

## Entre cafres e cafajestes: relações afetivas entre colonizadores e colonizados na formação do Brasil

**Marcela Magalhães de Paula**

*Centro de Estudos Brasileiros (Embaixada do Brasil em Roma)*

**Resumo:** Este artigo, parte de um estudo maior sobre as relações entre colonizadores e colonizados nas sociedades pós-coloniais de língua portuguesa, tece algumas considerações sobre as relações afetivas entre os colonizadores portugueses e as mulheres autóctones “brasileiras”, nas obras *Iracema*, romance de José de Alencar, e *Os verdes abutres da Colina*, livro que faz parte da chamada “trilogia da maldição”, do escritor José Alcides Pinto. Neste trabalho procuramos observar o papel ambíguo do português dentro da formação das sociedades coloniais e a representação das mulheres dentro da construção da identidade nacional e do imaginário lusotropical brasileiro.

**Palavras-chave:** Pós-colonialismo; literatura brasileira; José de Alencar; José Alcides Pinto

**Abstract:** This article, part of a larger study on relations between colonizers and colonized in post-colonial societies, presents some considerations about the affective interactions between Portuguese “pioneers” and the “Brazilian” indigenous women, in the narratives *Iracema*, by José de Alencar, and *Os verdes abutres da colina*, by José Alcides Pinto. In this paper we observe the ambiguous role of the Portuguese in the formation of colonial societies and the representation of women in the construction of national identity and Lusotropical imaginary in Brazil.

**Keywords:** Post-colonialism; Brazilian literature; José de Alencar; José Alcides Pinto

## 1. Os sujeitos no “Novo Mundo”:

No “Novo Mundo” um exemplo nítido das interseções dinâmicas entre as ideias e os ideais sobre sexo/gênero, raça/etnicidade e classe social são os “novos sistemas de identificação, classificação e discriminação social” (Stolke 2006: 5) que se seguiram na sociedade colonial, em especial no que diz respeito às consequências da moralidade sexual e dos estereótipos de gênero em todas as esferas da vida das mulheres em tal período. Apesar das tentativas por parte da metrópole de isolar as raças através do casamento entre brancos, os contatos estreitos que derivaram da exploração da mão-de-obra (e principalmente dos abusos sexuais de mulheres indígenas e africanas pelos colonos europeus) produziram um número crescente de mestiços, raiz de futuras desigualdades socioeconômicas, explicadas pela posterior falta de políticas de inclusão e integração social. Desse modo, podemos afirmar que o corpo sexuado feminino se embate(u) contra sua condição de ser individual e social no mundo colonial<sup>1</sup>.

Como afirmou Simone de Beauvoir, “a mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem e não este em relação a ela: a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (Beauvoir 1986: 14). Herdeira de uma espécie de categoria de *Homo Sacer*<sup>2</sup>, podemos concluir que a mulher no mundo colonial – branca, índia ou negra – pode ser considerada como o ser sacrificável em nome da construção da Nação, deixando como legado a sensação para as mulheres do Novo Mundo<sup>3</sup>, como desabafa a personagem Oribela, no romance *Desmundo*, de que para o sexo feminino “este mundo é um desterro e nós, estrangeiros”. (Miranda 2006: 181). Será também sobre o corpo dessas mulheres que se fundará a “Nação”. Podemos ver isso claramente, por exemplo, no último pedido da índia Iracema a Martim, no romance do brasileiro José de Alencar. Sendo enterrada aos pés de um coqueiro, do seu túmulo seria erguida a província do Ceará<sup>4</sup> ou mesmo a nação brasileira. Silvano Santiago nos lembra ainda sobre esta obra que, “ainda no berço”, o primeiro cearense emigrava do solo pátrio com o pai para a Europa, talvez refletindo um destino comum à raça. (Santiago 2001: 265). Mas daí então, o português que retornava já não era mais um português qualquer: era um cafre<sup>5</sup>.

O "cafres" era a denominação comum que os portugueses davam para os africanos que viviam na região da Costa Oriental da África (Wagner 2012). Nos primeiros contatos com esse espaço, os portugueses teriam ouvido os muçulmanos designar os negros não convertidos por "cafres", palavra derivada do árabe *kâfir*, que significaria "infiel", "não crente". Essa designação originaria o nome "terra dos cafres" ou "cafraria", nome que logo passou a designar a terra de Moçambique e que se expandiria para as regiões meridionais da África. Nos antigos relatos de portugueses do Índico, vemos que para esses habitantes, considerados de civilização rudimentar, passou-se a usar o termo como sinônimo de "selvagens" ou pouco desenvolvidos, "sofrendo aquele nome uma depreciação evidente" (Farinha 2005: 155).

Santos (2005: 155) afirma-nos que o termo *cafrelização* se tornou estigmatizante e passou a designar uma assimilação às avessas, consistindo na aceitação dos valores africanos pelos portugueses e implicando uma mudança radical no estatuto de "civilizado" do português, pois este adotava estilos de vida tido como selvagens. Esse assimilado (Noa 2002:309) é apresentado como um ser dividido entre dois mundos – o do colonizador e o do colonizado -, não pertencendo a nenhum desses mundos, mas expressando uma hibridez cultural intrínseca. Situado no meio dessas designações de identidade, o Atlântico do Sul é o "entre-lugar", esse espaço intersticial e liminar onde as culturas convivem e negociam suas existências, cujo fluxo evita que a diferença seja vista através de polaridades e binarismos determinados (Bhabha 2003). Os portugueses, desse modo, transformaram-se nos "cafres da Europa", como disse Padre Antônio Vieira<sup>6</sup> (*apud* BOXER 1963: 322; e *apud* Ribeiro 2004).

Para Sérgio Buarque de Holanda (1995: 12), a característica positiva do português era a sua disposição para a aventura, sem a qual, toda a expansão marítima não teria ocorrido. Todavia essa "ética da aventura" se contrapunha à "ética do trabalho", pois a oportuna exploração dos trópicos construiu-se com "desleixo e certo abandono". Segundo identificado por Holanda, a história identitária do brasileiro foi assinalada pela "ideologia da cordialidade". O brasileiro, esse "homem cordial", agiria pelo "coração", preferindo as relações pessoais ao cumprimento de leis objetivas e imparciais. Na perspectiva pós-colonial, os recalques e as reminiscências do poder colonial concatenou-se à cordialidade brasileira para impingir nos

cidadãos a subordinação quase indiscutível ao poder instituído, através de mecanismos sociais mais complexos como a religião e o próprio sistema patriarcal. Benjamin Abdala Junior (2004) trata dessas questões, enfatizando o fato de que a ideologia da cordialidade desenvolveu-se a favor das conjecturas coloniais, sob uma falsa política de tolerância da diversidade cultural que foi responsável pela dissimulação tática de perpetuação do poder hegemônico no Brasil, característica do Lusotropicalismo.

Quando as consequências da dominação e subordinação passaram a ser examinadas na sua complexidade, a tentativa de atenuar as diferenças tornou-se insustentável. Uma seqüela imediata da ideologia colonial foi a constituição da identidade do indivíduo subjugado. Como lembra Barzotto (2008), tal sujeito construiu sua identidade de “outro”/dominado/subjugado “sob” o olhar do “Outro”/dominador/opressor. Na perspectiva colonial, conseqüentemente, o processo identitário do sujeito se deu através do reconhecimento da alteridade e ganhou caráter de “objetividades” sobrepostas, em que a inferioridade passou a ser a base da pirâmide hierárquica de poder que, por sua vez, se impôs como superior. Para Barzotto (2008), na cadeia hierárquica, essa “outremização” foi repassada entre os próprios dominados, que perpetua(ra)m entre si as formas de opressão passadas:

Nada mais significativo dessa aversão ao ritualismo social, que exige, por vezes, uma personalidade fortemente homogênea e equilibrada em todas as suas partes, do que a dificuldade em que se sentem, geralmente, os brasileiros, de uma reverência prolongada ante um superior. Nosso temperamento admite fórmulas de reverência, e até de bom grado, mas quase somente enquanto não suprimam de todo a possibilidade de convívio familiar. A manifestação normal do respeito em outros povos tem aqui sua réplica, em regra geral, no desejo de estabelecer intimidade. E isso é tanto mais específico, quanto se sabe do apego frequente dos portugueses, tão próximos de nós em tantos aspectos, aos títulos e sinais de reverência. (Holanda 1995:146)

Logo, a expressão de subalternidade deve ser submetida à noção de sobreposição de dominação, pois representa o “membro da classe inferior, aquele sem posses, o ser humano excluído, periférico e sem voz diante do aparato hegemônico” (Barzotto 2008: 57). O processo civilizador brasileiro, sintetizado por Buarque, assinala a forma tolerante com que se deu a

formação “dissimulada” do estado brasileiro, a passagem do rural para o urbano e a constituição da esfera pública, não permitindo que se produzissem regras gerais e transparentes. Nesse sentido, Buarque de Holanda resume a relação que se estabelece entre anomia e cordialidade no processo civilizador brasileiro:

A lhaneza no trato, a hospitalidade, e generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro, na medida, ao menos, em que permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal. Seria engano supor que essas virtudes possam significar “boas maneiras”, civilidade. São antes fundada a sociedade brasileira no princípio da fraqueza moral, da preguiça e aversão ao trabalho, do personalismo e de uma esfera pública inacabada e ainda dominada pelo privado, portanto uma sociedade tipicamente patrimonial, estávamos longe de um verdadeiro processo civilizador. (Holanda 1995: 146)

Sobre o verdadeiro processo civilizador, é relevante pensar na conexão entre pós-colonialismo e violência epistêmica, através dos estudos sobre a subalternidade. Patrícia Calefato (2004), no prefácio de *Critica della ragione coloniale*, diz que o pós-colonial, apontado como âmbito teórico e de ação, repensa os dispositivos do saber e a cartografia do poder, movendo-se num fluxo histórico e narrativo, procurando no passado colonial, no presente transnacional, nos textos da cultura e nos signos do imaginário, os fundamentos do que Spivak define como Violência Epistêmica. Esta deve ser entendida ainda como a construção de um sujeito colonial que se autosacrifica pela glorificação da missão social do colonizador. A violência epistêmica não é a violência infligida ao colonizado em si, mas é o produto da violência colonial, entendida como se, de alguma maneira, o assumir do colonizado da violência colonial se traduzisse como uma espécie de cumplicidade da adesão à violência colonial que é a violência epistêmica. A violência epistêmica não é, portanto, aquela infligida ao colonizado, mas é aquela que este último reproduz.

Na relação fundante que atrela o cidadão ao (Estado) Nacional, a questão da identidade incorpora o espaço imaginado, como nos recorda Barbero (2008: 5-6). No período colonial brasileiro - e posteriormente com a demanda da imigração europeia no ciclo da pós-abolição da escravidão no final do século XIX – o processo de miscigenação cresceu especialmente no que

concerne à presença do homem branco. Na literatura brasileira, vemos vários personagens “brancos” que cruzaram o oceano e contribuíram na construção dessa identidade literária. Sem dúvida um dos mais importantes é o que representa a figura histórica e literária de Martim Soares Moreno<sup>7</sup>, no romance *Iracema*, de José de Alencar. Outro também que destacamos, embora constantemente colocado à parte pelo cânone literário nacional, é o personagem do coronel português Antônio José Nunes, do romance *Os Verdes Abutres da Colina*, publicado em 1974, de José Alcides Pinto.

É inegável que, no contexto brasileiro, precisamos fazer uma leitura de um mundo pós-colonial *sui generis*, pois não podemos utilizar a mesma chave de leitura que usamos em relação aos países africanos ou mesmo aos países da América Espanhola. Como lembra Ribeiro, a “identidade nacional” brasileira (Ribeiro 2002) foi sendo construída ao longo do século XIX e a sua Independência foi realizada ao redor dos interesses de grupos sociais do Centro-Sul, fruto de relações complexas de poder, que acabaram por desenhar os contornos da cidadania brasileira.

Além disso, segundo Costa (1979), a Independência do Brasil e a sua nacionalidade não foram formadas dentro de um processo que remonta à crise do sistema colonial, pois não houve uma mudança significativa no cenário brasileiro. O príncipe regente tornou-se Imperador. Mudou-se o título, mas o indivíduo perpetuador das velhas estruturas continuou o mesmo. Essa independência também não pode ser confiada aos marcos clássicos apontados pela historiografia, tais como a convocação da Constituinte de 1808 e os manifestos de Agosto de 1822. Ou ainda como afirma Almeida:

A independência do Brasil no século XIX, a natureza neo-europeia do Estado-nação, o hiato temporal entre o Brasil colônia e o terceiro império português em África, são aspectos que sugerem cautela. O pós-colonialismo português é muito mais o das relações de Portugal com as ex-colônias africanas e com os imigrantes africanos em Portugal. Nesse quadro, o Brasil joga um papel fantasmagórico no imaginário português e na retórica oficial, sem equivalente nas visões brasileiras sobre Portugal. A maior parte dos equívocos da lusofonia e das celebrações dos 500 anos do Brasil têm aí origem. (Almeida 2000)

## 2 - A fundação e a solidão

Aschcroft (2002) nos assevera que uma característica principal das literaturas pós-coloniais é a preocupação que essas têm com o lugar e o deslocamento. É, neste exato ponto, que a crise de identidade pós-colonial ocorre – a preocupação com o desenvolvimento ou recuperação de uma relação entre indivíduo e lugar. Para Boaventura Sousa Santos (2001), o termo pós-colonialismo se refere a uma série de estudos centralizados nos efeitos da colonização sobre as culturas e as sociedades colonizadas, entendido em duas acepções principais: 1) um período histórico que surge após a independência das colônias; 2) um conjunto de práticas e de discursos que desconstruem a narrativa colonial, escrita pelo colonizador, buscando substituí-la por narrativas escritas a partir do ponto de vista do colonizado.

Para Miguel Vale de Almeida (2000), as interações locais antecedem em importância as estruturas globais que as formam. Tais conclusões resultariam do carácter híbrido ou *in-between* do sujeito pós-colonial, insurgindo, desse modo, uma condição global enquanto projeção da subjetividade no mundo. Para Almeida, é Dirlik que acredita que o termo "pós-colonial" exclui todos os que, inconscientes do seu hibridismo, continuam a massacrar-se em conflitos étnicos, religiosos e nacionais; excluindo os radicais que ainda declaram, que as suas sociedades permanecem colonizadas, e os ativistas indígenas, que não aceitam o repúdio das identidades. Atualmente, os estudos sobre o Hibridismo se deparam com algumas especificidades, sobretudo, com dois fortes aspectos: um político, outro estético. Hoje o hibridismo configura-se tanto como um modo de agir, seja pela ação e/ou pelo discurso, quanto como um modo de construir e sua finalidade é política e imediata: ou se vence o opressor, assumindo o conceito positivamente, ou se derrota o oprimido.

Voltando a Alencar, sabemos que *Iracema*, sendo fruto do Romantismo, representa um índio “não-original” contraditoriamente baseado nos costumes cristãos, submisso ao colonizador:

Belo, forte e corajoso, o índio é também aquele que deve se sacrificar para salvar a união “branco do bem/índio do bem” contra o índio do mal (no caso, os Tabajaras, ou os Aimorés), aliado dos inimigos do mal (os franceses). Em nome do amor (a “doce escravidão”, como diria Machado), os traços de violência

do colonizador são apagados e a única nobreza heroica do índio passa a ser, como já escreveu Alfredo Bosi, “um sacrifício espontâneo e sublime”. Como nossa senhora colonizada, Iracema-América, nossa mãe natureza, morre para salvar uma nova/velha raça: Moacir (“Filho do sofrimento, de moacy – dor, e ira, desinência que significa saído de”), nossa certidão de batismo cristã-americana. (Monteiro 2011: 74)

Em “Identidade Nacional como Suplemento”, Maria Lúcia Outeiro Fernandes (2006) argumenta que, no Brasil, muitas vezes os debates acerca da identidade nacional privilegiaram as versões totalizadoras e maniqueístas radicadas no século XIX. Assim como a literatura africana colonial, a produção artística brasileira quase sempre foi ponderada como “mimetismo *versus* autenticidade”: ora supervalorizaram os modelos dos centros hegemônicos e menosprezaram as produções da colônia como imitações inferiores; ora as viram como projetos revolucionários de emancipação política, econômica e cultural - como as interpretações críticas do país empreendidas pelos intelectuais modernistas.

Em relação ao período colonial, é interessante ressaltar o que Antonio Cândido denomina como “diálogo com Portugal”. Para Cândido, tal diálogo representou “uma das vias pelas quais tomamos consciência de nós mesmos” (2000:102), culminando com nosso empenho de autoafirmação enquanto povo, principalmente na contrapartida da negação dos valores portugueses, com a independência política em 1822 e o nacionalismo literário do Romantismo, onde se inscreve Alencar.

Édouard Glissant (1992:99-100), ao avaliar a formação das literaturas nacionais, enfatizou duas funções da literatura: uma função dessacralizadora, de desmitificação, de descrição, de análise intelectual, que pretende dismantelar o mecanismo interno de um dado sistema, para expor trabalhos ocultos; e uma outra função sacralizadora com o objetivo de reunir a comunidade ao redor de seus mitos, suas crenças, sua imaginação, ou suas ideologias. Interessante notar que José de Alencar se inscreve nesse segundo tipo. No prefácio da primeira edição de sua obra afirma que, sobretudo, *Iracema* é um livro cearense, “uma lenda do Ceará”. No entanto, o “livro cearense” mostrou-se também pedra basilar de um projeto de literatura nacional e mesmo uma alegoria de fundação do Brasil:

A lenda de Iracema – sua vida breve e sofrida, sua dedicação atormentada ao estrangeiro, sua morte prematura em virtude das sequelas do parto – acaba por dramatizar alegoricamente o modo como foi implantada a língua, a religião e os costumes europeus. Língua híbrida e religião sincrética espelham uma nação de mamelucos e mulatos. (Santiago 2001: 265)

Antônio Cândido e Alfredo Bosi reiteram a importância de Alencar para a formação do brasileiro<sup>8</sup> e a consciência de tal projeto no processo de criação do autor. Para Cândido, em *Formação da Literatura Brasileira*, os livros *Lucíola*, *Senhora* e *Iracema* são os melhores romances da produção do escritor e o indianismo revela “a vontade profunda do brasileiro de perpetuar a convenção que dá a um país de mestiços o alibi de uma raça heroica, e a uma nação de história curta, a profundidade do tempo lendário”. (Candido 1971). Como declarou Sânzio de Azevedo, “(...) a virgem dos lábios de mel, se não era um mito antes da aparição do romance-poema, tornou-se mito e hoje a ideia que temos é a de que ela existe mais do que se houvera realmente vivido. ‘Sem existir nos bastou’, como de Ulisses disse Fernando Pessoa (...)”. (Azevedo 1987: 16).

Já no início do romance, os traços descritivos dos personagens se relacionam com a identificação de elementos da natureza tropical, “enobrecida moralmente pelo conjunto de valores europeus cristãos que fazem parte do modelo romântico de representação” (Passos 1998: 309). No entanto, podemos também notar que já a presença primeira de Martim gera uma ruptura no espaço onde ele se instaura, marcada semanticamente por palavras como “suspeito”, “quebra”, “espírito mau”, “perturba-se”, “estranho”, “tristes”:

Rumor suspeito quebra a doce harmonia da sesta. Ergue a virgem os olhos, que o sol não deslumbra; sua vista perturba-se.

Diante dela e todo a contemplá-la está um guerreiro estranho, se é guerreiro e não algum mau espírito da floresta. Tem nas faces o branco das areias que bordam o mar; nos olhos o azul triste das águas profundas. Ignotas armas e tecidos ignotos cobrem-lhe o corpo. (Alencar 1991: 10)

Em diversas passagens do texto alencarino, o narrador prefigura a morte de Iracema como resultado do encontro com o guerreiro branco. Desse modo, o leitor, pela boca do Pajé, o

pai da Índia, é informado da instituição de uma lei que prescreve que se a virgem abandonou-se ao guerreiro branco “a flor de seu corpo, ela morrerá”. Outro momento é quando Batuireté, chefe da nação dos pitiguaras, afirma que “Tupã quis que estes olhos vissem, antes de se apagarem, o gavião branco junto da narceja”. Neste caso, Alencar também explica em nota que Batuireté “profetiza nesse paralelo a destruição de sua raça pela raça branca” (Santiago 2001: 265). Iracema ainda comenta, como recorda Passos (1998: 31), que “a sabiá, que faz seu ninho, não sabe se dormirá nele”.

Reconhecendo na retórica erótica um eixo de organização do romance nacional, Sommer demonstra que “política e história são inextricáveis na história da construção nacional” (Sommer 2004: 20). Assinala, ainda, que o aspecto de conciliação nas relações sexuais interraciais predomina nesses romances, havendo quase sempre uma relação cíclica de resignação/redenção entre os amantes (tal como no livro de José de Alencar, analisado pela autora), sendo que a virilidade é valorizada como um atributo masculino e que serve para distinguir homens bons de maus. Obviamente tal prerrogativa nos remete à teoria lusotropicalista freyriana, em que os portugueses eram vistos como um povo particularmente mais amigável, humano e com melhor capacidade adaptativa do que outros colonizadores mundo afora, suportando a ideia da convivência relativamente harmônica dos colonizadores portugueses com os povos indígenas. Assim, para Gilberto Freyre, “Alencar não foi colonialmente português nem subeuropeu, ‘foi um legítimo lusotropical’, por isso ‘não precisou repudiar sistematicamente na herança lusitana do Brasil senão o que essa herança lhe pareceu importar aos brasileiros’” (Freyre 1955: 34).

Afrânio Coutinho (1996) explica a teoria da obnubilação como sendo a potência diferenciadora da força exterior, do “meio físico – solo, paisagem, flora, clima – sobre as forças mentais do homem que deu lugar ao fenômeno que Araripe designa como obnubilação brasílica: a adaptação dos colonos ao novo meio, por um processo de mimetismo, esquecendo os hábitos da mãe-pátria”. Para Silvano Santiago (2001: 265), a obnubilação do português e a transgressão do indígena são os opostos complementares que escoram o espírito conciliatório na análise da colonização lusa: “Ao oposto da teoria da obnubilação, diga-se que a mera

presença do branco no Novo Mundo constrói o arcabouço para a transgressão aos valores autóctones que, no caso, será referida como o desejo de o primitivo comungar sentimentos nobres *vis-à-vis* do colonizador”. (Santiago 2001: 265).

Nos anos 80, os estudos pós-coloniais trouxeram novamente à tona a questão do Hibridismo, em especial com os estudos de Peter Burke. Para Burke (2003), o conceito de hibridização<sup>9</sup> é o equivalente de *mistura* – resultado de um processo, e não, de um estado – que ocorreu em todas as épocas da história, sob os mais variáveis nomes. No campo teórico, o hibridismo nos mostra seus limites e restrições, pois pode implicar, pelo viés negativo, a “perda de tradições regionais e de raízes locais” (Burke 2003: 18). Desse modo, o fruto da união de Iracema é o primeiro filho que o sangue da raça branca gerou nessa “terra da liberdade”, mas também representa esta perda das tradições e raízes locais. A criança é batizada por Iracema como Moacir, o “nascido do meu sofrimento”, e assim reforçada por nota do autor. O romance acaba com a partida de Martim, de seu filho Moacir e do seu cão. Como salienta Passos (1998), Martim retorna três anos após a morte de Iracema, trazendo muitos homens brancos, o que representou um processo mais extensivo e violento de ocupação europeia:

entre os quais, um padre “para plantar a cruz na terra selvagem” (I 11116). Poti, inseparável amigo de Martim, é o primeiro a se converter por vontade própria. Conforme o “argumento Histórico”, o leitor já sabe que Poti é na realidade um personagem histórico que perde seu nome tupi e passa a se chamar Felipe Camarão, herói da restauração holandesa no Nordeste. E assim, Martim traz a conversão civilizatória como resultado da mistura de que ele próprio havia sido promotor: “germinou a palavra de Deus verdadeiro na terra selvagem e o bronze sagrado ressoou nos vales onde rugia o maracá” (I 1116). Esta última imagem – que empreende a substituição material e simbólica do primitivo pelo civilizado representados agora pela precedência do sino cristão sobre o chocalho indígena – ilustra o que a vida de Iracema havia prefigurado: a necessidade da morte e a reconversão do elemento original, nativo, para a afirmação de algo novo, nem índio nem europeu, afirmação de uma brasilidade que foi alimentada pela morte das gerações parentais e teve como primeiro fruto uma criança batizada pelo apelativo de filho da dor. (Passos 1998: 33).

Para Zilá Bernd, o conceito de mestiçagem foi uma “cilada da Modernidade” (Bernd 2004: 101) como o próprio conceito de híbrido também o é e corresponde a mais uma utopia da pós-modernidade. Uma ilusão que ocultaria um imperialismo cultural em vias de apropriação de elementos de culturas marginalizadas para, enfim, reemprega-las “a partir dos paradigmas de aceitabilidade das culturas hegemônicas” (*idem* 102), tratando-se apenas de um processo de “glamourização” de elementos culturais provenientes da cultura popular ou de massas para inseri-los em uma outra esfera de consumo, a da cultura de elite. Como sinônimo de encontro cultural, Burke afirma que o hibridismo inova e encoraja a criatividade, mas também apresenta-se como um conceito “ambíguo”, pois “evoca o observador externo que estuda a cultura como se ela fosse a Natureza e os produtos de indivíduos e grupos como se fossem espécimes botânicos” (Burke 2003: 55).

De todo modo, Martim pode ser visto como um personagem complexo e ambíguo como a própria figura do colonizador, embora forjado aos moldes do Romantismo. Apesar da aventura amorosa com Iracema e da conquista da nova terra, Martim sente saudades da noiva loira deixada na Europa e da vida social que tinha antes de partir para terras brasileiras. Martim, na verdade, é um cafajeste. Ou seja, como afirma Lucia Helena, ele “penetra no mundo natural, mas dele não participa, senão como ameaça: leva o desconcerto à tribo de Iracema e, no concerto das nações indígenas, implanta a *mairi*<sup>10</sup> dos cristãos” (Helena 2006: 88). Já Iracema vai abandonando o seu “estado de natureza” para seguir o guerreiro branco que também vai deixa-la sozinha para partir em campanha com Poti. A índia, então, “não pode voltar atrás, nem ir mais adiante. Até o retorno de Martim, Iracema tem diante de si a hipótese regressiva (e mortal) de retorno ao estado mais primitivo do primitivo: o de identificar-se com o indiferenciado, até definitivamente refluir à dimensão de terra-mãe, que a enterra.” (Helena 2006: 88).

Uma das características interessantes da construção de personagens, lembradas por Catarida Edinger (1990: 124), é o fato de que, apesar de características femininas mostradas nos romances românticos brasileiros, eles não eram construídas por escritoras. Alencar construiu suas heroínas inteligentes e vivazes: “The mere existence of such characters challenges the

stereotype of *Latin cultures* as ‘machistas’”. Certamente não Iracema. Silvano Santiago<sup>11</sup> nos fala de uma heroína perversamente romântica, mas:

O dilema que Iracema vivenciou junto aos seus se encaminha para um final vergonhoso. O sentimento do amor sobrepuja o sentimento de lealdade aos irmãos. Vencem os pitiguaras. Em passagem de grande beleza, o ficcionista se detém nas imagens que os olhos de Iracema refletem. Perto, o chão juncado dos cadáveres dos irmãos e, longe, o bando confuso dos guerreiros tabajaras, que foge em nuvem negra de pó. O sangue brioso que enrubesce a terra de Pindorama<sup>12</sup> é o mesmo que arde nas faces da índia envergonhada. (Santiago 2001: 208)

Lucia Helena (2006: 86) assevera que a filosofia que embasa o romance de Alencar coloca em evidência a luta desigual do homem natural com as forças que ele não domina e que jamais conseguirá vencer. É como se os personagens pertinentes ao universo indígena ficassem sempre retidos pelo código de um processo civilizatório que confere apenas às pessoas de raça branca o poder da dupla mobilidade. Desse modo, tanto Iracema quanto Peri, do romance *O guarani*, encontram-se impedidos de radicarem-se num espaço que não seja aquele da natureza selvagem. Aprisionados de algum modo, não se abrem à urbanidade nem ao comércio das nações. Assim, nas páginas de Alencar, encontramos: “(...) o drama da construção identitária de uma comunidade imaginada em que fragmentos da trajetória de uma identidade em crise ecoam, como ruínas de um antigo texto soterrado pelo “carro triunfal” do vencedor.” (Helena 2006: 54)

Interessante também relacionar as palavras de Lucia Helena com o conceito veiculado atualmente de Hibridismo, principalmente quando, na crítica literária pós-colonial, nos enfocamos nas “intenções” dos discursos que, analisados, buscam identificar tanto o “lugar” de quem fala (o discurso do colonizador e o do colonizado) quanto o que se ambiciona provocar com o discurso, as intenções retóricas do interlocutor ou as provocações a uma série de regras estabelecidas pelas culturas hegemônicas. Não nos cabe aqui afirmar que Alencar escreveu um texto que localizava declaradamente o lugar do colonizador e as suas intenções, mas certamente podemos perceber o avanço desse “carro triunfal do vencedor”:

O mito muda de roupa, mas não muda sua estrutura, seu efeito colonizador. A virgem nativa de ontem que, “por amor”, serviu sua vida – vale dizer, sua cultura – à cultura cristã do colonizador (simbolizada na figura histórica de Martim Soares Moreno) pode muito bem ser vista como o alimento do turismo sexual (estrangeiro) de hoje. Qualquer olhar minimamente sensível que passeie pela Praia de Iracema em Fortaleza (antiga Praia do Peixe), é capaz de realizar operação análoga àquela produzida por Oswald de Andrade quando, através de uma paródia-relâmpago feita à moda dadaísta, transportou para o século XX o imaginário bíblico-paradisiaco do cronista Pero Vaz Caminha. As “vergonhas” das índias, “tão altas e tão saradinhas” pertencem (aliás, não pertencem) a mundanas e urbanas “meninas da gare”: produto de exportação. Putas “naturais” à mão cheia. Praia de Iracema: síntese do mito de hospitalidade nativa e cearense, e também brasileiro. Terra do sol e da acolhida cordial do estrangeiro europeu. Ressonância moral do projeto romântico desenvolvido por Alencar e seus contemporâneos que muito já serviu aos discursos de unidade nacional, não raro autoritários e conservadores, produzidos ao longo da história republicana brasileira. Moralismo de um Brasil do “bem” contra o “mal”: “ame-o, ou deixe-o”. (Monteiro 2011: 64)

Para Lucia Helena (2006), as narrativas de Alencar tematizam e problematizam o impacto na cultura autóctone do pacto social do Estado-nação recém formado, entre aqueles que podem ocupar os domínios, fundando cultura e civilização, e aqueles que, pertencendo à terra, foram condenados à exclusão, ao silêncio e à solidão. Tais fraturas marcam os estigmas de nossas marcas identitárias e foram trazidas à tona por este intelectual que não deve, ainda segundo Helena (2006: 88) ser representado apenas como mais um intelectual envolvido com a elite vinculada<sup>13</sup>.

*Locus* nada ameno de uma autoctonia fraturada, o corpo de Iracema recua à condição de sombra melancólica, significante que percorre e, subterraneamente, atenua e corrói o tom (de outra forma eufórico) de uma narrativa urdida sob o signo das identidades em solidão. (...) Não é de pouca monta o que Alencar realiza ao tematizar a solidão como lugar da origem da nacionalidade. Ao fazer isto, ele recupera, provavelmente sem saber que Rousseau já o fizera, o questionamento da transformação, em mercadoria, da moeda cultural por excelência, o homem pactário do novo contrato do Estado-nação. (Helena 2006: 88)

### 3 - A Nau dos Insensatos

Para Afrânio Coutinho (2001), José Alcides Pinto era um ótimo ficcionista e podemos constatar isso no livro *Os verdes abutres da colina*. O romance conta a história da formação de um povoado chamado Alto dos Angicos de São Francisco do Estreito, fundado por descendentes de um português e uma índia que, segundo o narrador, teria iniciado o povoamento de toda a zona norte do Ceará, no nordeste do Brasil. A história, cheia de elementos fantásticos, conta a saga dessa comunidade que começa com o naufrágio e a chegada do personagem luso, o coronel Antônio José Nunes. Logo, o coronel toma para ser sua mulher uma índia Tremembé, a cativa Janica. O português inicia assim seu projeto de povoamento, multiplicando a população ao relacionar-se com inúmeras mulheres ao mesmo tempo, inclusive suas filhas, deturpando preceitos bíblicos:

O coronel Antônio José Nunes era um primitivo, um bárbaro, e achava que os filhos eram para ser semeados como sementes do campo, e que as mulheres tinham a obrigação de ser fecundas, como suas terras, que eram as melhores do estado. O coronel era um bárbaro (...) mas tinha o dom da virilidade, forte como um cavalo. Não instigava as fêmeas, as mulheres o procuravam voluntariamente. Vinham entregar-se em suas terras, e o ganhão com todas, e elas voltavam para suas casas prenhes e plenas de prazer. O coronel (que Deus me perdoe se estiver errado) não fez outra coisa senão seguir a lição do Mestre: "Crescei e multiplicai e enchei a terra." E era o que o coronel fazia. Reparando bem, não fosse assim, e a aldeia de Alto dos Angicos de São Francisco do Estreito não teria prosperado. Eram estas coisas que as pessoas não entendiam. Antigamente o mundo precisava crescer, distender-se como uma bexiga, não só para que fosse cumprida a palavra do Mestre, como também para acabar com a solidão da terra, e para que houvesse a ciência, as artes, a indústria e outras tantas coisas que fazem a grandeza do homem. Eis porque não condeno as façanhas do coronel. O ganhão e sua cativa - a índia Tremembé - gestaram na aldeia uma geração diferente, que cedo, muito antes da puberdade, ia reproduzindo na espécie, sem reparar na afinidade do sangue, como as primeiras raças do mundo. (Pinto 1999: 304)

O ganhão luso, como era assim chamado pelo padre no romance, trabalhava arduamente dia e noite, apenas com o auxílio da sua índia cativa, empregando a madeira do terreno para construir casas e a capela do povoado. Como o Martim histórico, quis estabelecer-

-se em uma terra virgem e desconhecida, “onde tudo estava por começar” e um lugar bonito para fundar a primeira aldeia.

Antônio José Nunes queria ter filhos, uma geração enorme, para povoar a terra de muita gente, muitas famílias; a terra nova, virgem, onde tudo estava por começar, por fazer. A terra desconhecida a que ele daria um nome e fundaria a primeira aldeia. E tudo seria dele, pois ele fora o primeiro a cultivá-la. E assim, em companhia da mulher, caminhando sempre na direção dos ventos de dia e de noite, abrindo caminho na mata virgem, sem um guia, somente armado de facão, depois de três dias de viagem acampou com a cativa num alto coberto de angical sombrio e que lhe parecia ser o mais bonito encontrado durante a jornada. (Pinto 1999: 210)

Representando o caráter do português – trabalhador, com capacidades incríveis de adaptação e a vocação para a reprodução da espécie – Alcides Pinto tece um universo onde seus personagens compõem uma riquíssima tela cheia de infortúnios e de caos. Nesse contexto, os demônios podem se manifestar de maneira empírica, produzindo um imaginário alucinante, em que os verdes abutres anunciam o fim de tudo, mas também onde a ausência da força do estrangeiro lusitano desestabiliza uma ordem diabolicamente formada. O português aqui protagoniza um destino onde toda a sua barbaridade é perdoada em nome do progresso e da ordem, como se a nova sociedade constituída pelo colonizador fosse o que naturalmente deveria ser aceita a qualquer custo.

Em *Os Verdes Abutres da Colina*, o autor retoma, também miscigenação do português, o coronel, com a índia como união, mote originária da população cearense da narrativa de José de Alencar, Iracema. O romantismo alencarino fabricou a noção de símbolo em relação ao mítico, no sentido de produzir a narrativa da fundação da identidade, na invenção do belo, do virtuoso e do civilizado como tradução da origem do Ceará, para, assim, fazer com que os valores que compunham as máscaras da austeridade burguesa se tornassem os mesmos presentes no início do espaço. Diferentemente, o procedimento alegórico de José Alcides se propunha inverter na origem do Ceará as falas civilizatórias do romantismo, que nosso autor leu como valorização da Modernidade. O início que produziu para o espaço era o oposto da burguesia, da civilização, da moralidade e da ciência. José Alcides retomou Iracema para destruir na imagem alencarina o que lhe era idealização do humano e do civilizado, fabricando o fundador cearense como o selvagem, o animalesco, o bárbaro. (Firmino 2008: 137)

Interessante perceber aqui as diferenças entre Iracema<sup>14</sup>/Janica e Martin/ Coronel Nunes. Janica, nos dizeres do narrador, é raptada e “tomada”, o que implica a ideia de violência, sendo sempre vista como objeto. O contrário acontece com Iracema que deixa sua tribo voluntariamente para seguir o conquistador branco e é fundada nos preceitos de heroína romântica. O coronel, por sua vez, não parece mostrar nenhum pudor, remorso ou outros sentimentos mais “cristãos”, que o resguarde do laço de consanguinidade entre ele e seus descendentes, pois comete incesto com filhas e netas. O português detém todo e qualquer poder temporal, torna-se o “coronel” – sinônimo de rico latifundiário – que controla tudo, inclusive as relações sociais, representando o bem e o mal:

O coronel Antônio José Nunes é o representante da condição: ele carrega, em sua composição, elementos do sagrado e do profano ao mesmo tempo. Ele tem o bem e o mal em sua estrutura: o bem, por ter sido dado a ele o sinal para a criação do mundo (a construção da aldeia); e o mal, pois foi ele o transgressor de um código primordial que, portanto, desencadeou o processo de maldição no povoado. (Firmino 2008: 137).

Para Marli Fantini<sup>15</sup>, no artigo “Águas turvas, identidades quebradas”, a eficácia dos processos de hibridismo reside principalmente na sua capacidade de representar o que as interações sociais têm de oblíquo e simulado, autorizando, portanto, repensar os vínculos entre cultura e poder, os quais, sem dúvida, não são verticais (Fantini 2004: 170). Em *Iracema*, temos Moacir, o filho da dor, como fruto do processo de miscigenação que representa o processo traumático a partir do hibridismo das culturas autóctone e lusitana. A grande prole resultante do processo formado a partir do Coronel Nunes e da índia Janica tem nuances mais complexas, porque, mesmo diferenciando-se como uma descendência “doente”, representava ainda a presença viva do português que mantinha a ordem e gerava a prosperidade, já que a morte do Coronel significara a decadência do povoado e tudo que nele continha:

O coronel possuía um estranho poder de fascinação, um poder de ordenar tudo, que vinha do diabo, só podia ser, porque depois de sua morte as coisas se desmantelaram como se ele fosse o centro de gravidade da mente do povo; os contrafortes da cumeeira, as linhas-mestras das casas, as vigas principais

das amarras das paredes, os tijolos, a cal, o cimento que, uma vez retirado, a casa viesse abaixo de uma só vez. (Pinto 1999: 194)

Na composição alcidiana, como assevera Firmino (2008: 133), o coronel representava o tronco do qual se ramificam todos os cearenses, um antepassado primeiro do qual os habitantes do Estado guardam hereditariamente as características do “gosto pelo sexo, a aparência e os gestos de animal”. Assim, todos esses descendentes teriam a mesma identidade e seriam uma espécie de repetição do coronel. O espaço recém-fundado aqui é estreitamente relacionado com a vida do Coronel. Sua voluptuosidade e vontade de trabalhar fazem dele um exemplo direto lusotropicalista:

Logo nas primeiras páginas de *Casa Grande & Senzala*, Gilberto Freyre estabeleceu como explicação da colonização e das “origens” nacionais pela abertura do português a miscigenação, ao seu gosto pela poligamia, ao seu aguçado frenesi sexual. O patriarca português se torna o centro da colonização, foi quem aglutinou as três raças que compunham o tipo brasileiro, que saiu do Velho Continente, que se misturou com o índio, que trouxe o negro. O português em Gilberto Freyre, assim como o coronel em José Alcides, era a figura central, responsável pela composição do mestiço do País. (...) Se para Freyre ainda esse português era aquele que assumiu o posto de senhor-de-engenho, um dos símbolos constitutivos da identidade pernambucana, no Ceará de José Alcides, o português tornou-se o coronel. (Firmino 2008: 140)

Adaptando-se “ao novo mundo”, esse naufrago português usa todos os meios, mesmo aqueles não morais, para fundar sua comunidade em nome da Bíblia. Em um lugar onde sequer existia uma autoridade, tudo parecia possível. No novo paraíso, ele seria então o Adão, protagonizando o novo Genesis. O Coronel representa o colonizador, embora chegando no século XIX. Desse modo, uma vez criada e organizada a supremacia “colonial” segue a perpetuação de uma nova ordem, que se dá através do poder que sustenta as relações de desigualdade e de domínio dentro da comunidade. Cria-se, então, uma sociedade de exploração incondicional da força física do colonizado, pois o colonizador representa a superioridade científica e cultural que acaba por compor aparentemente a diferença principal entre colonizador e colonizado.

Firmino (2008) nota uma diferença interessante entre *Os Verdes Abutres da Colina* – e, na verdade, toda a *Trilogia da Maldição* – e o romance *Iracema*. Neste último, apesar da obra ter sido feita em homenagem a Martim Soares Moreno, é a personagem Iracema quem “rouba a cena”, sendo descrita em seus pormenores no texto alencarino. Na contramão, Martim tem “seu corpo apagado”, pois dele não sabemos sequer a cor dos cabelos. Na *Trilogia da Maldição*, a índia Janica aparece de “relance”, pois sabemos apenas seu nome, que era a mais formosa da tribo Tremembé e pouco mais. Cabe ao coronel Antônio José Nunes protagonizar parte da trama do povoado.

Na aldeia, o Coronel Nunes é aquele que move o trabalho, representando a “superioridade da cultura”. Ele é o agente do progresso daí que, com sua morte, tudo que tinha sido construído parece ruir: “Depois da morte do coronel, isto aqui virou um pagode romano, um teatro de sátiros, inspirado por Dionísio, uma região infestada de primatas” (Pinto 1999: 210). Sem a repressão colonial, parece instalar-se o caos dionisíaco devido à liberdade provada. Sem o Coronel, a identidade da aldeia entra em crise, pois, acostumados com a figura patriarcal, deparam-se ainda com um sentimento de orfandade prematura:

Com a morte do coronel a aldeia de Alto dos Angicos de São Francisco do Estreito entrou numa decadência vertiginosa. As numerosas posses de terras do coronel foram retalhadas até onde foi possível determiná-las, pois se perdiam infinitas nas paragens ilimitadas, divididas e subdivididas com o harém de mulheres e de filhos espalhados como bichos pela ribeira do Acaraú, pelos campos do Aracati, dos Inhamuns, do Coreau e pelas fronteiras do Estado - porque o coronel era homem de pouco estudo mas de força moral e dignidade a toda prova, e registrava como filho todo rebento no qual reconhecia nele os traços de sua estirpe. Identificava-o pelos rompantes da família, pois os rebentos do sangue do coronel eram inconfundíveis não se misturavam com raça alguma do mundo. (Pinto 1999: 217)

Mas o Coronel não era um Adão bíblico, pois se reconhecia nele o “próprio” diabo no corpo. Se ele, em um primeiro momento, era o símbolo da prosperidade mesmo ocupando terras e tomando mulheres; em um segundo momento, é o agente motriz da maldição, afinal todos na aldeia, sendo seus descendentes, também são malditos. A ausência do Coronel faz, desse modo, liberar os demônios:

Quando a notícia da morte do coronel Antônio José Nunes, nascido em 24 de agosto de 1800, em Cascais, Portugal, correu no sertão do Ceará, naquela madrugada de inverno de 27 de julho de 1910, com mais de um século de existência, a estrada real da ribeira do Acaraú, outrora aberta por sulcos profundos das rodas de madeira dos carros de bois, ficou coalhada de chapéus de couro. Começou o ajuntamento de negros das fazendas de toda a ribeira, dos campos do Piauí, dos Inhamuns, do Coreaú e das fronteiras do Estado, onde o nome do coronel deitara fama entre os homens e as mulheres daquelas paragens. Muita gente observou uma forte mudança no tempo. Levantou-se das terras da ribeira, naquela madrugada, um calor de brasa ardente, esfuziante de fagulhas, lembrando de uma grande queimada, como se a ribeira do Acaraú estivesse ardendo toda em labaredas. As mulheres abandonavam as casas, correndo aflitas pelos campos, trepando-se nas árvores, abanando-se com as saias, soprando o vapor que subia pelas pernas e incendiava os cabelos. Era como se o coronel tivesse o diabo no couro e, após sua morte, o houvesse abandonado. Um calor daqueles não era normal no mundo, logo pela madrugada. As fêmeas da ribeira do Acaraú, dos campos do Acaraú, dos Inhamuns, do Coreaú e das fronteiras do Estado conheceram logo que algo de anormal havia acontecido no tempo, alguma coisa que lhes dizia respeito, tocava de perto a cada uma, pois todas sentiram, a um só tempo, uma frieza no útero, apesar do calor que se levantou na noite. Aquilo acendia uma lembrança que os tempos não apagariam jamais - uma lembrança de algo descomunal, que lhes infundia medo e prazer ao mesmo tempo, e fazia com que elas atravessassem as fronteira do Estado a cavalo ou a pé, a fim de matarem o estranho desejo de que viviam possuídas. O coronel tinha o diabo no couro como diziam. Como um touro reprodutor cobria as fêmeas que pisassem em suas terras, fossem elas quais fossem, viessem elas de onde viessem. Cor, tamanho, idade, parentesco, não importava. Sentia o cio das fêmeas no ar do tempo, por mais distante que elas se encontrassem. E, ao primeiro impacto, a fêmea era logo saciada, e um rebento da raça era inoculado no útero. (Pinto 1999: 06)

Segundo Roland Corbisier (1977: 09) apesar do clima e da repugnância que lhe inspiram os costumes dos colonizados, o colonizador projeta sua existência na colônia em um tempo sem fim, pois nem por hipótese admite que um dia o colonizado possa sacudir o jugo a que se descobre submetido. Além disso, conforme assevera Terry Eagleton (2005), o imperialismo não é apenas a exploração da força de trabalho barata e trivial, das matérias-primas e dos mercados fáceis, mas é também o deslocamento de línguas e costumes. Não consiste apenas na imposição de exércitos estrangeiros, mas igualmente de modos de sentir que lhes são estranhos e acabam sendo incorporados.

Os negros da fazenda se dispersavam, os moradores se mudavam para outras terra, outros lugares, tudo, sem que houvesse uma explicação lógica ameaçava ruir, desaparecer. Mas o fantasma do coronel pairava no ar do tempo, vagando solitário nos vãos do casarão, com os morcegos guinchando por dentro, fazendo assombração”. (Pinto 1999: 221)

Concordamos com Firmino (2008) que José Alcides Pinto escrevia contra a civilização e a burguesia. Porém, discordamos da ideia de que, ao produzir o coronel como um ser animalesco, o autor tenha desmanchado a dicotomia entre colonizador civilizado e índio bárbaro, para elaborar o relato fundador do espaço cearense - e brasileiro - a partir de dois selvagens, conforme afirma na sua dissertação. Muito pelo contrário: o coronel apresenta a violência e os elementos negativos que reforçam a dicotomia entre o colonizador e o índio, não apenas comprovado pelas pesquisas sobre os processos de colonização, mas também presentes em romances como por exemplo, *Desmundo* (1996), de Ana Miranda.

Realmente, se José de Alencar pretendia amparar o moralismo pequeno-burguês, a fim de encontrar para ele a origem nas formas mais naturais, era porque tais preceitos condiziam ao modo de fazer romântico. José Alcides Pinto, atuando contra o espaço que se aburguesava, produzia não apenas o selvagem como o mais próximo de sua condição animalesca, mas também o “civilizador”. Ainda para nós, não apenas a nobreza de Iracema é transmutada para o “instinto do coronel”, mas também a de Martim, dentro dessa noção de família burguesa ultrapassada com gosto pelo sexo e pela negligência com a consanguinidade. Segundo Firmino (2008), a índia também exerce apenas a função de reprodutora, juntamente com seus filhos, netos e toda sua descendência, o que para nós reforça a ideia de que a mulher era vista como objeto, inclusive pelas comparações encontradas no texto:

A índia era fecunda como uma coelha e dava filhos aos pares e, como no começo do mundo, as terras da ribeira do Acaraú iam sendo povoadas, porque não havia diferença na reprodução da espécie entre pais e filhos, irmãos e irmãs. E em breve, uma geração enorme de machos e fêmeas, altos como fios de bananeira, bonitos e ágeis como animais selvagens como animais selvagens, povoou a região. Muitas famílias saíram daquele tronco. (Pinto 1999: 210)

Do mesmo modo em que o homem foi colonizado, “a mulher, nas sociedades pós-coloniais foi duplamente colonizada”, como afirma Bonnici (2000, p. 13). A situação de Iracema e de Janira são comuns, dentro de uma estreita analogia entre os binarismos colonizador/colônia e machismo/feminismo, particularmente presentes na relação entre os estudos pós-coloniais e o feminismo.<sup>16</sup>

Podemos concluir, a partir dos romances tratados neste artigo, que o português aparece, apesar do indiscutível papel de fundador na sociedade colonial, como o “agente destruturador” de uma ordem pré-existente. Dentro de um contexto possibilitado pelas correntes atlânticas e preenchidas pela simbologia do seu imaginário, as interações afetivas entre Martim/Iracema e Coronel/Janica mostram que a teoria lusotropicalista da “boa colonização” não representou nada além de uma censurável suposição legitimadora de uma falsa igualdade entre as raças, fomentando a negação dos processos violentos e ludibriantes dentro da formação nacional. Fenômenos que talvez façam esquecer a hipótese defendida por Lucia Helena, ao estudar *Iracema*, de que a solidão faz parte intrinsecamente da fundação da nação brasileira.

## Bibliografia:

Abdala Júnior , Benjamin (2004), *Margens Da Cultura: Mestiçagem, Hibridismo E Outras Misturas*, São Paulo, Boitempo.

Alencar, José de (1991), *Iracema*, 24ª Edição, São Paulo, Ática.

Almeida, Miguel Vale De (2000), *Um Mar Da Cor Da Terra – Raça, Cultura E Política De Identidade*, Lisboa, Celta.

Anderson, Benedict (1996), *Comunità Immaginate. Origine E Fortuna Dei Nazionalismi*. Roma, Manifestolibri.

Ashcroft, Bill et al. (2002), *Post-Colonial Studies – The Key Concepts*, New York, Routledge.

Azevedo, Sânzio De (1987), “Iracema Em Edição Fac Similar” in: Alencar, José De: *Iracema, Lenda Do Ceará*, São Paulo, Ática.

Barzotto, Leoné Astride (2008): *Interfaces Culturais: The Ventriloquist’s Tale & Macunaíma* [Tese de Doutorado], Londrina.

Beauvoir , Simone (1986), *O Segundo Sexo: Mitos E Fatos*, Trad. Sérgio Milliet, São Paulo, Círculo Do Livro.

Bernd, Zilá (2004), “O Elogio Da Crioulidade: O Conceito De Hibridação A Partir Dos Autores Francófonos Do Caribe” in Abdala Júnior, Benjamin, *Margens Da Cultura: Mestiçagem, Hibridismo E Outras Misturas*, São Paulo, Boitempo.

Bhabha, Homi (2003), *O Local Da Cultura*, Trad: Myriam Ávila, Eliana Lourenço De Lima Reis E Gláucia Renate Gonçalves, Belo Horizonte, UFMG.

Boxer, Charles (1963), *Race Relations In Portuguese Colonial Empire 1415-1825*, Oxford, Clarendon Press.

Burke, Peter (2003), *Hibridismo Cultural.*, São Leopoldo, Unisinos, Aldus.

Calefato, Patrizia (2004), "Introduzione All'edizione Italiana" in Spivak, Gayatri: *Critica Della Ragione Coloniale*, Roma, Meltemi.

Candido, Antonio (1971), *A Formação Da Literatura Brasileira: Momentos Decisivos*, São Paulo, Martins.

-- (2000), *Literatura E Sociedade*, 8a Ed., São Paulo, T. A Queiroz/Publifolha.

Corbisier, Roland (1977), " Prefácio" in Memmi, Albert: *Retrato Do Colonizado Precedido Pelo Retrato Do Colonizador*, Rio De Janeiro, Paz E Terra.

Coutinho, Afrânio (2001), *A Literatura No Brasil*, São Paulo, Global.

-- (1968), *A Tradição Afortunada (O Espírito Da Nacionalidade Na Crítica Brasileira)*, São Paulo, Ed. Da Univ. De São Paulo.

Costa, Emília Viotti da (1979): *Da Monarquia À República: Momentos Decisivos*, São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas Ltda..

Eagleton, Terry (2005), *A Ideia De Cultura*, São Paulo, Editora UNESP.

Fantini, Marli (2004): *Margens Da Cultura: Mestiçagem, Hibridismo E Outras Misturas*, São Paulo, Boitempo.

Fernandes, Maria Lúcia Outeiro (2006), "Identidade Nacional Como Suplemento" in Santos et al., *Desconstruções E Contextos Nacionais*, Rio de Janeiro, 7 Letras.

Firmino, Francisco Francijési (2008), *Palavras Da Maldição: José Alcides Pinto E A Produção Do Ceará Entre Símbolos E Alegorias*, Universidade Federal Do Rio Grande Do Norte.

Freyre, Gilberto (1955), *Reinterpretando Alencar*, Rio De Janeiro, Ministério Da Educação E Cultura, Serviço De Documentação.

Glissant, Édouard (1992), *Caribbean Discourse*, Charlottesville, University Press of Virginia.

Helena, Lucia (2006), *A Solidão Tropical: O Brasil De Alencar E Da Modernidade*, Porto Alegre, EDIPUCRS.

Holanda, Sérgio Buarque (1995), *De Raízes Do Brasil*, 26ª Ed. São Paulo, Cia. Das Letras.

Noa, Francisco (2002), *Império, Mito E Miopia. Moçambique Como Invenção Literária*, Lisboa, Editorial Caminho.

Passos, José Luiz (1998), *Ruínas De Linhas Puras: Quatro Ensaios Em Torno A Macunaíma*, Sao Paulo, Annablume.

Pinto, José Alcides (1999), *Os Verdes Abutres Da Colina*, Fortaleza, EDUFC.

Ribeiro, Gladys Sabina (2002), *A Liberdade Em Construção: Identidade Nacional E Conflitos Antilusitanos No Primeiro Reinado*, Rio De Janeiro, Relume Dumará.

Ribeiro, Margarida Calafate (2004), *Uma História De Regressos: Império, Guerra Colonial E Pós-Colonialismo*, Porto, Afrontamento.

Santos, Boaventura De Sousa (2002), *A Globalização E As Ciências Sociais*, São Paulo, Cortez.

-- (2001), "Entre Próspero E Caliban: Colonialismo, Pós-Colonialismo E Interidentidade" in Ramalho, Maria Irene, Sousa Ribeiro, Antonio, *Entre Ser E Estar – Raízes, Percursos E Discursos Da Identidade*, Porto, Afrontamento.

Sommer, Doris (2004), *Ficções De Fundação: Os Romances Nacionais Da América Latina*, Belo Horizonte, UFMG.

### **Revistas:**

Barbero, Jesús Martin (2008), "As Novas Sensibilidades: Entre Urbanias E Cidadanias" , Revista Matrizes (2), São Paulo, 05-06.

Cardoso, Fernando Henrique (1993), “Livros Que Inventaram O Brasil”, *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, Cebrap, N 37, Nov., 21-35.

Farinha, António Dias (2005), “Os Árabes Nos Antigos Relatos Portuguese Do Índico”, *Finisterra*, XL, p. 155.

Mata, Inocência (s.d), “Pepetela E As (Novas) Margens Da Nação Angolana” in: <Http://Repositorio.Lusitanistasail.Org/Mata01.Htm> Acessado em: 25/10/2010.

Stolke, Verena (2006), “O Enigma Das Interseções: Classe, ‘Raça’, Sexo, Sexualidade. A Formação dos Impérios Transatlânticos do Século XVI Ao XIX” in: *Estudos Feministas*, Florianópolis, 14(1): 336, Janeiro-Abril/, p. 15.

Wagner, Ana Paula: “O Império Ultramarino Português e o recenseamento de seus súditos na Segunda Metade do Século XVIII”, in: [www.Humanas.Ufpr.Br/Portal/Cedope/Files/2011/12/O-Imp%C3%A9rio-Ultramarino-Portugu%C3%Aas-E-O-Recenseamento-De-Seus-S%C3%Baditos-Na-Segunda-Metade-Do-S%C3%A9culo-XVIII-Ana-Paula-Wagner.Pdf](http://www.Humanas.Ufpr.Br/Portal/Cedope/Files/2011/12/O-Imp%C3%A9rio-Ultramarino-Portugu%C3%Aas-E-O-Recenseamento-De-Seus-S%C3%Baditos-Na-Segunda-Metade-Do-S%C3%A9culo-XVIII-Ana-Paula-Wagner.Pdf) , acessado em: 12 de Julho de 2012.

## NOTAS

---

<sup>1</sup> Stolke nos ilustra o caso de um Dr. Tembra do México que, em 1752, afirma ser da opinião que um matrimônio “desigual” poderia ser celebrado sem o consentimento dos pais, dependendo da condição social da moça. Ou seja, se a donzela deflorada por uma promessa de casamento fosse de *status* inferior do que o do rapaz e causasse “maior desonra à linhagem dele”, era melhor a moça permanecer “desonrada”: “como quando um Duque, Conde, Marquês ou Cavaleiro de conhecida nobreza seduz uma menina mulata, uma china [descendente da mistura de negro e indígena com negro], uma coyota [descendente de índio e mestiça] ou a filha de um carrasco, um açougueiro, um curtumeiro”. Assim, para o Dr. Tembra, o melhor naquele caso seria o moço não casar com tal donzela, “porque a injúria para ele e para toda sua linhagem seria maior do que aquela em que a donzela incorreria ao permanecer sem salvação [...] pois o último caso é uma ofensa individual e não causa danos para a República, enquanto o primeiro é uma ofensa de tal gravidade que irá denegrir uma família inteira, desonrar uma pessoa proeminente, difamar e manchar toda uma linhagem de nobres e destruir algo que oferece esplendor e honra à República.” ( *Apud* Stolke 2006: 5)

<sup>2</sup> Usamos o termo *Homo Sacer* a partir dos escritos de Giorgio Agamben na trilogia: *Homo Sacer, Stato di eccezione* e *Quel che resta di Auschwitz*. A raiz etimológica do adjetivo sacro deriva de uma palavra indo-europeia que significa “separado”. Desse modo, a figura do “Homo Sacer” - Homem Sacro – vem definida no Século II depois de Cristo pelo gramático latino Festo como aquele que o povo julgou por um delito; mas que não é idôneo para sacrificá-lo. No entanto, quem mata o sujeito culpado, não pode ser condenado por homicídio. Ou seja, o *Homo Sacer* corresponde a uma vida que se pode matar, mas que não é sacrificável. É sacro o vivente declarado culpado, assim, no momento em que a vida é declarada sacra em si equivale a declara-la culpada.

<sup>3</sup> No entanto, lembramos também o trabalho de Luciano Figueiro e Ana Maria Bandeira de Mello, intitulado “Quitandas e quitutes: um estudo sobre rebeldia e transgressão femininas numa sociedade colonial”. Tal estudo analisa a participação social da mulher nas atividades comerciais durante o século XVIII em Minas Gerais, quando, executando transações comerciais em pequenas vendas, quitandas ou como “negras de tabuleiro”, algumas delas conseguiram conciliar as condições de vida da massa escrava e as dos “desclassificados” sociais, embora aparecessem sempre como agentes da desordem, responsáveis pela tensão que marcou a sociedade colonial mineira por enfrentarem as medidas de controle social tomadas por parte da administração colonial e metropolitana. Cf Figueiro /Mello (1985) “Quitandas e quitutes: um estudo sobre rebeldia e transgressão femininas numa sociedade colonial”, Cadernos de Pesquisa, São Paulo.

<sup>4</sup> Como assevera a historiadora Ingrid Schwamborn, já à época de Martim, a capitania e o rio eram conhecidos com o nome de Seará (em holandês “Siara”), mas, com sua “Lenda do Ceará”, Alencar notou uma imensa e “desconhecida profundidade histórica” da sua terra natal. O autor estranhou muito a reação por parte de seus

---

contemporâneos, no ano da publicação de *Iracema*, em 1865, que praticamente ignoraram o romance. Como lamentou Alencar, houve um silêncio quase absoluto: “Só Machado de Assis logo reconheceu neste texto a “obra-prima do futuro”. Apenas 100 anos mais tarde, em 1965, a lenda de José de Alencar saiu em Fortaleza, em edição comemorativa da Imprensa Universitária”. Cf. Schwamborn, Ingrid (2012), “Martim Soares Moreno, o Fundador do Ceará”, Caderno 3,. <http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=1095543>, acessado em: 4 de fevereiro de 2012.

<sup>5</sup> Encontramos o vocábulo nos versos d’ *Os Lusíadas* de Camões, no episódio de Dona Leonor: “Verão os cafres, ásperos e avaros,/ Tirar a linda dama seus vestidos;/ Os cristalinos membros e preclaros/ À calma, ao frio, ao ar, verão despidos,/ Depois de ter pisado, longamente,/ Co’os delicados pés a areia ardente (V, 47). Gregório de Matos, em um de seus textos, também usa o termo e destaca positivamente o processo de civilização portuguesa, responsável por fazer da Bahia um povoado de homens diferentes dos primitivos habitantes: “Haverá duzentos anos, /nem tantos podem contar-se, que éreis uma aldeia pobre, e hoje sois rica cidade. /Então vos pisavam índios,/ e vos habitavam cafres,/ hoje chispas fidalguias, arrojando personagens”. Para o poeta, os brasileiros não são os índios, mas sim os descendentes dos europeus que estabeleceram raízes no Brasil e que, substituindo os “índios” e os “cafres”, transformaram a Bahia em um lugar próspero. Porém, Gregório de Matos manifesta uma espécie de reivindicação do novo lugar ocupado em detrimento daquele dos autóctones : “Senhora Dona Bahia, /nobre e opulenta cidade, dos estrangeiros madre:/ Dizei-me por vida vossa em que fundais o ditame/de exaltar os que aqui vêm,/ e abater os que aqui nascem? (...)” Cf. Matos, Gregório de (1992), *Obra Poética*, Rio de Janeiro, Editora Record.

<sup>7</sup> De acordo com Regina Maria A. Fonseca Gadelha: “Em 1603, Pero Coelho de Sousa, em busca de resgatar índios, penetrava o vale do Jaguaribe e os sertões da serra de Ibiapaba, jurisdição da capitania de Pernambuco, dominada pelos caeté. Porém, somente em 1608 Martim Soares Moreno, sobrevivente da malograda expedição de Pero Coelho, abria a região onde, com auxílio do seu sogro, Jacuína, principal dos caeté de Jaguaribe, elevava o forte de Nossa Senhora do Amparo. Esse forte foi por muito tempo o arraial e ponto mais avançado do interior em direção ao Maranhão, linha direta para os reforços de soldados e de sertanistas que, por terra, desde Pernambuco, estabeleciam os contatos com aquela capitania” (Southey *apud* Gadelha, Regina Maria Fonseca (2002), “Conquista e ocupação da Amazônia: a fronteira Norte do Brasil”, *Estud. av.* 16(45), São Paulo.

<sup>8</sup> A obra de José de Alencar, segundo José Luiz Passos (1998), é dividida organicamente em três partes, embora não necessariamente cronológicas: 1) Fase Primitiva: fase que traduz as lendas e mitos da terra selvagem e conquistada, originárias de tradições que embalaram a infância do povo brasileiro. A tal período pertence *Iracema* (1865); 2) Fase Histórica: consolida a representação da aliança do povo invasor com a terra americana, que dele recebia a cultura, e lhe retribuía nos eflúvios de sua natureza virgem e nas reverberações de um solo esplêndido,

---

exemplificados pelas obras *O Guarani* (1857) e *As Minas de Prata* (1862-66); 3) Fase a partir da Independência Política, retratada em romances como *Lucíola* (1862), *O Gaúcho* (1870) e *Til* (1872), na qual se trata da “infância da nossa literatura”. Nesta fase, ainda não terminada, Alencar apresentava o seu desejo de que surgissem novos escritores que pudessem consolidar o “verdadeiro gosto nacional”, silenciando as pretensões dos que queriam recolonizar o Brasil “pela alma e pelo coração”, já que não podiam mais fazer pelo “braço”.

<sup>9</sup> O escritor argentino Nestor García Cancelei, no livro *Culturas híbridas*, apresenta o hibridismo cultural como o resultado da interação da cultura indígena com a cultura de elite, que vai além das questões raciais e das fusões religiosas e de movimentos simbólicos tradicionais, representadas especificamente pelos termos “mestiçagem” e “sincretismo”. Assim, no caso da cultura indígena, a hibridação se torna tanto um processo que permite a sobrevivência de tal cultura misturada à cultura popular quanto um meio de modernização da cultura de elite. Cf.: Candini, Nestor García: (1992), *Culturas híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidade*, Buenos Aires, Sudamericana.

<sup>10</sup> Cidades dos brancos.

<sup>11</sup> Santiago afirma ainda que: “Um grande personagem, como é o caso de Iracema, não vive só de certezas, sobrevive nas questões que conseguirá despertar nos leitores de hoje e de amanhã. José de Alencar não classifica *Iracema* como um romance histórico; identifica-o como "lenda", uma lenda do Ceará”. Cf. Santiago, Silvano (2001).

<sup>12</sup> Pindorama é a palavra de origem tupi-guarani que significa “terra das palmeiras” e o nome pelo qual os nativos ando-peruanos e indo pampianos chamavam o Brasil quando chegaram as naus de Pedro Álvares Cabral. Salientamos a importância do termo recuperado pelo movimento modernista e o Manifesto Antropófago, escrito por Oswald de Andrade, que tinha como objetivo a “deglutição” da cultura do *outro externo* (cultura europeia e norte-americana) e do *outro interno* (principalmente a cultura dos ameríndios, afrodescendentes), que não negava a cultura estrangeira, não a imitava, mas valia como um instrumento crítico para questionar a história do Brasil e seu passado colonial: “Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud - a realidade sem complexos, sem loucura, sem substituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama”. Cf. Andrade, Oswald (1928) “Piratinga Ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha.”, *Revista de Antropofagia*, Ano 1, No. 1, Maio de 1928.

<sup>13</sup> Para André Monteiro, a lenda livresca se transformou em lenda popular e/ou populista. O livro – e mais ainda a personagem – virou um sucesso absoluto, apesar do pouco brilho inicial. A obra, após 100 anos da sua publicação, já tinha ganhado mais de 100 edições apenas em português. O nome virou um fenômeno e inúmeras meninas foram batizadas com ele, apesar de não pertencer à gama de nomes cristãos, como recorda Silvano Santiago.

Iracema ainda foi tomada pela indústria fonográfica, cinematográfica e chegou à rede Globo, participou do reality show *Big Brother Brasil* e “posou na playboy”: “(...) Uma coisa é certa: Iracema está na Globo. E a Globo está posando na Playboy. Mas não se enganem: ela não está nua. Prova viva da ‘morte do autor’, Iracema não pertence mais aos direitos autorais do Senhor José de Alencar. Mas se o signo Iracema rompeu com os direitos sagrados da ‘propriedade intelectual’ (conceito caro à revolução burguesa do século XVIII), ele não rompeu, evidentemente, com a burguesia impotente de plantão. O signo Iracema é abraçado pelo Big Brother, mas ninguém sente. O Big Brother é a neurose participativa da onisciência sem prazer ativo. Onisciência sem corpo. Anestesia Geral. Bem entendido: o signo Iracema veste o objeto/mercadoria Natália Nara (fetiche de certa masculinidade mal amada e brasileira). Bem entendido: a ‘nudez selvagem da Iracema do reality show’, conforme se lê em uma capa da Playboy, não é nudez, não é selvagem e nem é real. O rei, definitivamente, não está nu. A morte reina”. (Monteiro 2011: 64).

<sup>14</sup> Conforme lembra Francijési Firmino (2008), a imagem de Iracema foi utilizada outras vezes por José Alcides Pinto em pelo menos duas obras posteriores à Trilogia da Maldição, na década de 1980: *O Nascimento de Brasília* e *Fúria*. No primeiro, a personagem surge como metáfora da cidade de Brasília, como “cidade-mulher” e “símbolo do país”, enaltecendo as descrições de sua “buceta”, dos seus “pentelhos” e do seu “cu”.

<sup>16</sup> Como afirma Stolke (2006), é inadequado o uso do termo miscigenação para a relação sexual entre colonos europeus e a população indígena nos dois primeiros séculos após a conquista, pois a categoria moderna de “raça” e, portanto, a ideia da mistura “racial” a que a miscigenação se refere, só apareceram no início do século XVIII.