

O “mito indígena” da formação social da Amazônia no conto “O rebelde”, de Inglês de Sousa

Alef Monteiroⁱ

RESUMO

No artigo analiso o conto “O rebelde”, de Inglês de Sousa. Meu objetivo é identificar e descrever as representações acerca da formação social da Amazônia contidas na obra, com atenção ao “mito indígena”. A metodologia utilizada foi a análise dialética do texto literário, conforme propõe George Lukács, e os dados foram analisados sob uma perspectiva pós-colonial. Concluí que no conto não há diferença substancial entre indígenas e caboclos, estes nada mais são do que indígenas destribalizados e ambos formariam a maior parte da população amazônica. No conto, Inglês de Sousa não rompe com as representações do imaginário romântico acerca do indígena e da Amazônia, mas apenas as reforça com uma linguagem histórica e cientificista típica do Naturalismo. “O rebelde” é fundamentado no / e fundamenta o “mito indígena”.

Palavras-chave: Mito indígena; Amazônia; Inglês de Sousa; Teoria da Literatura.

ABSTRACT

In this paper I analyze the short story “O rebelde”, by Inglês de Sousa. My goal is to identify and describe the representations of the social formation of the Amazon contained in this work, with special attention to the “indigenous myth”. The methodology applied was a dialectical analysis of the literary text, as proposed by George Lukács, and the data was analyzed from a post-colonial perspective. I concluded that in the short story there are no substantial differences between indigenous people and *caboclos*, those are nothing more than destribalized indigenous people and both would form the majority of the Amazonian population. In the story, Inglês de Sousa does not break away from the representations of Romantic imagery around indigenous people and the Amazon, but only reinforces them with a historical and scientific language typical of Naturalism. “O rebelde” is based on and underlies the “indigenous myth”.

Keywords: Indigenous Myth; Amazon; Inglês de Sousa; Literary Theory.

ⁱ Sociólogo e antropólogo, é doutorando em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e mestre em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Pará. | <https://orcid.org/0000-0001-6956-0012> | alefmonteiro1@gmail.com

INTRODUÇÃO

Outro dia, ao ler um trecho de *Americanah*, de Chimamanda Ngozi Adichie, tive uma epifania que me fez escrever este texto. A cena do romance descrevia Ifemelu – mulher, nigeriana, negra, estudante universitária e blogueira – sentada em uma cadeira de salão de beleza, em plena tarde escaldante do verão de Nova Jérsei, trançando os cabelos. Nessa ocasião, muito a contragosto, mantinha uma conversa com Kelsey – mulher, branca, estadunidense nacionalista, e paradoxalmente simpática ao mesmo tempo que agressiva. Kelsey estava prestes a fazer um *tour* por alguns países africanos, por isso, afim de conhecê-los de antemão, reuniu alguns livros de literatura africanista que lia com bastante empenho. Resolveu dividir com Ifemelu as impressões de sua última leitura:

“Acabei de ler um livro incrível, *Uma curva no rio*. Fez com que eu realmente entendesse como a África moderna funciona [...] É tão honesto, o livro mais honesto que já li sobre a África”, disse Kelsey. Ifemelu se remexeu na cadeira. O tom de Kelsey a irritou [...] Ela não achava que aquele romance era sobre a África, de jeito nenhum. Era sobre a Europa, ou um anseio pela Europa, sobre a imagem negativa que um homem indiano nascido na África tinha de si mesmo. (ADICHIE, 2014, p. 207)

Kelsey não sabia, mas *Uma curva no rio* (assim como outros livros que lera no intuito de se preparar para a viagem) possuía um sério problema: estava cheio de imagens colonizadas, por isso distorcidas e preconceituosas, do continente africano e de suas populações. Tais imagens estão naturalizadas na mentalidade do “americano” médio. Elas circulam da grande mídia aos bancos de escola substanciando diversas obras artísticas como as produções cinematográficas, vide *Tarzan* e *Indiana Jones*, ou mesmo textos literários tal qual o comentado por Kelsey.

A irritação de Ifemelu, possivelmente um dos alter egos de Chimamanda Ngozi Adichie, para mim é compreensível: nós, que temos origem ou somos moradores de regiões vitimadas pelo colonialismo moderno, atualmente transfigurado em colonialismo global, estamos cansados das representações racistas, preconceituosas, etnocêntricas e ultrajantes que o senhorio herdeiro do butim colonial insiste em propagar a nosso respeito. De igual modo, nos irrita a inocência ou presunção de alguns que leem obras repletas de colonialidade, e, baseado nelas, acreditam não apenas conhecer, mas conhecer muito bem os nossos lugares e os nossos modos de vida.

Sou amazônida, e já passei por situações semelhantes à de Ifemelu quando conversei com pessoas que tinham lido na escola, ou apenas por curiosidade, obras de autores que falavam sobre a Amazônia. Deparei-me com ideias absurdas, ideias que vão desde os jacarés que caminham normalmente entre as pessoas nas ruas, igual à caricatura da capa do livro de Stephen Nugent e Mark Harris (2004), à ideia de que a maioria da população da Amazônia é indígena.

Um dos autores clássicos que difundiu representações estereotipadas da Amazônia e que sempre citam para mim é Inglês de Sousa. Inclusive, certa vez tive que ouvir de uma professora paulista, na universidade em que estudo, na capital paraense, que caso quisesse entender melhor os modos de vida na Amazônia, eu deveria ler Inglês de Sousa e José Veríssimo. Para esta professora, eles entendiam como a Amazônia realmente funcionava e ainda funciona. Ao ouvir essa recomendação, assim como Ifemelu, remexi-me irritado em minha cadeira pensando que os escritos desses autores não revelam e nunca revelaram nitidamente a Amazônia. Na verdade, eles mais do que outra coisa revelam as imagens negativas e/ou fantasiosas que a intelectualidade branca de mente colonizada do Brasil fazia da Amazônia, na virada do século XIX para o século XX.

É importante salientar, porém, que ao reconhecer esse fato não pretendo deslocar a obra desses autores do Olimpo canônico para a zona da inutilidade e do descarte. Muito pelo contrário, os discursos proferidos pelos clássicos da literatura brasileira sobre a Amazônia são preciosos e têm muito a dizer e revelar a nós no presente. Contudo, defendendo que eles devem ser abordados de forma crítica pelos leitores, eles demandam uma consciência histórica adequada acerca do tempo e lugar em que esses autores viveram e escreveram suas obras.

Nesta feita, lembro que junto com outros intelectuais de sua época, Inglês de Sousa – um dos fundadores da Academia Brasileira de Letras e um dos mais importantes escritores que fizeram da Amazônia tema de seus trabalhos – foi responsável pela difusão de muitas ideias fantasiosas e preconceituosas sobre o vale amazônico. Dentre essas muitas ideias propagadas, uma que ainda se mantém viva na mentalidade dos brasileiros é o que os estudiosos das populações afroamazônicas chamam de “mito indígena”, isto é, a ideia de que além do branco europeu, o contingente populacional da Amazônia é quase exclusivamente indígena, de sorte que

outros grupos sociais, ainda que presentes, são inexpressivos na região (CONRADO, CAMPELO & RIBEIRO, 2015). Uma máxima preconceituosa que expressa essa ideia equivocada, por exemplo, é a frase “na Amazônia só tem índio”.

O “mito indígena” está presente em quase todos os escritos literários de Inglês de Sousa¹. E, para demonstrar esse mito em pelo menos uma amostra de seus trabalhos, elegi dois critérios que me levaram à escolha do conto “O rebelde”. Em primeiro lugar, procurei um escrito bastante difundido e que já fora leitura obrigatória em muitos vestibulares; segundamente, optei por uma obra não muito extensa, de sorte que pudesse discuti-la sem delongas. Com o objeto de análise selecionado, estabeleci dois objetivos para minha tarefa: identificar e descrever as representações de Inglês de Sousa sobre a formação social da Amazônia no conto “O rebelde” e verificar nelas a presença do “mito indígena”.

A análise que faço desse conto está calcada no método de análise dialética do texto literário, conforme propõe George Lukács (1965). Assim como o filósofo húngaro, considero que “a gênese e o desenvolvimento da literatura são partes do processo histórico geral da sociedade” (LUKÁCS, 1965, p. 13). Por esse motivo, a gênese, a essência, a existência e a eficácia da literatura só podem ser compreendidas e explicadas dentro do quadro histórico geral. É que “a essência e o valor estético das obras literárias, bem como a influência exercida por elas”, observa o autor, “constituem parte daquele processo social geral e unitário através do qual o homem faz seu mundo pela sua própria consciência” (LUKÁCS, 1965, p. 13).

Apesar da especial atenção à História, Lukács não reduz a análise literária à compreensão histórica. Ele não nega a existência de certa autonomia dos campos particulares das produções humanas, o que ele rejeita é que se possa compreendê-los de modo completo considerando exclusivamente as suas conexões e princípios internos.

A produção artística e, portanto, a literatura, constitui uma forma de reflexo do mundo que insere nos princípios próprios da linguagem artística os dados da história. Assim, as produções artísticas não são independentes da realidade, a perfeição artística não é absolutamente um fim em si mesmo. Por haver a existência de princípios próprios da linguagem artística e dados históricos empregados no fazer artístico, há pelo menos duas maneiras de analisar uma obra literária: 1) pode-se julgar os princípios e as formas

estéticas; e/ou 2) os dados históricos que são conteúdo e objetos de relação da obra literária.

Neste artigo, não me interesso pela forma estética do trabalho de Inglês de Sousa, não discuto diretamente como ele constrói a literariedade do seu texto articulando poeticamente as representações sociais de sua época, o que realmente quero é somente identificar e descrever as representações sobre a formação social da Amazônia contidas no conto, com atenção ao “mito indígena”. Portanto, o que me interessa são os dados históricos.

Isto posto, após esta introdução, dividi meu argumento em três partes. Na primeira faço uma breve apresentação do lugar social do autor; na segunda exponho o conceito de “mito indígena” e, em seguida, realizo o cotejamento do conto de Inglês de Sousa com esse conceito, tendo como pano de fundo o imaginário social do Brasil do século XIX.

2 O LUGAR SOCIAL DO AUTOR

A forma como Herculano Marcos Inglês de Sousa via a Amazônia está intimamente ligada ao seu lugar social. Ele nasceu em 28 de dezembro de 1853, na cidade de Óbidos, atual estado do Pará. Seu pai, Marcos Rodrigues de Sousa, era desembargador, e sua mãe, Henriqueta Inglês de Sousa descendia de uma família da aristocracia algarvia. A família de Inglês de Sousa, de ambos os lados, era muito rica e branca. Se a família materna era aristocrata, a família paterna, portuguesa, acumulou muita riqueza criando gado em Óbidos desde o séc. XVIII. O avô paterno de Inglês de Sousa, Silvestre José Rodrigues de Sousa, era um fazendeiro e político local que casou com Carlota Dolzani, uma das filhas da rica família Dolzani, originária do norte da Itália, e que também criava gado há quase um século em Óbidos (CORRÊA, 2003).

Inglês de Sousa passou a infância em Óbidos e desse período retirou toda a inspiração para suas obras que têm como cenário as fazendas de cacau, a criação de gado, e o cotidiano amazônico escravocrata e racista² adaptado aos rios e florestas do Médio Amazonas. Estudou em sua cidade natal, no interior do Pará, e na capital Belém; em 1867 foi para o Rio de Janeiro e nunca mais retornou à Amazônia. Sua vida de

estudos e sua carreira como jurista e político o fez passar alguns períodos também em Pernambuco, Paraíba, Espírito Santo, e São Paulo (CORRÊA, 2003).

Como homem branco elitizado de seu tempo, Inglês de Sousa acreditou no “mito indígena” e o reproduziu em seus trabalhos. E o lugar de destaque que ocupava entre os intelectuais brasileiros, somado à importância da literatura como bem de consumo no final dos anos de 1800, aumentou consideravelmente o impacto desse mito no imaginário nacional. Mas em que consiste o “mito indígena”?

3 O “MITO INDÍGENA” DA FORMAÇÃO SOCIAL DA AMAZÔNIA

O “mito indígena” é um *mito fundador*³ da região amazônica que agencia uma imagem falsa e estereotipada dos povos indígenas reais. Como explicam Conrado, Campelo e Ribeiro (2015), essa falácia consiste na crença da presença quase exclusiva do indígena na gênese da composição social e, por isso, na atual identidade cultural da região amazônica. É uma ideia amplamente difundida nas regiões Centro-Sul do país e engendra um preconceito de lugar contra nortistas.

Quem acredita em tal narrativa não necessariamente nega que outros povos tenham se fixado na Amazônia, mas supõe que esses números migratórios foram irrisórios quando comparados ao contingente indígena. Exatamente por isso se presume que as heranças fenotípicas e culturais de outros grupos humanos, para além dos indígenas, são quase inexistentes. A população amazônica teria nascido do “encontro” entre portugueses e uma multidão de indígenas originários e seria eminentemente indígena ou “cabocla”, sendo o “caboclo” o sujeito nascido da miscigenação entre índios e brancos⁴.

No cenário nacional e local há inúmeros estudiosos que puseram o “mito indígena” à frente. Para citar alguns, destaco Darcy Ribeiro que foi um dos mais importantes brasilianistas e indigenistas cujos escritos carregam esse equívoco. No seu livro “O povo brasileiro”, o autor dedicou uma seção para falar da Amazônia (terra de dizimados índios e seus descendentes) que chamou de “O Brasil caboclo” (RIBEIRO, 2006, p. 278-305).

Entre os autores nortistas, Leandro Tocantins aparece como um dos mais eminentes partidários do “mito indígena”. Na interpretação freyreana que fez da Amazônia, na virada dos anos 1950 e 1960, ao discorrer sobre as três raças (branco, negro e indígena) que teriam formado o Brasil, o autor afirma que na Amazônia apenas o branco e o indígena são significativos devido ao “número verdadeiramente irrisório” de negros introduzidos na região durante a era pombalina, e conclui: “aliás, o elemento negro, que proveio, em maior parte, dos portos africanos Cacheu e Bissau, e de algumas capitâneas do Brasil, não chegou a preponderar culturalmente em nenhum ponto da Amazônia” (TOCANTINS, 1985, p. 13).

Contudo, desde o pioneiro trabalho de Vicente Salles (2005) sobre o negro no Pará, publicado no início da década de 1970, essa interpretação falaciosa tem sido meticulosamente criticada e rejeitada no meio acadêmico⁵. A partir de documentos históricos, Salles (2005) demonstrou que mesmo sendo inferior, em comparação ao Nordeste, o número de africanos introduzidos na Amazônia de longe não é irrisório, e os reflexos culturais e fenotípicos da presença africana na Amazônia não são inexpressivos.

Basta olhar para os censos do período colonial. Em 1789, a Freguesia da Sé, área central de Belém, tinha a sua população composta por mais de 50% de negros escravizados; seis anos depois, em 1793, dos 8.573 habitantes da capital do Grão-Pará, 3.051 (35,6%) eram pretos escravizados, lembrando que muitos senhores de escravos costumavam sonegar o número total de escravizados para pagar menos impostos à Coroa. Na região do Marajó e Baixo Tocantins, em 1823, a média populacional era de 12% de pretos escravizados; nesse mesmo ano, no Médio Amazonas (Santarém, Monte Alegre, Alenquer, Óbidos, Faro e Outeiro), os negros escravizados correspondiam a 21,7% da população, enquanto que em algumas cidades, como é o caso de Óbidos, esse percentual chegava a 30,2% (ACEVEDO & CASTRO, 1998).

Vasculhando os documentos do Arquivo Público do Pará, Anaíza Vergolino-Henry e Arthur Napoleão Figueiredo (1990) reuniram densa documentação sobre a presença africana na Amazônia no período colonial chegando até mesmo a identificar cada uma das levas oficiais de escravizados que chegaram às cidades amazônicas. Nesse mesmo estilo de pesquisa documental, a coletânea organizada por Patrícia Sampaio (2011) demonstra forte presença negra africana também na Província do Rio Negro,

atual estado do Amazonas. E, subindo o vale amazônico, os trabalhos reunidos por Teixeira e Lima (2016a, 2016b, 2016c) destacam a presença africana e sua descendência até ao Rio Madeira e seus afluentes.

Em todos esses trabalhos, assim como em vários outros dos referidos autores, principalmente nos produzidos por Vicente Salles (1969; 2003; 2004; 2016), uma miríade de heranças africanas é identificada nas culturas dos povos da Amazônia. Para citar alguns bens culturais cuja marca africana é indelével, há o carimbó, o lundu, a maniçoba (que é uma versão brasileira da matapa), a religiosidade essencialmente banta e também o vocabulário local, enfim, em todos a “africanidade” está impregnada.

Por outro lado, a população amazônica possui ainda outras importantes raízes que colocam em cheque a exclusividade indígena-lusitana. Na região se fixou a segunda maior colônia judia do Brasil (BENCHIMOL, 2009; HELLER, 2010). Esses judeus, que eram marroquinos e norte-africanos, foram os grandes agentes dos regatões e marcaram a culinária local com o cominho, a chicória e a alfavaca tão usados na alimentação dos amazônidas.

No período da borracha, vindo aos milhares, os nordestinos se tornaram a principal mão de obra nos seringais (BENCHIMOL, 2009). Foram eles que também deram substância ao projeto de colonização idealizado por Lauro Sodré para a região Nordeste do Pará, nos povoados às margens da Estrada de Ferro de Bragança (WEINSTEIN, 1993) – até hoje a região mais densamente povoada do estado. Em todos os lugares que se fixaram, os nordestinos estabeleceram seu típico modo de vida e contribuíram de modo ímpar com a formação fenotípica e cultural da população amazônica.

Após a Guerra de Secessão, a Amazônia recebeu também inúmeros imigrantes estadunidenses que se estabeleceram principalmente em Belém, Santarém e Manaus (BENCHIMOL, 2009); E, é importante lembrar também, que no Pará está a segunda maior colônia japonesa do Brasil que se fixou em 1929 e, dois anos depois, em 1931, outra colônia japonesa se fixou em Manaus (HOMMA, 2016). No início do séc. XX, também chegou à Amazônia uma leva considerável de imigrantes barbadianos que se estabeleceram principalmente em Belém, Manaus e Porto Velho (LIMA, 2013).

Há ainda mais evidências que contrariam o “mito indígena”, e essas contemporâneas: no censo 2010 do IBGE, 76,7% da população paraense se declarou

preta ou parda, então, ¾ da população desse estado é negra (IBGE, 2010). Por sua vez, Belém está entre as seis capitais do Brasil com o maior percentual populacional negro. O Estado do Pará é a terceira unidade da federação com o maior número de comunidades quilombolas reconhecidas e o maior em número de comunidades quilombolas tituladas (GOMES, 2015).

Diante de todos esses indícios que divergem da suposta quase exclusividade indígena ao lado do colonizador branco europeu na formação social e na cultura da população amazônica, fica a pergunta: por que, no imaginário brasileiro, do qual não está excluído o próprio imaginário local, o Brasil amazônico é visto como indígena ou, no mínimo, “caboclo”? A resposta pode ser encontrada no próprio processo histórico de fundação (não confundindo com formação⁶) da Amazônia pelos colonizadores e pelas elites que herdaram o butim colonial após a independência do Brasil. A estratégia executada pelos dominadores para esconder a presença africana obliterou a presença de todos os povos que também constituem o contingente populacional e cultural amazônico e que chegaram ao território da Amazônia depois dos africanos.

Devido a algumas circunstâncias, o imaginário colonial – e friso *imaginário* e não a realidade – se mostrou menos duro para com os indígenas do que para com os africanos negros. A religião cristã, que chancelou a colonização, chegou a identificar os negros ora como descendentes de Cain, ora como descendentes de Cam (MOORE, 2007), enquanto que os indígenas foram interpretados através da lente idílica e foram infantilizados. Era como se estivessem tal qual Adão e Eva no paraíso vivendo em inocência e, por isso, necessitavam de reta instrução para a se tornarem servos da Cruz e do Rei. Já os negros não passavam de amaldiçoados (CHAUÍ, 2000).

As teorias sociais iluministas foram catalizadoras da reificação dos indígenas operada pelo imaginário religioso. Os povos indígenas foram identificados com o “bom selvagem” rousseauiano enquanto que, na contramão, levantou-se a hipótese de os negros africanos terem se originado a partir do cruzamento entre seres humanos e macacos – eram quase inumanos, cogitou Montesquieu (BIERSTEDT, 1980).

A representação distorcida dos indígenas chegou ao seu ponto máximo no século XIX com o Romantismo que idealizou *o indígena herói nacional*, o qual, infelizmente, não teve nenhuma utilidade para o respeito dessas populações que foram sempre duramente massacradas. O heroico indígena romântico serviu apenas aos dominadores

que não podendo negar suas origens indígenas, deram um jeito de explicar porque também eram “heróis”: é que eles descendiam dos heroicos indígenas. Mas, ao contrário do índio que era uma espécie de herói defeituoso (preguiçoso e incivilizado), os brasileiros eram heróis melhorados, pois vinham da mistura complementar entre o herói indígena e os conquistadores europeus que no amálgama lhes redimiram da preguiça e da incivilidade. Os brasileiros, segundo o discurso romântico, eram uma melhor cepa de heróis humanos (CHAUÍ, 2000).

Esse imaginário do séc. XIX que romantizou os indígenas foi totalmente cruel para com os negros. O séc. XIX foi o século das teorias raciais via ciência. Nesse momento, uma figura muito influente no Brasil foi o racista francês Arthur de Gobineau que defendia a inferioridade do negro que, segundo ele, era naturalmente degenerado e propenso ao crime. Tal concepção foi assumida pela elite e pelos intelectuais do país, como Nina Rodrigues, Oliveira Viana, e só foi substituída por outro discurso racista, porém menos flagrante, na década de 1930, com Gilberto Freyre (SCHWARCZ, 1993).

A fundação da Amazônia brasileira coincide com esse percurso significativo do indígena e do negro no imaginário social do país. Após a adesão da região à independência do Brasil, em 1823, surgiu uma enorme tarefa para as elites locais: criar um sentimento nacionalista e fundar uma história memorável para a Amazônia, haja vista que sua história de horror composta de genocídios e etnocídio não servia para criar orgulho, comoção e o sentimento de pertença.

A versão romântica foi comprada e os dois heróis foram eleitos: o conquistador português e o incompleto herói indígena. A memória da população negra foi apagada da fundação, afinal, ninguém da elite queria ter listada em sua ascendência uma raça degenerada. A ausência de trabalhos historiográficos sobre o tráfico de escravos para a Amazônia, nesse momento, serviu como uma luva. E o número menor de africanos escravizados na região, em comparação ao Nordeste, tornou-se subterfúgio para embasar o suposto vazio humano negro no vale amazônico.

Com o passar do tempo, essa falácia ganhou ainda mais força e, na medida em que as populações indígenas foram varridas no Centro-Sul do país permanecendo em maior número na Amazônia, graças à hoje frágil imensidão da floresta, o imaginário brasileiro consolidou a Amazônia como “terra de índio” e os vários povos que migraram

para a região em seguida aos grupos da diáspora africana (judeus; ingleses; nordestinos; japoneses e barbadianos), foram também ofuscados pelo “mito indígena”.

4 O “MITO INDÍGENA” NO CONTO “O REBELDE”

“O rebelde” é a narrativa do trágico cumprimento da promessa que o negro Paulo da Rocha, um pernambucano que lutou na revolta de 1817, fez ao Juiz de Paz Guilherme da Silveira, “O Marinheiro”. O personagem negro jurou, pela vida de sua filha, proteger Luís, o filho do juiz de paz, da fúria dos cabanos que intentavam matar toda a família Silveira. O cenário é o Médio Amazonas, nas proximidades da cidade de Óbidos em um lugarejo chamado Vila Bela⁷, em plena irrupção da Cabanagem.

O “mito indígena” pode ser verificado, nesse conto, em pelo menos dois elementos: 1) a composição social dada à Amazônia, na voz dos personagens e do narrador-personagem do conto; e 2) nas imagens acionadas pelo autor para caracterizar esses grupos sociais, com destaque para as formas de expressão empregadas: adjetivos e categorias.

No que diz respeito à composição social dada à Amazônia, a fala do herói-trágico do conto, Paulo da Rocha, é paradigmática. Para ele, o país estava dividido entre “o negro no Sul e o tapuio no Norte” (SOUSA, 2012, p. 118). Esse “tapuio”, entretanto, não é necessariamente o indígena. Paulo da Rocha, diferente de outros personagens, distingue muito bem o “negro” (preto?) do “pardo”, o “caboclo” do “índio”. Isso fica evidente no seu discurso sobre a revolta pernambucana de 1817 e seu malogrado fim: “[os revoltosos] queriam a liberdade do **negro** e a reabilitação do **caboclo**, [mas] foram abatidos pelos **pardos** [mulatos?] do Penedo e pelos **índios** do Atalaia [que se uniram aos colonizadores]” (SOUSA, 2012, p. 104, grifo meu).

Mas ao falar sobre os grupos sociais da Amazônia, a diferenciação de Paulo da Rocha se estreita e se iguala a de todos os demais personagens do conto. Excetuando os negros escravizados, sempre chamados de “negros” ou “mulatos”, os demais habitantes locais são chamados por ele e pelos demais integrantes do conto, ora de “tapuios”, ora de “caboclos” – lembrando que essa alternância ocorre para designar as mesmas pessoas (SOUSA, 2012, p. 99; 118; 119; 120; 122; 123; 124; 125; 126; 127; 131; 132; 135).

Na fala de todos, sejam brancos ou não, “tapuio” e “caboclo” são a mesma coisa. O “caboclo” não passa de uma espécie de indígena destribalizado e essa é, no conto, a maior parte da população local. Luís, o narrador-personagem, quando fala dos trabalhadores de Vila Bela que saíam pela manhã para suas atividades laborais, diz que sempre via uma multidão de “tapuios sonolentos, caminhando pesadamente para o serviço” (SOUSA, 2012, p. 99).

Quanto aos que compunham a Cabanagem, eles “eram na totalidade caboclos e negros, cabanos todos”; ao avistar canoas de cabanos, Luís diz que dentro das embarcações estavam “caboclos, na maior parte, negros e mulatos muito poucos” (SOUSA, 2012, p. 132). Seguindo o mesmo padrão classificatório usado para os moradores de Vila Bela, a despeito de distinções étnico-raciais, quando o narrador-personagem ou os personagens se referem aos cabanos em geral, eles também os chamam tanto de “caboclos” (SOUSA, 2012, p. 102; 108), quanto de “tapuios” (SOUSA, 2012, p. 122; 123). Isso ocorre porque o contingente de “negros” e “mulatos” que enfileiravam a cabanagem é considerado muito pequeno pelo autor. É como se não tivessem negros em quantitativo considerável na região que, por isso, é “tapuia” / “cabocla”.

No entanto, no período em que se passam os episódios de “O rebelde”, nos núcleos urbanos e cacauais das adjacências de Óbidos, cenário do conto, havia um total de mais de 30% da população composta por negros escravizados já na década anterior (ACEVEDO & CASTRO, 1998). E o próprio narrador-personagem dá a entender que a posse de escravos era comum para aqueles que tinham condições. Assim, só não tinha escravaria aqueles que “eram muito pobres para ter escravos” (SOUSA, 2012, p. 98). A própria Velha Andressa, dona do sítio onde os protagonistas da saga se esconderam dos cabanos, que não estava no rol dos ricos locais, tinha escravos (SOUSA, 2012, p. 107) e os negros, supostamente poucos no contexto do conto, aparecem em várias cenas.

No que tange à caracterização dos tipos sociais, em Inglês de Sousa não há diferença fundamental daquelas representações fixadas no imaginário social de sua época. Corrêa (2003, p. 155) diz que Inglês de Sousa foi um opositor do romantismo “combatendo as pieguices de *A moreninha*, de Macedo, e o indianismo de Alencar”, mas esse combate, caso tenha existido, foi apenas estilístico. Como naturalista, Inglês de Sousa associava os gêneros descritivo e narrativo e usava linguagem cientificista nos

seus escritos, mas as representações do indígena - “tapuio” - e sua versão destribalizada, o “caboclo”, por vezes também chamado de “tapuio”, continuam as mesmas dos românticos: esses sujeitos (os indígenas) são heróis defeituosos, pois são ferozes, incivilizados e preguiçosos, apesar de heroicamente rebeldes, isto é, lutadores aguerridos pelo fim da opressão.

Os “tapuios” / “caboclos”, o “mulato” Paulo da Rocha e mesmo o menino Luís são todos rebeldes. Essa é a característica heroico-trágica que os iguala. Por excelência, o conto é uma narrativa trágica da rebeldia. O narrador caracteriza Paulo da Rocha como “um dos rebeldes de 1817” e o próprio mulato responde à pergunta de um “tapuio” cabano – “você já foi um rebelde?” – dizendo “já fui rebelde” (SOUSA, 2012, p. 94; 125).

Quando o Padre João se refere aos cabanos, ele diz: “Os rebeldes acabaram de entrar em Óbidos” (SOUSA, 2012, p. 101). E Luís, ao explicar porque tinha tanta afeição por Paulo da Rocha, afirma: “gostava do que os outros não queriam, e tal era a predisposição malsã do meu espírito rebelde e refratário a toda disciplina” (SOUSA, 2012, p. 95).

Todavia, se a rebeldia os iguala, as características peculiares de seus grupos sociais os diferenciam e afirmam as estereotípias do imaginário racista e preconceituoso do séc. XIX, cujas reminiscências vivem até hoje. Logo no primeiro parágrafo do conto está a representação do indígena preguiçoso que em maior ou menor grau legou tal preguiça aos seus descendentes amazônidas, inclusive a Luís: “eu não passava de um curumim de onze anos, curioso e vadio como um bom filho do Amazonas” (SOUSA, 2012, p. 94).

Na obra, o “caboclo” – “tapuio boçal”, era “ignorante” e “supersticioso” (SOUSA, 2012, p. 118), além de esbanjador e sem higiene. Júlia, filha de Paulo da Rocha – mulata nordestina, contrasta com a caboclagem feminina de Vila Bela: “excelente dona de casa. Era admirável de previdência, de asseio e de economia [...] virtudes caseiras tão raras entre as mulheres do povo” (SOUSA, 2012, p. 98).

Os cabanos – a massa rebelde de “tapuios” / “caboclos” e uns poucos negros e mulatos – são figuras mal-educadas e bestiais. Eles não possuem qualquer respeito e etiqueta durante sua estadia no sítio da Velha Andressa (SOUSA, 2012, p. 123-127) e durante toda a obra, quando apenas faziam aos brancos o que sempre fora feito a eles,

são classificados como “corja de bandidos” que “levam a todas as povoações o morticínio e o roubo não respeitando velhos, crianças nem mulheres” (SOUSA, 2012, p. 103; 106).

Em suas lembranças, o narrador-personagem diz que as mulheres cabanas eram “horrendas mulheres, ébrias de independência e de cachaça”. Os homens eram um bando de “tapuios bêbados”, diz Paulo da Rocha. E todos, homens e mulheres, tinham aparência “bestial e feroz” (SOUSA, 2012, p. 122; 123; 122). As estereotípias, que por muito tempo foram chamadas de “meticulosas” e “precisas” descrições do estilo naturalistas, mas que, na verdade, são afirmações preconceituosas e racistas, não param no descrito até aqui. Como se não bastasse toda depreciação já emitida sobre os amazônidas pobres, cabanos ou não (os tais “tapuios” / “caboclos”), Inglês de Sousa prossegue com o vilipêndio: em “O rebelde”, os cabanos ainda são adjetivados como “multidão de semisselvagens de tapuios ferozes” com sede de assassinio e de roubo; “multidão de bandidos [...] os cabanos, os fanáticos caboclos” (SOUSA, 2012, p. 123).

Como se pode perceber, os cabanos são a síntese do selvagem feroz que precisa ser pacificado, um preconceito dominante no pensamento social brasileiro da época acerca dos indígenas e seus descendentes diretos. Matias Paxiúba – líder cabano - é o ápice desse ideário preconceituoso, ele é descrito como “tapuio viciado e feroz”. Em outro momento “feroz, sanguinário e altivo”. Um “cruel desapiedado” possuidor de “rosto horrendo” que encarnava a “ignorância, a superstição, o fanatismo a rebelião do pobre contra o rico, o longo sofrimento da plebe sempre esmagada e sempre insubmissa”. Sem dúvidas, Paxiuba era “um dos mais ferozes tapuios da cabanagem” (SOUSA, 2012, p. 106).

Mas, esse selvagem que carece de pacificação ainda vive em harmonia com a natureza. Não seria exagero dizer que ele não é muito mais do que um de seus espécimes: “sou filho da onça, neto do tamanduá e mano do jacaré”, declara Matias Paxiúba a respeito de si (SOUSA, 2012, p. 132).

O branco herdeiro do butim colonial contrasta com as bestas nativas. Padre João, um branco português, é descrito como “alto, gordo, alentado, de cores sadias e de sorriso afável, de cabelos da cor da noite e de tez de cor de leite, de caráter bondoso e modos francos” (SOUSA, 2012, p. 99).

O Arqui-inimigo de Matias Paxiúba, o Juiz de Paz Guilherme da Silveira, o Marinheiro, pai de Luís, “representava a civilização, a ordem, a luz, a abundância”. É certo que ele “desenvolvera grande atividade contra os movimentos populares”, reconhece o narrador que logo em seguida o defende: apesar de suas atitudes impiedosas e violentas contra o povo, ele, o Marinheiro, “nada mais fazia do que cumprir o seu dever, porque era homem de rija têmpera, severo executor da lei, e tendo em muita conta o princípio da autoridade” (SOUSA, 2012, p. 107), Inglês de Sousa o retrata como um virtuoso cumpridor da lei.

Esse discurso do narrador-personagem (em última instância, de Inglês de Sousa) é falacioso. Guilherme da Silveira realmente era cumpridor da lei, mas de leis injustas. Como lembra Thoreau (2017), leis injustas existem, e, considerando o contexto de barbárie colonial da obra, esse é o caso. No contexto de exploração e massacre do povo pobre da Amazônia, a postura do Juiz de Paz Guilherme da Silveira não difere daquela desempenhada em realidade por Eichmann no holocausto nazista (ARENDT, 1999). É claro que Inglês de Sousa não tinha o repertório necessário para fazer esse tipo de crítica sobre o seu trabalho literário – ele era um homem de seu tempo, mas isso não torna a sua obra menos preconceituosa e racista, e cúmplice do genocídio e etnocídio a que ainda estão sujeitados indígenas e negros no Brasil.

Com efeito, o que quero deixar claro é a participação de Inglês de Sousa na construção do “mito indígena” da formação social da Amazônia. No conto “O rebelde”, que foi amplamente publicado na capital do país (na época, o Rio de Janeiro), em várias capitais provinciais, e, que ainda hoje é lido e estudado na educação básica em todo o território nacional, a Amazônia é retratada como sumariamente “tapuia” / “cabocla”, a presença negra africana é desconsiderada e as representações sobre os tais “tapuios” / “caboclos”, que contrasta com o branco, é a mesma que imperava no século XIX e que também substanciou o indianismo dos românticos: o “tapuio” é um selvagem que precisa ser pacificado / civilizado, mas que é um herói rebelde e insubmisso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As obras de Inglês de Sousa, na maioria das vezes, são lembradas pelas descrições que o autor naturalista fez da vida amazônica no século XIX. Exemplo disso

são os trabalhos de Mauro Barreto (2000; 2003). Entretanto, a abordagem que faço dos trabalhos do autor obidense segue outro caminho. Não tenho a ingenuidade de acreditar que esse autor faz uma descrição fidedigna da sociedade amazônica de seus dias. Tendo como chave de leitura a colonização/colonialidade, percebo o lugar de fala⁸ do autor e a interferência desse lugar em sua produção literária.

Na literatura, Inglês de Sousa foi um agente reproduzidor da retórica colonial. Como observa Edward Said (2011), o domínio sobre o “outro” carece de elementos retóricos que tornem a dominação plausível. Esses elementos aparecem no discurso político, mas, para que a dominação seja amplamente eficaz, é preciso que eles operem de forma holística no circuito da discursividade social. A literatura – objeto de ócio e de educação – é acionada como elo entre a cultura e o imperialismo. Ela difunde e naturaliza o exotismo e a mistificação dos “orientais”, dos “africanos” e, no caso de Inglês de Sousa, dos “amazônidas”. O discurso veiculado também na literatura legitima

As ideias de levar a civilização a povos bárbaros ou primitivos, a noção incomodamente familiar de que se fazia necessário o açoitamento, a morte ou um longo castigo quando “eles” se comportavam mal ou se rebelavam, porque em geral o que “eles” melhor entendiam era a força ou a violência; “eles” não eram como “nós”, e por isso deviam ser dominados. (SAID, 2011, p. 9-10)

No conto “O rebelde”, Inglês de Sousa não rompe com as representações do imaginário colonizado acerca do indígena e da Amazônia. Essas representações estão presentes no romantismo e no naturalismo. Neste, são apenas reforçadas com uma linguagem histórica e cientificista. O indígena e sua versão destribalizada, o “caboclo” – que falaciosamente são apresentados como a parte sumária da população amazônica – são selvagens (rebeldes) que precisam ser pacificados e civilizados. “O rebelde” é fundamentado no / e fundamenta o “mito indígena”.

Referências

ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. *Negros do Trombetas: guardiões de matas e rios*. 2. ed. Belém: CEJUP; Ed. NAEA, 1998.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Americanah*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BARRETO, Mauro. Cotidiano e sociabilidade na obra literária de Inglês de Sousa. *Asas da palavra*, Belém, v. 8, n. 1, p. 34-45, jan./jun. 2003.

BARRETO, Mauro. *O Romance da vida amazônica: uma leitura socioantropológica da obra literária de Herculano Marcos Inglês de Sousa*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Belém: PMA/CFCH, 2000.

BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia: formação social e cultural*. 3. ed. Manaus: Editora Valer, 2009.

BIERSTEDT, Robert. “O pensamento sociológico no século VIII”. In: BOTTOMORE, Tom. B.; NISBET, Robert. (Org.). *História da análise sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1980, p. 19-64.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.

CONRADO, Mônica Prates; CAMPELO, Marilu Marcia; RIBEIRO, Alan. Metáforas da cor: morenidade e territórios da negritude nas construções de identidades negras na Amazônia paraense. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 51, p. 213-246, jul./dez. 2015.

CORRÊA, Oscar Dias. O ficcionista Inglês de Sousa. *Revista Brasileira*, Rio de Janeiro, fase VII, ano 19, n. 37, p. 149-166, out./dez. 2003.

GOMES, Flavio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

HELLER, Reginaldo Jonas. *Judeus do Eldorado: reinventando uma identidade em plena Amazônia: a imigração dos judeus marroquinos e do norte da África para o Brasil (Pará e Amazonas) durante o século XIX*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2010.

HOMMA, Alfredo Kingo Oyama. *A imigração japonesa na Amazônia: sua contribuição ao desenvolvimento agrícola*. 2. ed. Brasília: Embrapa, 2016

IBGE. Distribuição Espacial da População Segundo Cor ou Raça – Pretos e Pardos. 2010 Distribuição Espacial da População Segundo Cor ou Raça. 2010. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/cartas-e-mapas/sociedade-e-economia/15963-distribuicao-espacial-da-populacao-segundo-cor-ou-raca-pretos-e-pardos.html> Acesso em: 5 jul. 2020.

SOUSA, Inglês de, Herculano Marcos. *O Cacauleta*. Belém: EDUFPA, 1973. [1876]

SOUSA, Inglês de. *História de um pescador*. 2. ed. Belém: FCPTN; SECULT, 1990 [1876].

- SOUSA, Inglês de. *O Coronel Sangrado*. Belém: EDUFPA, 1968. [1882]
- SOUSA, Inglês de. *O missionário*. São Paulo: Martin Claret, 2010. [1888]
- SOUSA, Inglês de. *Contos amazônicos*. 3 ed. São Paulo: Martin Claret, 2012. [1892]
- LIMA, Deborah de Magalhães. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos cadernos NAEA*, Belém, vol. 2, n. 2, p. 6-32, jul./dez. 1999
- LIMA, Maria Roseane Correa Pinto. *Barbadianos negros e estrangeiros: trabalho, racismo, identidade e memória em Belém de início do século XX*. Tese (Doutorado em História). Niterói: PPGH/UFF, 2013.
- LIMA AYRES, Deborah de Magalhães. *The Social Category Caboclo: the History, Social Organization, Identity and Outsider's Social Classification of the Rural Population of an Amazonian Region (the Middle Solimões)*. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural). Universidade de Cambridge: Cambridge, 1992.
- LUKÁCS, Georg. *Ensaio sobre literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- MOORE, Carlos. *Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.
- NUGENT, Stephen; HARRIS, Mark. (Org.). *Some Other Amazonians: perspectives on Modern Amazonia*. London: Institute for the Study of the Americas, 2004.
- NUNES PEREIRA, Manuel. "O negro na Ilha Grande de Marajó". In: NASCIMENTO, Abdias (Org.). *O negro revoltado*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982, p. 99-146.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. Ed. de bolso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?*. Belo Horizonte: Letramento, 2017.
- RODRIGUES, Carmen Izabel. Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença. *Novos Cadernos NAEA*, Belém, v. 9, n. 1, p. 119-130, jan./jun. 2006.
- SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SALLES, Vicente. Cachaça, Pena e Maracá. *Brasil Açucareiro*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 74, p. 46-55, 1969.
- SALLES, Vicente. *Vocabulário crioulo: contribuição do negro ao falar regional amazônico*. Belém: IAP, Programa Raízes, 2003.

SALLES, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense*. Belém: Paka-Tatu, 2004.

SALLES, Vicente. *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. Belém: IAP, Programa Raízes, 2005.

SALLES, Vicente. *Lundu: canto e dança do negro no Pará*. Belém: Paka-Tatu, 2016.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Açaí, 2011.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questões raciais no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

TEIXEIRA, Marco Antonio Domingues; LIMA, U. N. (Orgs.). *Afros e amazônicos: estudos sobre o negro na Amazônia*. Porto Velho: MC&G Editorial, 2016a, v. 1.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues; FONSECA, Dante Ribeiro da; ANGENOT, Jean-Pierre. *Afros e amazônicos: estudos sobre o negro na Amazônia*. Porto Velho: MC&G Editorial, 2016b, v. 2.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues; FONSECA, Dante Ribeiro da; ANGENOT, Jean-Pierre. *Afros e amazônicos: estudos sobre o negro na Amazônia*. Porto Velho: MC&G Editorial, 2016c, v. 3.

THOREAU, Henry David. *A desobediência civil*. Porto Alegre: L&PM, 2017.

TOCANTINS, Leandro. *Amazônia – natureza, homem e tempo: uma planificação ecológica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *A presença africana na Amazônia colonial: uma notícia histórica*. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

WEINSTEIN, Barbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)*. São Paulo: HUCITEC; EDUSP, 1993.

Recebido em: 02/09/2020

Aceito em: 03/10/2020

¹ Uma observação importante: a obra literária de Inglês de Sousa é composta por quatro romances (SOUSA, 1973; 1990; 1968; 2010) e um livro de contos (SOUSA, 2012). Avaliar cientificamente (isto é, baseado em evidências devidamente catalogadas) a presença do “mito indígena” nos livros literários do autor é um projeto pessoal para o futuro. Como ainda não realizei essa tarefa, não me sinto à vontade para

fazer uma afirmação de caráter absoluto. Mas, a leitura que fiz de todas as obras literárias de Inglês de Sousa me dão base para afirmar que o “mito indígena” é um elemento constantemente nos escritos desse autor, de sorte que se não está presente em todos, ele é um componente da quase totalidade de seus trabalhos. Mas reitero: essa afirmação é fruto de minha empiria e a apresento como uma provocação intelectual aos demais colegas e curiosos que se interessam por Inglês de Sousa.

² Um forte racismo contra negros e índios.

³ No mesmo sentido trabalhado por Chauí (2000, p. 5-7).

⁴ Existe uma enorme discussão sobre a construção histórica do termo “caboclo” e seu uso tanto no vernáculo quanto na academia. Aos que se interessarem, indico a leitura da tese de Deborah de Magalhães Lima Ayres (1992) e/ou o resumo de sua tese publicado na Revista Novos Cadernos NAEA (LIMA, 1999). Outra leitura que considero indispensável é o Artigo de Carmen Izabel Rodrigues (2006). Não retomarei a argumentação das autoras para não fugir do tema que ora me ocupa.

⁵ É importante observar que o trabalho de Vicente Salles se destaca principalmente pelo momento histórico em que foi produzido; ele coincidiu com o auge e declínio da ditadura militar e serviu como instrumento de luta para o Movimento Negro da região. Mas antes de Vicente Salles já tinham sido produzidos trabalhos sobre populações afroamazônicas, um exemplo disso é o trabalho de Nunes Pereira (1982 [1950]).

⁶ “O registro da *formação* é a história propriamente dita [...] Diferentemente da formação, a *fundação* se refere a um momento passado imaginário” (CHAUÍ, 2000, p. 6).

⁷ Atual cidade de Parintins, no estado do Amazonas.

⁸ No sentido trabalhado por Djamila Ribeiro (2017).