiu dos trabalhos forçados do escravagismo, em busca emancipação e ascensão social, continua desassistida pelas políticas públicas. O destino continua arremessando-a diretamente para os trabalhos braçais mais insalubres, mais pesados e sem uma remuneração justa. A maioria dessas mulheres que trabalham como empregadas domésticas não têm carteira assinada, e algumas até mesmo não recebem qualquer remuneração pelo serviço prestado, a exemplo das três personagens analisadas, o que se caracteriza como regime de trabalho escravo.

Todavia, o estudo do *corpus* literário, subsidiado pelo material teórico, por fontes documentais, noticiários e reportagens veiculadas na televisão, em revistas e na internet, mostrou que a temática analisada não se faz parte presente apenas do universo literário, pois algumas denúncias vêm acontecendo recentemente contra esse tipo de crime em diferentes regiões do Brasil (regiões Norte, Sul, Sudeste). Inclusive, segundo essas mesmas fontes, algumas denunciantes acusam lideranças religiosas de serem cúmplices dos agenciadores; e mais, além de comparsas, são acusadas também de contribuírem com a violência contra a mulher, ao imporem o silenciamento das vítimas baseado numa leitura e pregação fundamentalista da bíblia que, defende o patriarcalismo natural e divino. Com isso, não oferecem nenhum tipo de suporte à vítima para que ela possa denunciar seus algozes (ANJOS, 2022).

Dessa forma, a problemática suscitada ao longo da construção desta pesquisa doutoral, possibilitou refletir não somente sobre as diversas formas de violências que acometeram, e continuam acometendo, a mulher brasileira em diferentes épocas e contextos, mas também constatar que se, por um lado, pesquisas e notícias midiáticas divulgam os avanços e conquistas das mulheres no Brasil e em todo o mundo, nas últimas décadas, por outro lado, outras fontes e frentes de combate à violência contra a mulher confirmam que muitas mulheres, principalmente aquelas que não participam de grupos ativistas e movimentos organizados, continuam desassistidas e invisibilizadas pelo poder público. Concernente a esse cenário de desigualdade do qual a mulher foi vítima ao longo da história de ocupação da América Latina, se alguém ainda acredita que ele está sepultado no passado, Alzira Rufino (2003), assegura que esse panorama permanece vigente nesta virada do terceiro milênio.

Na epígrafe que abre as considerações finais sobre o estudo desenvolvido ao longo da construção da tese, as palavras da professora Nícia P. Zucolo também justificam mais uma vez

a importância do estudo realizado ao orientar que denúncias formuladas ficcionalmente podem não mudar certas realidades, mas elas têm o poder de conscientizar que não somos obrigadas a aceitar caladas o silenciamento, a violência e os aviltamentos que nos são impostos. Considero importante frisar que pesquisas de cunho crítico e analítico, que problematizam questões de ordem social, cultural, sexual e de gênero, que se encontram atreladas a interesses ideológicos e de controle social, ajudam a desconstruir o mito, o estereótipo, e os sentidos distorcidos que foram construídos historicamente em nossa sociedade. Nesse sentido, a pesquisa literária, aliada a uma abordagem histórica e de cunho crítico, ajuda a compreender que o lugar dos indivíduos dentro das redes sociais é regido e modelado a partir dos interesses circunstanciais, temporais e espaciais, por isso a necessidade de analisar os indivíduos como produtos de sua historicidade e de suas trajetórias, que são responsáveis pela imposição e normatização das formas de subalternização regidas por interesses econômicos e de poder que atravessam as ações dos atores envolvidos

Refletindo a partir destas considerações, reafirmo que pesquisas que se debruçam sobre questões relacionadas à representação feminina no texto literário precisam continuar sendo atualizadas para que se possa dar maior visibilidade às causas relacionadas à mulher e também ampliar o acesso às pautas de discussões a respeito das leis e das políticas nacionais de amparo e defesa da mulher. É urgente a necessidade de colocarmos no centro dessas pautas o olhar sobre a diversidade de experiências e identidade de mulheres e homens que participam dessa estrutura hegemônica que rege pensamentos e ações, pois essas problematizações possibilitam uma maior compreensão sobre os valores que se estruturam a partir da articulação entre sexo/gênero com outros eixos identitários, capazes de informar aspectos sociais, culturais e ideológicos que regem as complexas relações de poder entre os indivíduos, cujos discursos e práticas (re)produzem e legitimam desigualdades e exclusões não só dentro do universo ficcional, mas também no contexto social.

Por fim, retomo mais uma das reflexões norteadora da construção desta tese: a pesquisa coordenada pela professora Regina Dalcastagnè (2007, p. 1), responsável por revelar que na ficção brasileira produzida por autores do eixo sul e sudeste, nas duas últimas décadas, o corpo feminino é representado como “um território em permanente disputa”. A partir do *corpus* literário analisado nesta pesquisa doutoral, produzido por autores de diferentes épocas e regiões, mas todos contextualizados na região amazônica, também afirmo com propriedade que alguns dados apontados por Dalcastagnè são recorrentes nesta pesquisa, pois também mostra o corpo da mulher nortista como palco permanente de negociações e disputas, e espaço em que se inscrevem e se representam diferentes discursos e padrões normatizadores impostos pela cultura

dominante sobre os grupos minoritários e desassistidos pelo poder público, cuja vivência histórica de luta e resistência dentro desse cenário de desigualdades clama, como alerta Alzira Rufino (2003), por mudanças em caráter de urgência, pois precisamos enfrentar e combater, cada vez mais, e em todos os campos possíveis, o problema do racismo, da discriminação e do preconceito que vem assolando a população indígena e negra desde o início da colonização no Brasil.

REFERÊNCIAS

Corpus da pesquisa

AMAZONAS, Lourenço da Silva Araújo. **Simá, romance histórico do alto Amazonas**. Org. Tenório Telles e apresentação de Neide Gondim. 2. ed. revista. Manaus: Valer, 2003. (Coleção Resgate).

CASTRO, Ferreira de. **A Selva**. 37. ed. Lisboa: Guimarães Editores LTDA, 1989.

HATOUM, Milton. **Dois irmãos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000

JURANDIR, Dalcídio. **Chove nos campos de Cachoeira**. Rio de Janeiro: Vecchi, 1991.

JURANDIR, Dalcídio. **Três casas e um rio**. Rio de Janeiro: Cátedra, Brasília/INL, 1958.

JURANDIR, Dalcídio. **Belém do Grão-Pará**. Pará: EDUFPA, Rio de Janeiro: Casa Rui Barbosa, 2004.

MAIA, Álvaro. **Beiradão**. Organizado por Tenório Telles e estudo crítico por Neide Gondim. Manaus: Editora Valer, 1999.

RANGEL, Alberto. **Inferno Verde** – Grandes cenários do Amazonas. Org. Tenório Telles. 6. ed. revisada. Manaus: Valer, 2008.

SOUSA, Inglês. **O missionário**. 3. ed. São Paulo: Ática, 1992.

WILKENS, Henrique João. **Muraida**. Org. Tenório Telles e José Almeida A. da Rosa. 2. ed. revisada. Manaus: Editora Valer, 2012. (Coleção Resgate.).

Textos teóricos

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Polén, 2019.

ALEIXO, Maria Jose Nunes Moreira. A condição da mulher amazônica no século XIX: brancas para casar, índias para trabalhar e negras para transar. **Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades**. Niterói RJ: ANINTER-SH/ PPGSD-UFF, 2012.

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Imaginários literários. **Corpo & Escrita - Revista UFMG**, Belo Horizonte, v. 19, n. 1 e 2, p. 92-111, jan./dez. 2012.

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Mulher Indígena. *In*: BERND, Zilá (Org.). **Dicionário de Figuras e Mitos Literários nas Américas**. Porto Alegre: Tomo Editorial/UFRGS Editora, 2007. p. 462-467.

ANJOS, Simony. Diálogos da fé: Como igrejas contribuem para a continuidade da violência doméstica? **Carta Capital**. 09/02/2022. Disponível em:

<https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/como-as-igrejas-contribuem-para-a-continuidade-da-violencia-domestica/>. Acesso em 10/03/2022.

AQUINO, Marçal. Entrevista ao site weblivros. In: NASCIMENTO, Magnólia Brasil. **Superar as diferenças para encontrar-se no outro: a literatura espanhola na sala de aula brasileira**. Anuario Brasileño de Estudios Hispánicos, p. 19-24, 2007

ASSMAR, Olinda Batista. **Dalcídio Jurandir: um olhar sobre a Amazônia**. Rio de Janeiro, Galo Branco, 2003.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Tradução de Maria Lúcia Pereira. Campinas. Papyrus, 1994.

AZEVÊDO, Eliane. **Raça: Conceito e preconceito**. São Paulo: Ática, 1987.

BANDEIRA, Lourdes Maria. Violência, gênero e poder: múltiplas faces. In: STEVENS, Cristina *et al.* (orgs.) **Mulheres e violências: interseccionalidades**. Brasília, DF: Technopolitik, 2017.

BATISTA, Djalma. **Amazônia: Cultura e Sociedade**. 3ª. edição. Organização de Tenório Telles. Manaus: Editora Valer, 2006.

BEAUVOIR. Simone de. **O Segundo Sexo: 1. Fatos e Mitos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BEAUVOIR. Simone de. **O Segundo Sexo: 2. A experiência vivida**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BENCHIMOL, Samuel. **Romanceiro da batalha da borracha**. Manaus: Imprensa Oficial, 1992.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2013.

BOLLE, Willi. Uma enciclopédia mágica da Amazônia? O ciclo romanesco de Dalcídio Jurandir. In: LEÃO, Allison (org.). **Amazônia: literatura e cultura**. Manaus: UEA Eds., 2012, p. 13-37.

BOLLE, Willi; CASTRO, Edna; VEJMEJKA, Marcel. **Amazônia: região universal e teatro do mundo**. São Paulo: Globo, 2010.

BONNICI, Thomas. **Teoria e Crítica Literária Feminista: Conceitos e tendências**. Maringá: Edum, 2007.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. 3. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOSI, Alfredo. **História concisa da Literatura Brasileira**. 43. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. **Economia das trocas simbólicas**. Tradução de Sérgio Miceli. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 27-78.

BRITO, Benilda Regina Paiva. Mulher, negra, pobre: a tripla discriminação. **Teoria e debate**, São Paulo, n. 36, p. 3-6, out.1997.

CABRAL, Astrid. **Visgo da Terra**. Org. Tenório Telles. 3. Ed. Manaus: Valer/Governo do Estado do Amazonas/Edua/UniNorte, 2005.

CALDAS, Yurgel Pantoja. **A construção épica da Amazônia no poema Muhuraida, de Henrique João Wilkens**. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

CALLIGARIS, Contardo. O feminicídio não sumirá tão cedo. **Folha de São Paulo**, 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/contardocalligaris/2020/10/>. Acesso em: 18 nov. 2020.

CANDIDO, Antônio. **Literatura e sociedade**. 10. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2008.

CANDIDO, Antônio. **Iniciação à literatura brasileira**: resumo para principiantes/ Antônio Candido. – 3. Ed.- São Paulo: Humanistas/FFLCH/USP, 1999.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. Tradução Newton Roberval Eicheberg. São Paulo: Cultrix, 1996.

CARVAJAL, Gaspar de. **Descobrimento do rio de Orellana**. São Paulo: Nacional, 1941.

CASTELO, João Aderaldo. Aspectos do realismo-naturalismo no Brasil. **Revista de História-DH-FFLCH-USP**. V. 6, N. 14, 1953, p. 437-456. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v6i14p437-456>. Acesso em: 20/03/2019.

CASTRO, Silvío. **A carta a el rei Dom Manuel sobre o achamento do Brasil**. Introdução atualizada e Notas de Silvío Castro. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985.

CHAVES, Fabiana Nogueira; CÉSAR, Maria Rita de Assis. O silenciamento histórico das mulheres na Amazônia brasileira. **Extraprensa, Cultura e Comunicação na América Latina**, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 138-156, jan./jun. 2019.

CIOMMO, Regina Célia Di. Relações de gênero, meio ambiente e a teoria da complexidade. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 360, julho-dezembro/2003.

COSTA, Heloísa Lara Campos da. **As mulheres e o poder na Amazônia**. Manaus: EDUA, 2005.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista de Estudos Feministas**. v. 10 n. 1 Florianópolis, 2002, p. 171-188.

CUNHA, Euclides da. **À margem da história**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DALCASTAGNÈ, Regina. A construção do feminino no romance brasileiro contemporâneo. **Política Democrática**, Brasília, v. 17, p. 141-147, 2007.

DALCASTAGNÈ, Regina. Entre silêncios e estereótipos: relações raciais na literatura brasileira contemporânea. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, n. 31, p. 87-110, janeiro-junho de 2008.

DALCASTAGNÈ, Regina. **Literatura brasileira contemporânea um território contestado**. Vinhedo: Horizonte, 2012.

DE LAURETIS, Teresa. A tecnologia de gênero. In: BUARQUE, Heloísa B. de (org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 25-37.

DELFINO, Leonara Lacerda. Sob a unção dos Santos Óleos: significados do parentesco fictício na Freguesia de São Bom Jesus dos Mártires de Pouso Alegre – MG (século XIX). **Revista de História e Estudos Culturais: Fênix**. Vol. 9, ano IX, n. 2. Mai-Ago 2012. Disponível em: <http://www.revistafenix.pro.br/vol29leonara.php>. Acesso em 02/10/2021.

DE PINEDO. Epígrafe. In.: CASTRO, Ferreira de. **A Selva**. 37. Edição. Lisboa: Guimarães Editores LTDA, 1989.

DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia**. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Ednub, 1993.

DEL PRIORE, Mary. História das mulheres: As vozes do silêncio. In: FREITAS, Marcos César (org.). **Historiografia brasileira em perspectiva**. 6. ed. 2. reimp. São Paulo: Contexto, 2010. p. 217-235.

DUARTE, Eduardo de Assis. O negro na Literatura Brasileira. In: FERREIRA, Elio; BEZERRA FILHO, Feliciano José; COSTA, Margareth Torres de Alencar (Orgs.). **Literaturas e canções afrodescendentes: África, Brasil e Caribe**. Teresina, PI: EDUFPI, 2017. p. 37-51.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.

FERNANDES, Cristiane Bonfim. **Os paradoxos do Processo de formulação e implementação de Políticas Públicas de enfrentamento da violência sexual infanto-juvenil no Estado do Amazonas (1999-2006)**. 2008. Tese (Doutorado em Políticas social) - Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2008.

FERREIRA, Eliana Ramos. As mulheres na cabanagem: presença feminina no Pará insurreto. NPI/UFGA. ANPUH – **XXII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA** – João Pessoa, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete, Petrópolis, Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 5ª edição. Ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FREIRE, José Alonso Torres. **Entre construções e ruínas**: uma leitura do espaço Amazônico em romances de Dalcídio Jurandir e Milton Hatoum. 2006. Tese (Doutorado em Literatura Brasileira) - Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 49ª. ed. rev. – São Paulo: Global, 2004.

FRENETTE, Marco. **Preto e branco. A importância da cor da pele**. São Paulo: Publisher Brasil, 2001.

FREUD, Sigmund, Luto e Melancolia. In.: **Obras Completas**, volume XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1974 (Original publicado em 1915).

FRIEDMAN, Susan. “Beyond” Gender: the new geography of identity and the future of feminism criticism. In: **Mappings**: feminism and the cultural geographies of encounter. Princeton, US: Princeton University Press, 1998.

FURTADO, Marli Tereza. “Crimes da terra” na Amazônia, de Inglês de Sousa a Dalcídio Jurandir. **O eixo e a roda**, Belo Horizonte, v. 17, p. 103-113, 2008.

FURTADO, Amanda Maia; SALES, Maria da Luz Lima. Libânia: pés no chão em Belém do Grão-Pará. **Asas da Palavra**, Belém, v. 15, n. 1, p. 67-78, jul. 2018.

GARCIA, Manon. **Não ser submissa exige um combate constante e exaustivo**. In.: BASSETS, MARC. FEMINISMO: Entrevistada. Jornal El País, 22 de fev., Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2020-02-22/nao-ser-submissa-exige-um-combate-constante-e-exaustivo.html>. Acesso em: 10/11/2020.

GÓMEZ, Mariana Daniela. Bestiais de carga, amazonas y libertinas sexuales. Imagens sobre las mujeres indígenas de Gran Chaco. In: SACCHI, Ângela, GRAMKOW, Márcia Maria (Org.) **Gênero e povos indígenas**: coletânea de textos produzidos para o “Fazendo Gênero 9”, e para a 27ª. Reunião Brasileira de Antropologia”. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012.

GONDIM, Neide. **Simá, Beiradão e Galvez, imperador do Acre (ficção e história)**. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1996.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. 2. Ed. Manaus: Valer, 2007.

GONDIM, Neide. Prefácio. In.: MAIA, Álvaro. **Beiradão**. Organizado por Tenório Telles e estudo crítico por Neide Gondim. Manaus: Editora Valer, 1999.

GUIMARAES, Antônio Sérgio Alfredo. **Classes, Raças e Democracia**. 2. ed. São Paulo: Editora 34 Ltda, 2002.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? *In*: SILVA, Tomaz T. (Org.). **Identidade e diferença**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133.

HARDMAN, Francisco Foot. **A vingança da Hileia**: Euclides da Cunha, a Amazônia e a Literatura Moderna. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

IANNI, Octavio. **Cultura Amazônica, uma poética do imaginário**. 4. ed. Belém, PA: Cultura Brasil, 2015.

IANNI, Octávio. O negro no Brasil. **Revista Estudos avançados-USP**. v. 18 n. 50, 2004, p. 6-10. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9965>. Acesso em: 23/02/2018.

JHONSON, Richard *et al.* **O que é, afinal, Estudos Culturais?** Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

KRUGER, Marcos Frederico. **Amazônia**: mito e literatura. 3. ed. Manaus: Valer, 2011.

KRUGER, Marcos Frederico. *In*: TELLES, Tenório; ROSA, José Almeida A. da (Orgs.). **Muraida**. 3. ed. Manaus: Valer, 2012.

KUBEO, Raquel. Falar dos corpos indígenas é falar da história do Brasil. **Brasil de Fato**. Porto Alegre-Rs, março de 2020. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/03/21/falar-dos-corpos-indigenas-e-falar-da-historia-do-brasil-diz-ativista-do-rs>. Acesso em: 12 fev. 2021.

KUBRUSLY, Gabriel Quintanilha. Elementos para uma teoria da pacificação. **Mosaico**, v. 7, n. 10, p. 137-151, 2016.

LA CONDAMINE, Charles-Marie de. Prefácio. **Viagem na América Meridional descendo o Rio das Amazonas**. Rio de Janeiro: Pan-Americana, 1944.

LAGE, Mônica Maria Lopes. **Mulher e seringal**: um olhar sobre as mulheres nos seringais do Amazonas (1880-1920). 2010. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010.

LAGUARDIA, Adelaine. Prefácio. *In*: SILVA, Joanna da. **A mulher e o poder na ficção de Milton Hatoum**. Curitiba: Appris, 2015.

LASMAR, Cristina. Mulheres indígenas: representações. **Revista de Estudos Feminista-REF**. Vol. 7, No. 1 e 2, Número duplo – Dossiê Mulheres indígenas. Florianópolis, 1999.

LEAL, Virgínia Maria Vasconcelos Leal. O feminismo como agente de mudanças no campo literário brasileiro. **Mulher e literatura – 25 anos; raízes e ramos**. Org. Cristina Stevens. Florianópolis: Editora Mulheres, 2010.

LEÃO, Allison. **Amazônia**: natureza e ficção. São Paulo: Annablume; Manaus: Fapeam, 2011.

LIMA, Lucilene Gomes. **Ficções do ciclo da borracha: A Selva, Beiradão e O amante das amazonas**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

LIMA, Neivana Rolim de. **Protagonismo feminino e violência em *Simá*** – romance histórico do alto Amazonas, de Lourenço Araújo e Amazonas. 2019. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

LIMA, Simone de Souza. **Amazônia babel: línguas, ficção, margens, nomadismo e resíduos utópicos**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2014.

LORDE, Audre. Age, Race, Class, and Sex: Women Redefining Difference. *In*: McCLINTOCK, Anne; MUFTI, Aamir, SHOHAT, Ella (eds.) **Dangerous liaisons: gender, nation, and postcolonial perspectives**. Minneapolis/Lodon: University of Minnesota Press, 1997. p. 374-380.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: Uma perspectiva pós-estruturalista**. 16. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

LUEDY, L. **O que é Interseccionalidade?** Publicado em 28/03/2018. Disponível em: <https://www.blogs.unicampi.br>. Acesso em: 12 set. 2019.

MAXIMIANO, C. A. Retrato das desigualdades: Mulheres Indígenas; diálogo Sobre a Vida na Cidade. **Ponto Urbe**, n. 13, p. 1-20, 2013.

MACHADO, Lia Zanotta. Masculinidade, sexualidade e estupro: as construções da virilidade. **Caderno Pagu**, 1998.

MAIA, Álvaro. **Buzina dos Paranás**. Manaus: Ed. Sérgio Cardoso, 1958.

MIRANDA, Janira Sodré. Mulheres indígenas, igreja e escravidão na América Portuguesa. **Em Tempo de História**. n. 7, 2003.

MIRANDA, Tereza Lopes; SCHIMMANSKI, Edina. Relações de gênero: algumas considerações conceituais. *In*: FERREIRA, Aparecida de Jesus (Org.). **Relações étnico-raciais, de gênero e sexualidade: perspectivas contemporâneas**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2014. p. 67-91.

MONTEIRO, Mário Ypiranga. **Fatos da Literatura Amazonense**. 2. ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1998.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação- PENESB-RJ, 05/11/03. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoos-de-raca-racismo-dentidade-e-etnia.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2018.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude, usos e costumes**. 3. ed. 2. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **Para Entender o Negro no Brasil de Hoje: História, Realidades, Problemas e Caminhos**. São Paulo: Global, 2004.

OLIVIERI-GODET, Rita. Prefácio. *In*: PEREIRA, Danglei de Castro. **Representação literária do indígena na literatura brasileira: leituras**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2021. p. 7.

OLIVIERI, Antonio Carlos. Prefácio: SOUSA, Inglês. **O missionário**. 3ª. edição. Editora Ática. São Paulo, 1992.

PACHECO Maria Emília L. Sistemas de produção: uma perspectiva de gênero. **Proposta**. Rio de Janeiro, v. 25, no. 71, p. 30-38, dez/fev, 1997.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. Raça, Gênero e escolhas afetivas: uma abordagem preliminar sobre a solidão entre mulheres negras na Bahia. **Temáticas, Revista dos Pós-Graduando em Ciências Sociais**, Campinas, ano 11, n. 21/22, p, 11-48, 2003.

PELLEGRINI, Tânia. No fio da navalha: literatura e violência no Brasil de hoje. *In*: DALCASTAGNE, Regina (Org.). **Ver e imaginar o outro: alteridade, desigualdade, violência na literatura brasileira contemporânea**. São Paulo: Horizonte, 2008.

PEREIRA, Danglei de Castro. “Antropofagia e identidade na representação do indígena na literatura brasileira”. **Forma Breve**, v. 1, 2018, p. 239-251.

PEREIRA, Danglei de Castro. **Representação literária do indígena na literatura brasileira: leituras**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2021.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres, índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). *In*: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.). **História dos índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PIERUCCI, Antônio F. Religião como solvente – uma aula. **Novos Estudos – CEBRAP**, n. 75, p. 111-127, 2006.

PINTO, Ênio Brito. Os padres e a sexualidade na visão de um psicoterapeuta. **Vida Pastoral – revista bimestral para sacerdotes e agentes de pastoral**, São Paulo, ano 51, n. 272, p. 35-39, maio-junho de 2010. Disponível em:

<http://vidapastoral.com.br/artigos/ministeriopresbiteral/>

os-padres-e-a-sexualidade-na-visao-de-um-psicoterapeuta. Acesso em: 12 mar. 2020.

PISCITELLI, Adriana. Reflexões em torno do gênero e feminismo. *In*: COSTA, Cláudia de Lima; SCHIMIDT, Simone Pereira (Orgs.). **Poéticas e políticas feministas**. Florianópolis: Mulheres, 2005. p. 43-66.

PISTICELLI, Adriana. Gênero: a história de um conceito. *In*: ALMEIDA, Heloisa Buarque de; SZWAKO, José Eduardo. **Diferenças, igualdade**. São Paulo, Berlendis & Vertecchia, 2009, pp. 116-148.

PIZARRO, Ana. **Amazônia**: as vozes do rio – imaginário e modernização. Tradução Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004.

RAMINELLI, Ronaldo. Eva Tupinambá. In: Mary del Priore (org.) **História das mulheres no Brasil**. 7. ed. São Paulo: Contexto, 2004, p. 10-36.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017 (Coleção Feminismos Plurais.).

RICCI, Magda. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. **Tempo**, Niterói, v. 11, n. 22, p. 5-30, 2007. Disponível em: <https://bit.ly/2SaPeYi>. Acesso em: 14 set. 2019.

RUFINO, Alzira. Os nós do feminino. **Eparrei**. Santos, n. 4, ano II, p. 13, 2003.

SABINO, Fernando. III – O escolhido. In.: **O encontro marcado**. Editora Record. 79ª. Edição, 2005.

SAFFIOTI, Heleieth. **A mulher na sociedade de classes**. 3. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SAFFIOTI, Heleieth. **Emprego doméstico e capitalismo**. Rio de Janeiro: Avenir Editora, 1979.

SAFFIOTI, Heleieth. **O poder do macho**. São Paulo: Moderna, 1987.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará**: sob o regime da escravidão. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1971.

SANTIAGO, Silviano. **Uma literatura nos trópicos**: ensaio sobre dependência cultural. São Paulo: Perspectiva, 1978.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **Mulher negra, homem branco**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SANTOS, Lorena Silva dos. **Crescer nas margens**: Diáspora, Migração e Movimento nas obras de Conceição Evaristo, Edwidge Danticat e Jamaica Kincaid. Tese de Doutorado PPG/TEL/UnB, 2015.

SCHWANTES, Cíntia. Dilemas da representação feminina. **OP SIS – Revista do NIESC**, v. 6, 2006.

SCHWARCZ, Lilia Mortiz. **Racismo no Brasil**. São Paulo: Publifolha, 2001.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análises histórica. **Educação & realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

SILIPRANDI, Emma. Ecofeminismo: contribuições e limites para a abordagem de políticas ambientais. **Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 61-71, jan./mar., 2000.

SILVA, Edlene Oliveira da. **Entre a batina e a aliança**: das mulheres de padres ao movimento de padres casados no Brasil. 2008. Tese (Doutorado em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

SILVA, Antonio de Pádua Dias da. **Mulheres representadas na literatura de autoria feminina**: vozes de permanência e poética da agressão. Campina Grande: EDUEPB, 2010.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SILVEIRA, Tissiano. Uma discussão emergente: questões de gênero na Amazônia. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, Universidade Federal do Rio Grande do Sul-FURG, v. 5, n. 9, p. 305-309, julho de 2013.

Siqueira, Rodrigo Espiuca dos Anjos, Wenczenovicz Thaís Janaína. Colonialidade, mulher indígena e violência: reflexões contemporâneas. **Revista de movimentos sociais e conflitos**. v. 3, n. 1, p. 1-19, jan./jun., 2017.

SOIHET, Rachel. Mulheres pobres e violência no Brasil urbano. In: DEL PRIORE, Mary (org.) **História das mulheres no Brasil**. 7. ed. São Paulo: Contexto, 2004.

SOTERO, Edilza Correia. Transformações no acesso ao ensino superior brasileiro: algumas implicações para os diferentes grupos de cor e sexo. **Dossiê mulheres negras**: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil. Org.: MARCONDES, Mariana Mazzini, PINHEIRO, Luana, QUEIROZ, Cristina. Brasília: Ipea, p. 35-52, 2013.

SOUZA, Claudete Alves da Silva. **A solidão da mulher negra – sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo**. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

SOUZA, Florentina. Gênero e ‘raça’ na literatura brasileira. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, n. 32, p. 103-112, julho-dezembro 2008.

SOUZA, Márcio. Apresentação. In.: GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. 2. Ed. Manaus: Valer, 2007.

SOUZA, Márcio. **História da Amazônia**. Manaus: Valer, 2009.

SOUZA, Márcio. **A expressão amazonense**. 3. ed. Manaus: Valer, 2010.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Inferno Atlântico**: demonização e colonização – séculos XVII – XVIII. São Paulo: Companhia da Letras, 1993.

SOUZA, Marinete Luzia Francisca de. **A Literatura Amazônica**: dos textos de viagem aos romances contemporâneos. Tese de Doutorado. Faculdade de Letras – Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal, 2013.

SPIVAK, Chakravorty Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STEVENS, Cristina. Publicar é um ato político: a inserção da área *Mulher e Literatura* no produção teórico-crítica em estudos feministas e de gênero no Brasil. In: STEVENS, Cristina (org.). **Mulher e Literatura – 25 anos**: raízes e rumos. Florianópolis: Mulheres, 2010. p. 137-168.

STEVENS, Cristina. Mulher e violência na literatura: virando o jogo. In: STEVENS, Cristina; OLIVEIRA, Susane Rodrigues de; ZANELLO, Valeska. **Estudos feministas e de gênero**: articulações e perspectivas. (Orgs.). Florianópolis: Mulheres, 2014. p. 185-198.

TELLES, Tenório. Iracema e Simá unem metáforas sobre o Brasil. **Revista Valer Cultural**, Manaus, ano I, n. 5, p. 70-74, junho/2013.

TORRES, Maximiliano. O ecofeminismo: um termo novo para um saber antigo. **Terceira Margem**, Rio de Janeiro, n. 20, p. 157-175, janeiro/julho 2009.

TUFIC, Jorge. **Existe uma Literatura amazonense?** Manaus: UBE-AM, 1982.

TUPIASSÚ, Amarilis. Amazonia, das travessias lusitanas à literatura de até agora. **Revista Estudos Avançados**, v. 19, n. 53, 2005. Disponível em: scielo.br/pdf/ea/v19n53/24095. Acesso em: 18 jan. 2021.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópicos dos Pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. A chegada dos brancos: a história em outros termos. In: **Instituto Socioambiental**, outubro de 2000a. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/narrativas-indigenas/introducao> Acesso em: 20/11/2021.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Brasileira, 1967. v. 290.

WERNECK, Jurema. **Ser mulher negra no Brasil de hoje é sinônimo de luta**. Entrevista ao HuffPost Brasil. 25/07/2017. Disponível em: [http://www.huffpostbrasil.com/2017/07/24/jurema-werneck-ser-mulher-negra-no-brasil-de-hoje-e-sinonimo-de-luta/23046009/..](http://www.huffpostbrasil.com/2017/07/24/jurema-werneck-ser-mulher-negra-no-brasil-de-hoje-e-sinonimo-de-luta/23046009/)

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica conceitual. In: Tomaz SILVA, Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 14. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 7-72.

WOLFF, Cristina Scheibe, **Mulheres da Floresta: uma história. Alto Juruá, AC, 1890-1990**, 1999.

WOLFF, Cristina Scheibe Mulheres da Floresta: outras tantas histórias. **Revista Estudos Amazônicos**. vol. VI, nº 1, 2011, pp. 21-40.

ZILBERMAM, Regina. Prefácio. In: GONDIM, Neide. **Simá, Beiradão e Galvez, imperador do Acre (ficção e história)**. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1996.