

A selva, de Ferreira de Castro: representações das margens e das minorias

Débora Renata de Freitas Braga¹
Allison Marcos Leão da Silva²

Resumo: Neste artigo, propomos analisar o romance *A Selva*, publicado em 1930, do escritor Ferreira de Castro. A narrativa se passa na floresta amazônica, em um seringal, e é neste *locus* infernal que o protagonista português, Alberto, empreende a representação do nativo amazônico, desumanizado pelo espaço. A partir dos estudos de Homi Bhabha, Edward Said, Boaventura de Sousa Santos, Gianni Vattimo e Eduardo Lourenço, verificamos que, na representação que Alberto faz do nativo, permanecem resíduos do discurso colonialista, ilustrando a ideia de Boaventura de Sousa Santos, de que o colonialismo ainda permanece enquanto prática mesmo depois do seu fim anunciado. Concluímos que há uma crise de representação não só do subalterno, como também do próprio português, que na obra é o portador do discurso.

Palavras-chave: Ferreira de Castro. *A Selva*. Margens e Minorias. Colonialismo. Amazônia.

Nos compêndios de Literatura Brasileira, na prateleira dos clássicos, o espaço da arte produzida na Amazônia, ou mais especificamente no Amazonas, é quase inexistente. Nos próprios cursos de graduação de nosso estado, a disciplina “Literatura Amazonense” assinala o distanciamento deste tipo de produção

¹ Mestranda pelo Programa de Pós-graduação em Letras e Artes da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa no Amazonas (FAPEAM).

² Doutor em Letras/Literatura Comparada. Professor da Universidade do Estado do Amazonas (UEA).

| | | | | | |
|-----------------------------|----------------------|-------|-------|--------------|--|
| Revista Língua & Literatura | Frederico Westphalen | v. 15 | n. 24 | p. 143 - 163 | Recebido em: 27 maio 2013. Aprovado em: 19 ago. 2013. |
|-----------------------------|----------------------|-------|-------|--------------|--|

em relação ao cânone nacional. O Amazonas figura como parte a-histórica do mundo, pensamento confirmado pela própria geografia do local. A afirmação de Euclides da Cunha (1999) de que o Amazonas é a última página do *Gênesis* a ser escrita autentica esse insulamento cultural e literário, firmando a ideia de que o Amazonas é uma terra à parte do Brasil. Uma das premissas do isolamento cultural seria a supressão do componente humano na nossa tradição literária. Trata-se, na verdade, de um complexo processo de exclusão, pois à medida que a natureza é exaltada e exaustivamente representada na ficção, o homem é relegado ao segundo plano. Como observa Marcos Frederico Krüger,

tradicionalmente, as narrativas sobre a Amazônia, em face à grandiosidade do meio e da paisagem deslumbrante, tendem a privilegiar o *espaço*, em detrimento de outras categorias da ficção, como, por exemplo, os *personagens*, que, se bem explorados, propiciariam uma visão adequada dos seres humanos. (2001, p. 9, grifos do autor)

O aspecto natural é ressaltado em detrimento do aspecto cultural, uma tradição recorrente desde os primórdios de nossa literatura, com os relatos de Carvajal e Francisco Orellana, por exemplo, passando pelas obras *Inferno Verde*, de Alberto Rangel e *A Selva*, de Ferreira de Castro. No entanto, *A Selva* é um caso problemático a ser pensado em termos de discurso crítico e fixação do cânone. Pelo fato de o autor ser português, a obra garantiu para si um lugar tanto na produção literária amazônica quanto na lusitana, apesar de não ter firmado um espaço na literatura nacional. O fato é que, mesmo estando em condição marginalizada, produzimos nossos próprios cânones, nossos próprios centros e periferias.

Há, portanto, uma flutuação do lugar de enunciação do romance: *A Selva* é um romance *português* porque trata do drama da emigração (TORRES, 1974), ou porque Alberto é a síntese do português-civilizado que, em meio ao cenário infernal da selva, mantém a integridade moral até o fim da narrativa (CIDADE, 1974). Ou ainda: *A Selva* é um romance *amazônico* porque se insere na tradição de representação da natureza selvática (CRISTÓVÃO, 1974), ou porque a narrativa pretende dar voz aos

oprimidos que dividiram com Alberto, no seringal, o mesmo sonho e a mesma dor. Quanto à adjetivação “amazônico”, trata-se de uma posição dúbia por parte da crítica. O romance é considerado parte da nossa literatura principalmente pelo fato de ter a natureza e os nativos como temática, mas não se pode considerá-lo expressão legítima do local, ou mesmo abraçar uma duvidosa “fraternidade lusa” sem uma séria análise do texto e da fortuna crítica sobre ele produzida.

Em “Pequena História de *A Selva*”, prefácio que o autor fez à obra, Castro afirma que possuía “o desejo de dar uma síntese de toda a selva do Amazonas”, e que escrevia movido “pela força da própria experiência pessoal” (1997, p. 15). Afirmações como estas lançam as bases para interpretações de viés biográfico, assegurando à narrativa um caráter que ultrapassa a verossimilhança e chega às vias do “real”, transmitindo uma falsa ideia de “conhecimento da Amazônia”. A crítica, de maneira geral, parece enclausurada numa perspectiva monolítica que caracteriza a Amazônia (ou o Amazonas) como um espaço vazio de discurso e saber, garantindo-lhe um estatuto local como forma de não alcançar a hegemonia do centro. É certo que as diferenças existem, e não devem ser apagadas em prol de uma utopia de universalização, entretanto, devemos desconfiar de algumas posturas contidas no discurso de críticos, intelectuais e escritores portugueses e amazonenses que, ao invés de firmar um espaço de enunciação e emancipação local, com uma crítica honesta, e não somente laudatória, acabam por produzir a não-existência. Conforme Boaventura de Sousa Santos, “há produção de não-existência sempre que uma dada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de um modo irreversível” (SANTOS, 2010, p. 102). O autor aponta cinco lógicas de produção de não-existência.

A primeira lógica “deriva da monocultura do saber e do rigor do saber. [...] Consiste na transformação da ciência moderna e da alta cultura em critérios únicos de verdade e de qualidade estética, respectivamente” (SANTOS, 2010, p. 102). *A Selva* é uma obra inexistente no contexto nacional, visto que não está inserida no cânone. Porém, esta legitimização do que é culto ou não está presente no seio da própria crítica produzida no Amazonas, ou seja, a própria margem dita as normas de enquadramento na

“hegemonia local”. No ensaio de Huáscar de Figueiredo encontramos esta menção a uma cultura superior. Em um trecho que não fica claro se o autor está a falar de Alberto, o protagonista do romance, ou Ferreira de Castro, elogia os “predicados de cultura, trazidos no seu alforge sentimental de emigrado político” (FIGUEIREDO, 1977, p. 548). Fica anunciado que o homem amazônico é desprovido de cultura, e o exilado, o ser de fronteira responsável por intermediar a cultura europeia, da qual é proveniente, e a cultura nativa.

A segunda lógica “assenta na monocultura do tempo linear, a ideia de que a história tem sentido e direção únicos e conhecidos” (SANTOS, 2010, p. 103). É uma concepção de tempo progressista. Gianni Vattimo (1992) ressalta que a modernidade entra em crise justamente devido à consciência de que não caminhamos rumo a um progresso. Os textos críticos analisados perseguem esta ideia de evolução, geralmente associando-a ao “avanço” do homem, resgatando as noções de civilização e primitivismo. Citamos, por exemplo, o texto de Hernâni Cidade, “Uma lição de fraternidade”, em que afirma: “eu sinto no romance o homem no seu mais evoluído estado de consciência” (CIDADE, 1974, p. 19). Alberto, o “homem evoluído”, é colocado em contraponto com as “almas primitivas” (*idem*), os homens da Amazônia.

A terceira lógica “assenta na monocultura da naturalização das diferenças. Consiste na distribuição das populações por categorias que naturalizam hierarquias” (SANTOS, 2010, p. 103). É a tendência à classificação social, à ratificação da inferioridade. Como nossa região está isolada geográfica e historicamente do restante do país, a representação do homem amazônico, tanto nas narrativas castrianas quanto em outras, é associada ao primitivismo e à animalização, devido à “inconveniente proximidade do homem amazônico com a natureza” (LEÃO, 2009, p. 67). Na crítica, observa-se a caracterização do homem como um ser monstruoso, rude e movido pelos instintos mais básicos. O próprio Hernâni Cidade evoca estas representações ao descrever o seringalista de *A Selva*: “Juca era um dos monstros da monstruosa Amazônia” (CIDADE, 1974, p. 19). Huáscar de Figueiredo tenta abrandar esta figuração monstruosa, atribuindo ao homem amazônico um caráter contraditório que seria “típico do brasileiro”: “Firmino,

homem rude, era um temperamento eminentemente brasileiro” (FIGUEIREDO, 1977, p. 547) e “ele era o Brasil, a sua generosidade, a sua dedicação, o prestimoso amparo” (FIGUEIREDO, p. 548). Ainda assim, a necessidade de categorizar e explicar o que é ser amazônico e o que é ser brasileiro insinua que a identidade ainda está em processo de construção e afirmação.³

Na quarta lógica, “a escala adotada como primordial determina a irrelevância de todas as outras possíveis escalas. Na modernidade ocidental, a escala dominante aparece sob duas formas principais: o universal e o global” (SANTOS, 2010, p. 103-104). No ensaio de Figueiredo (1977) há o pensamento de que *A Selva* é um relato fiel da Amazônia. Este problema de representação e a falsa ideia de conhecimento do lugar condenam a obra literária a um caráter local, do qual os escritores que desejam reconhecimento nacional acabam por tentar se desvencilhar. A representação da natureza e do homem amazônicos é tomada como verdade, conforme podemos verificar nos trechos a seguir: “Não há detalhe que lhe tenha escapado – a flora, a fauna, o homem, a natureza, no que ela tem de mais agreste, sem um lance amoroso, sem a ternura feminina de uma história romanesca” (FIGUEIREDO, 1977, p. 547), e: “esse livro não tem exageros. Foi sentido com uma profunda ternura humana, foi vivido com o coração e com a alma. Por isso mesmo, é amargamente verdadeiro, sem que se lhe encontre entre as páginas nenhum intuito de deprimir a terra, ou de a malsinar” (FIGUEIREDO, 1977, p. 548).

No texto “Ferreira de Castro e a Literatura Brasileira”, de Fernando Cristóvão, o exotismo é visto como embelezamento de um espaço natural intocado: “O seu autor não se deixou deslumbrar pelo exotismo da floresta, mas soube aproveitá-lo, não só funcionalmente como elemento da intriga mas também como fator de embelezamento” (CRISTÓVÃO, 1974, p. 21). O elogio do natural não corrompido pelo homem, ou de uma expressão real e legítima do que é a Amazônia, não contaminada pelos arroubos do Romantismo, como assinalado por Figueiredo (1977),

³ O conceito de identidade na pós-modernidade, como apontado por Stuart Hall (2006), não é, em sua essência algo fixo, unitário e coeso, mas móvel e fragmentado. Quando afirmamos que há uma procura pela afirmação da identidade amazônica ou brasileira, estamos insinuando que esta procura é quase obsessiva, como se fôssemos desprovidos disto por termos sido colônia de Portugal. É o que Eduardo Lourenço (1999a) caracteriza como o recalque do brasileiro, o filho rebelde a romper com o “pai” português, buscando traçar para si uma identidade a partir da negação das origens lusitanas.

na verdade mascara o processo de subalternização da cultura e da literatura, relegando-as à expressão local, associada ao estranhamento, à (ex)centricidade. O mito da pureza, que oculta a subalternização da cultura do outro.

A quinta e última lógica de produção de não-existência “asenta na monocultura dos critérios de produtividade capitalista” (SANTOS, 2010, p. 104). A esse respeito, não se pode afirmar que não se produz literatura no Amazonas. Todavia, é preciso questionar se as narrativas concebidas pelo ponto de vista colonial – que estão inseridas no nosso cânone – fundam uma literatura *amazonense* ou constituem uma literatura *produzida* no Amazonas. Possuímos expressão autóctone no que diz respeito à arte e à literatura, de autores vinculados à tradição da representação do espaço natural, e também de outros que se aventuram pela incursão na temática urbana, intimista, social, memorialística etc.⁴ O que está em questão não é a produtividade ou a ausência dela, e sim o conhecimento da produção literária em outros lugares de enunciação, por meio da criação de um significativo *corpus* de análise, visto que a produção de massa crítica possibilitaria a sobrevivência das obras e a constante atualização do significado.

Mas não fosse o fato de que há pouca produção literária reconhecida na região em comparação ao grande centro Rio-São Paulo, a crítica atual teria voltado os olhos apenas para a produção considerada autóctone? Nos estudos acadêmicos atuais, os estudos pós-coloniais vêm assumindo papel de relevância crescente enquanto crítica literária. É uma teoria recente que coloca em xeque os discursos em que o colonizador possui autoridade sobre o colonizado, e dá prioridade à produção e análise de narrativas em que o subalterno assume a voz e o controle sobre a própria representação. Segundo Boaventura de Sousa Santos, o pós-colonialismo é “um conjunto de práticas (predominantemente performativas) e de discursos que desconstroem a narrativa colonial, escrita pelo colonizador, e procuram substituí-la por narrativas escritas do ponto de vista do colonizado” (SANTOS, 2010, p. 233). Nas narrativas coloniais,

o Outro é citado, mencionado, emoldurado, iluminado,
encaixado na estratégia de imagem/contra-imagem

⁴ Por exemplo, Luiz Bacellar, Márcio Souza, Astrid Cabral e Milton Hatoum, dentre outros.

de um esclarecimento serial. A narrativa e a política cultural da diferença tornam-se o círculo fechado da interpretação. O Outro perde seu poder de significar, de negar, de iniciar seu desejo histórico, de estabelecer seu próprio discurso institucional e oposicional. Embora o conteúdo de uma “outra” cultura possa ser conhecido de forma impecável, embora ela seja representada de forma etnocêntrica, é seu local enquanto fechamento das grandes teorias, a exigência de que, em termos analíticos, ela seja sempre o bom objeto de conhecimento, o dócil corpo da diferença. (BHABHA, 2008, p. 59)

O problema é que se criou um parâmetro de análise que não permite pensar o subalterno que não seja fora da sua subalternidade: “o termo pós-colonialismo continua a reorientar o globo à volta de uma única oposição binária: colonial/pós-colonial” (SANTOS, 2010, p. 243). Santos indaga em que medida a tentativa de emancipação do pós-colonialismo não é, ela própria, uma afirmação da posição periférica: “na própria diferença entre opressor e oprimido a ideia da exterioridade do oprimido só é concebível como parte da sua integração subordinada – ou seja, pela exclusão – no interior do sistema de dominação” (SANTOS, 2010, p. 35-36). Mas não seria também uma tentativa de incluir-se no centro? Segundo Santos, “nos estudos pós-coloniais, o colonizador surge sempre como um sujeito soberano, a incarnação metafórica do império. Ora, no colonialismo português tal não pode pressupor-se sem mais” (SANTOS, 2010, p. 247). Para escapar ao maniqueísmo da crítica, que insiste em se debruçar sobre a dicotomia colonizador *versus* colonizado, o autor ressalta que as fronteiras entre as duas instâncias, em se tratando do colonialismo português, são muito tênues.

Em Portugal houve um “colonialismo subalterno em relação ao colonialismo hegemônico da Inglaterra” (SANTOS, 2010, p. 230). O autor se utiliza de dois personagens da literatura para caracterizar este outro colonialismo: Próspero e Caliban. Ambos são personagens da obra *A Tempestade*, de Shakespeare. Próspero é a metáfora do poder, da boa aparência, das boas ações. Caliban representa a sujeição, a monstruosidade, tanto física quanto psicológica. Esta associação se deve ao fato de que “o colonialismo português, sendo protagonizado por um país semiperiférico, foi, ele próprio, semiperiférico, um colonialismo com características

subalternas, o que fez com que as colônias fossem colônias incertas de um colonialismo certo” (SANTOS, 2010, p. 228). A faceta Próspero de Portugal se deve às suas colônias, o projeto de extensão além-mar que o país empreendeu. A faceta Caliban é decorrente do estatuto de semiperiferia do país, que desde a sua formação possuía laços bem estreitos com a Inglaterra.

Segundo Eduardo Lourenço, a empreitada colonizadora é decorrente do sentimento de inferioridade que o país tinha, e que fora transformado em mito de superioridade (cf. 1999b). Por isso o saudosismo da cultura portuguesa, sempre à espera de um passado glorioso que retornaria na figura messiânica de D. Sebastião. Esta oscilação Próspero e Caliban resultaria, conforme Santos, numa postura por vezes incoerente por parte de Portugal em relação às suas colônias: mesmo fora de seu país, os portugueses resguardavam consigo a sua identidade, sempre olhando saudosamente a terra natal, mas ao mesmo tempo, procuravam difundir uma fraternidade que uniria todos os povos de língua portuguesa. Lembremos que muitas cidades na região amazônica possuem nomes de cidades portuguesas: Borba, Santarém, Belém, Barcelos, Silves etc. Tudo denota uma tentativa de manter a identidade em terras outras. Boaventura de Sousa Santos aponta que “o colonizador apenas se representa a si próprio” (2010, p. 247), e ao Império que nunca existiu, o que acaba resultando num “problema de autorrepresentação” (SANTOS, 2010, p. 231).

Para Santos, a oscilação entre Próspero e Caliban no colonialismo português permite duas leituras a respeito do processo de colonização portuguesa. A primeira leitura é inquietante, e está relacionada à face Caliban, pois remete à ideia de que o subdesenvolvimento do colonizador produziu o subdesenvolvimento do colonizado, pois o colonizador português “é de facto um sujeito tão desprovido de soberania quanto o colonizado” (SANTOS, 2010, p. 247). A segunda leitura seria reconfortante, e está resumida na expressão “Portugal, do Minho a Timor”. A ideia de que Portugal tem a alma pelo mundo repartida, como cantou Camões, simula uma identificação pacífica entre colônia e metrópole: é o conceito de lusofonia. Lourenço reitera que quanto à chamada “comunidade luso-brasileira”, na verdade é um mito inventado pelos portugueses, que Santos denomina de colonial-

ismo cordial.

Mas para quem a lusofonia é cordial? Fernando Cristóvão afirma que “a lusofonia não é só a soma de territórios e populações ligados pela língua. É também um certo património de ideias, sentimentos, monumentos e documentação” (2002, s/p). Para Portugal, a lusofonia adquire ares de cordialidade e reconhecimento, mas para as ex-colônias, especialmente para o Brasil, marca o distanciamento cultural e assinala a diferença. Por isso que, a respeito da lusofonia, “há quem a olhe sob ‘suspeita’ de uma ‘invenção meta-histórica’, como um sucedâneo neocolonialista do império colonial perdido” (CRISTÓVÃO, 2002, s/p). Eduardo Lourenço não compartilha das ideias de Fernando Cristóvão. Para ele, a lusofonia é uma estratégia nostálgica de recorrer ao imaginário imperial, do Império que Portugal nunca foi, a fim de que “nos sintamos (os portugueses) menos sós e sejamos visíveis nas sete partidas do mundo” (LOURENÇO, 1999a, p. 181).

Para Santos, “o facto de o colonizador ter a vivência de ser colonizado não significa que se identifique mais ou melhor com o seu colonizado” (2010, p. 247). A lusofonia, na verdade, é um conceito que mais afasta do que aglutina, devido às questões coloniais mal-resolvidas. Ao que parece, para as colônias, é mais uma “distância cultural que separa, no interior da mesma língua” (LOURENÇO, 1999a, p. 192). Assim, “é uma ilusão pensar que o fio da língua, como o de Ariana, basta para desenhar os contornos ou os meandros desse labirinto de nova espécie que foi – e continua sendo como nosso espaço simbólico – o finado império e as suas intrincadas malhas” (LOURENÇO, 1999a, p. 162-163). Quando referente à relação colonizador-colonizado, a lusofonia perde os caracteres de fraternidade, pois

o vínculo entre colonizador e colonizado é dialecticamente destrutivo e criativo. Destrói e recria os dois parceiros da colonização em o colonizador e o colonizado. O primeiro é desfigurado, convertido num ser opressivo apenas preocupado com os seus privilégios e a defesa destes. O segundo é desfigurado, convertido numa criatura oprimida cujo desenvolvimento é interrompido e cuja derrota se manifesta nos compromissos que aceita. (SANTOS, 2010, p. 235)

Verificaremos agora como Próspero e Caliban se encontram n' *A Selva*. As observações de Alberto, o protagonista,⁵ permitem-nos identificar as dificuldades de representação do português e do nativo. Num primeiro momento, a selva figura como o espaço da pureza, da ingenuidade bucólica e do primitivismo, mas à medida que o barco que o leva àquela vastidão, o Justo Chermont, se aproxima, o espaço ganha contornos monstruosos. Daí surgem as comparações entre a terra natal e a floresta amazônica:

A árvore solitária, que borda melancolicamente campos e regatos na Europa, perdia ali a sua graça e romântica sugestão e, surgindo em brenha inquietante, impunha-se como um inimigo. Dir-se-ia que a selva tinha, como os monstros fabulosos, mil olhos ameaçadores, que espiaavam de todos os lados. Nada a assemelhava às últimas florestas do velho mundo, onde o espírito busca enlevo e o corpo frescura. (CASTRO, 1997, p. 84)

Débora Renata de
Freitas Braga

Allison Marcos Leão
da Silva

152

Na narrativa há pouco espaço para a figura humana, mas quando o há, é frequente a associação dos indígenas e dos caboclos ao instinto, à animalização: “a selva impunha o progresso à negligência, o retrocesso dos civilizados, como se estivesse empenhada em reincorporá-los na selvageria de onde se tinham evadido” (CASTRO, 1997, p. 177). Esta representação comprova o que afirma Santos, de que “a construção da diferença exigiu a criação de um estereótipo do colonizado como selvagem, animal” (2010, p. 236). Alberto não é o português colonizador dos séculos XVI e XVII, mas o colonialismo permanece enquanto discurso. A monopolização da narrativa por parte de Alberto exemplifica a fala de Edward Said, de que “a fonte da ação e da vida significativa do mundo se encontra no Ocidente, cujos representantes parecem estar à vontade para impor suas fantasias e filantropias num Terceiro Mundo retardado mental” (1995, p. 20). A autoridade sobre a representação do outro é evidenciada especialmente no discurso de Alberto sobre o índio e o caboclo.

Quanto ao índio, reside sobre ele todo o ranço dos discursos colonialistas do século XVI, a polarização civilização/barbárie permanece. N' *A Selva* há um relativo destaque para os índios parintintins, sobre os quais havia a lenda de que eram ferozes e cortavam a cabeça dos brancos, para aterrorizá-los. No texto, a

⁵ A partir de agora, citaremos o romance por meio da abreviação *AS*.

única aparição do índio parintintin é quando ele já está morto, apesar de Alberto ter sido assombrado durante a maior parte da narrativa, à espera de um ataque repentino. O mais impressionante na representação dos parintintins, é que tudo o que Alberto conhece deles foi por intermédio do caboclo Firmino, o maior responsável pela construção do medo de Alberto: “quando não há cabeça de homem, levam de criança, de cachorro e de gato, de tudo que aparece. Deitam fogo à barraca e arrasam a mandioca e o canavial. Não podem ver um civilizado...” (CASTRO, 1997, p. 88). É interessante notar que mesmo Firmino, na sua condição de caboclo, se utiliza do discurso colonial sobre as instâncias do civilizado e do bárbaro. O índio, para Firmino, é o não-humano, o que justifica o seu extermínio: “aquilo é bicho que só deixará de ser ruim quando desaparecer. Eu, se encontro algum, mato-o logo!” (CASTRO, 1997, p. 88).

Por outro lado, na caracterização do caboclo, inclusive de Firmino, também recaem pressupostos colonialistas. O narrador, aparentemente condizente com o pensamento de Alberto, afirma que a condição de caboclo garantia privilégios no seringal, como não ter a responsabilidade de extrair a goma: “era uma regalia muito antiga, que sua raça conquistara, não por força activa, mas por indolência inata” (CASTRO, 1997, p. 116). O narrador cria o estereótipo do caboclo, preguiçoso e sem ambições: “somente este homem bronzeado, de cabelo liso e negro, que nascera já renunciando a tudo e se comprazia numa existência letárgica, junto de copiosas riquezas, encontrava nela vida fácil” (CASTRO, 1997, p. 116). Como “o mundo cifrava-se, para ele, numa barraca, numa mulher e numa canoa” (*idem*), desprezava os nordes-tinos que migravam para a selva em busca de dinheiro e riquezas:

O caboclo via-os chegar, tão infelizes e desprotegidos, como diligentes e cobiçosos; via-os, com indiferença, ocuparem a terra dele, como se tudo aquilo lhes pertencesse e estivesse ali para seu regalo. Mas o tempo decorria e os que de começo, espalhavam energias, acabavam mostrando depauperamentos; os que haviam trazido expressão de futuros vencedores, arrastavam-se depois como vencidos; e por um que regressava ao ponto de partida, quedavam ali, para sempre, centenas de outros, esfrangalhados, palúdicos, escravizados ou mortos. (CASTRO, 1997, p. 116)

O narrador, expressando o pensamento de Alberto, atribui a posse da terra ao caboclo, mas a indolência, que lembra a de Jeca Tatu de Monteiro Lobato, não permite que produza economicamente. O que fica sugerido, na passagem abaixo, é que seria inútil deixar a terra com esta “raça inferior”, uma estratégia colonialista que permanece no discurso de Alberto:

Atreito a vida sedentária, o caboclo não conhecia as ambições que agitavam os outros homens, já Alberto o soubera em Belém. A mata era sua. A terra enorme pertencia-lhe, senão de direito, por moral, por ancestralidade, da foz dos grandes rios às cabeceiras longínquas. Mas ele não a cultivava e quase desconhecia o sentimento de posse. Generoso na sua pobreza, magnífico na humildade, entregava esse solo fecundo, plentífico de riquezas, à voracidade dos estranhos – e deixava-se ficar, pachorrento e sempre paupérrimo, a ver decorrer, indiferentemente, o friso dos séculos. (CASTRO, 1997, p. 46)

*Débora Renata de
Freitas Braga*

*Allison Marcos Leão
da Silva*

154

A marca do distanciamento cultural e a subalternização do outro presentes no discurso de Alberto estão longe de compactuar com a empreitada lusófona. A representação feita na narrativa questiona, como nos relatos quinhentistas, a presença da humanidade no caboclo, justificando a sua fácil adaptação ao cenário selvático. Mas esta representação também está associada aos ideais políticos de Alberto: a restauração da Monarquia. Democracia, aparentemente, não era o seu forte:⁶

Possuíam alma essas gentes rudes e inexpressivas, que atravancavam o Mundo com sua ignorância, que tiravam à vida colectiva a beleza e a elevação que ela podia ter? Se a possuíssem, se tivessem sensibilidade, não estariam adaptados como estavam àquele curral flutuante. [...] Só as seleções e as castas, com direitos hereditários, tesouro das famílias privilegiadas, longamente evoluídas, poderiam levar o povo a um mais alto estádio. Mas tudo isso só se faria com autoridade inquebrantável – um rei e os seus ministros a mandarem e todos os demais a obedecer. (CASTRO, 1997, p. 41-42)

Os nativos são caracterizados como pessoas “alheias a tudo quanto não fossem imposições do corpo e aderindo, resignadas,

⁶ Na narrativa, Alberto fora para Belém degredado, porque era contra o discurso republicano e a favor da restituição da Monarquia.

a todas as contingências” (CASTRO, 1997, p. 41). O determinismo presente na fala parece ser justificado pela constituição física da selva, mas se assim é, Alberto também não teria se rendido ao poder dos instintos? Quando passa de seringueiro a secretário do dono do seringal, Alberto sente atração por Dona Yayá, esposa deste. O sentimento causa repulsa a ele, mas quando imagina ser correspondido, começa a arquitetar planos de assassinar o patrão. Um dia, é incumbido de sair à caça de uma onça junto ao Seu Juca, e pensa em jogá-lo em direção à fera. A descrição que faz das onças pode muito bem se confundir com a sua própria, naquela situação: “ladras incorrigíveis, sem pudor e audaciosas” (CASTRO, 1997, p. 163). Há outro momento em que o pendor animalesco de Alberto se torna mais evidente: um dos caboclos com quem o português dividia o barracão era conhecido por satisfazer as suas necessidades sexuais em uma égua. O animal era tratado como uma amante. O narrador apenas sugere que, em um dia de concupiscência, Alberto tenha cogitado fazer o mesmo, mas isso não fica muito claro na narrativa.

Ao final do livro, quando o negro Tiago atea fogo ao barracão onde dormia Juca, Alberto põe em funcionamento as técnicas de retórica e argumentação que aprendera no seu curso de direito inconcluso, e trava uma defesa mental de Tiago. Neste discurso, evidencia-se que o português cria consciência de que não pode julgar aqueles “pobres homens”, engolidos pelo verde da floresta. Sua posição não devia ser maniqueísta porque “era certo que os homens são bons ou maus conforme a posição em que se encontram perante nós e nós perante eles” (CASTRO, 1997, p. 197). A crítica, especialmente a contemporânea ao autor, parece ter se enclausurado na perspectiva “tolerante” do discurso de Alberto, atribuindo à obra um caráter humanista que a tornou a “expressão por excelência” da Amazônia. É frequente a associação de Alberto a Ferreira de Castro, como se o primeiro fosse *alter-ego* do segundo, uma confusão entre as instâncias literárias de autor e personagem que acaba por transformar ficção em registro biográfico. Provavelmente a crítica se pauta em considerações biográficas para inferir valor ao romance, e a experiência de vida do autor civil acaba por ganhar mais destaque do que a experiência estética. É quando a indeterminação do *espaço* de enunciação que

mencionamos no início do artigo alia-se ao problema do *eu* que enuncia, associando-se o romance à biografia de Ferreira de Castro. Assim, o mito da fraternidade no discurso de Alberto sobre a Amazônia tornou Ferreira de Castro figura bem-vinda na cena literária do Amazonas, e o transformou, em Portugal, em uma espécie de porta-voz dos oprimidos, com autoridade sobre a representação da Amazônia.

Reconhecer *A Selva* como patrimônio literário de ambas as literaturas – a amazonense e a portuguesa – é a evidência de que o sentido de patrimônio está atrelado ao de comunidade. Por isso é importante discutir de quem parte esta ideia de comunidade e o que significa a inserção d'*A Selva* no “nosso” cânone literário. Ao analisar a relação literária que Ferreira de Castro estabelece entre os dois países por intermédio de *A Selva* e *O Instinto Supremo*, obras de “temática amazônica”, Fernando Cristóvão chega à conclusão de que “há assim para cada obra duas leituras complementares, visto que em cada literatura ela ocupa lugar e valor diversos” (1974, p. 20). O crítico alerta que o fato de as obras estarem inseridas no berço de dois sistemas literários que dividem a mesma língua não significa que as leituras feitas sobre elas serão as mesmas, porque as identidades culturais são diferentes:

Cremos, aliás, poder-se ir mais longe na análise do significado desta presença nas duas literaturas, vendo nela não simplesmente o tratamento de temas diferentes mas, antes, perspectivas diversas dos mesmos, consoante os integramos no sistema cultural da literatura portuguesa ou no da brasileira. (CRISTÓVÃO, 1974, p. 20)

Mas o Amazonas não teria, também, uma face Próspero? Ao mesmo tempo em que a capital, Manaus, era conhecida como a “Paris dos Trópicos”, associação resultante da construção do monumento artístico e arquitetônico que é o cartão-postal de Manaus, o Teatro Amazonas, o próprio Amazonas estabelece, por sua vez, relações colonialistas com os estados vizinhos. Isto envolve fatores históricos e econômicos, como o período da borracha, que definiu a potencialidade econômica da região. Como o mais substancial da economia da Região Norte fica centralizada no Amazonas, não seria de todo errado pensar que a flutuação

entre colonizador e colonizado no Amazonas também envolve fatores culturais, pois o estado acaba por representar metonimicamente o Norte brasileiro, e a própria região Amazônica.

A obsessão das antigas colônias por assumir as rédeas da própria história e consolidar uma identidade caracteriza, segundo Gianni Vattimo (1992), a crise da modernidade e a emergência de uma pós-modernidade. Por isso não se pode homogeneizar a cultura amazônica equiparando-a ao parâmetro português. Porém, incorrer no equívoco dos modernistas, de encarar uma (ilusória) ideia de progresso baseada na ruptura total com o passado e na negação das bases lusitanas de nossa cultura, é contradizer o próprio projeto pós-moderno de emancipação, que é justamente assumir o caráter policultural do mundo e nos reconhecer nesta pluralidade (VATTIMO, 1992, p. 12). Assim, a percepção do pluriculturalismo do mundo nos faria desconfiar dos discursos coloniais que permanecem nas obras e na crítica, ainda empenhados no utópico (mas nada inocente) projeto de lusofonia. Esta lusofonia dos outros deve ser repensada, de forma a ativar a autoconsciência crítica de nossos sistemas literários e seus mecanismos de canonização e não-canonização. Uma leitura situada no campo da pós-modernidade, ao reconhecer a fragmentação dos saberes e a fragilidade dos discursos, nos permitiria esta tomada de consciência.

Edward Said alega que o “contato imperial nunca constituiu na relação entre um ativo intruso ocidental contra um nativo não ocidental inerte ou passivo; sempre houve algum tipo de resistência ativa e, na maioria esmagadora dos casos, essa resistência acabou preponderando” (1995, p. 12). O caráter de resistência é fundamental no sentido de forjar uma identificação cultural, contudo, a negação dos outros elementos formadores da cultura só proporciona o seu fechamento, visto que, para Tânia Franco Carvalho, “a autonomia cultural não está na recusa frontal de ‘olhar para fora’, mas na capacidade crítica desse olhar” (2006, p. 84). Eduardo Lourenço afirma que

é tempo de rever, reestruturar de outra maneira os dois discursos culturais, que por presença ou ausência deformam as autênticas e naturais imagens que Portugal e Brasil devem ter de si mesmos e dos laços que os interligam. O contencioso é de certo modo normal e

inevitável. O Brasil será cada vez mais “brasileiro” no sentido de mais autônomo como sujeito da sua história e da sua cultura, mas desse “brasileirismo” faz parte a diferença inscrita na sua origem portuguesa e não é preciso ser Cassandra para saber que o reforço desse brasileiro implica fatalmente uma consciência cada vez mais vasta e necessária dessa origem. (LOURENÇO, 1999a, p. 153)

Débora Renata de
Freitas Braga
Allison Marcos Leão
da Silva

158

Segundo Homi K. Bhabha, “a cultura como estratégia de sobrevivência é tanto transnacional como tradutória” (2008, p. 241). É necessário recorrer à tradução, e não à negação. De acordo com Santos, “a tradução é o procedimento que permite criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, tanto as disponíveis como as possíveis” (2010, p. 123). Consiste num trabalho tanto de *desconstrução* quanto de *reconstrução*. A desconstrução é a análise dos vestígios da mentalidade colonial que persistem na cultura, enquanto a reconstrução é o ato de revitalizar a herança autóctone que fora interrompida pela empreitada colonialista. Por meio do processo de tradução, é possível “ver o subalterno tanto dentro como fora da relação de subalternidade” (SANTOS, 2010, p. 124). Não se trata de levantar a bandeira da fraternidade lusa (como ocorre na maioria dos textos críticos), nem de negar o seu potencial, mas de conhecer a diferença, de assumi-la como gérmen da construção de uma identidade cultural:

O imaginário lusófono tornou-se definitivamente, o da pluralidade e o da diferença, e é através desta evidência que nos cabe, ou nos cumpre, descobrir a comunidade e a confraternidade inerentes a um espaço cultural fragmentado, cuja unidade utópica, no sentido de partilha em comum, só pode existir pelo conhecimento mais sério e profundo, assumido como tal, dessa pluralidade e dessa diferença. Se queremos dar algum sentido à galáxia lusófona, temos de vivê-la, na medida do possível, como inextricavelmente portuguesa, brasileira, angolana, moçambicana, cabo-verdiana ou são-tomense (LOURENÇO, 1999a, p. 112).

Obviamente não se pode exigir da crítica de meados do século XX posturas pós-modernas, mas e quanto às posturas atuais? É certo que *A Selva* não é uma obra pós-moderna ou contemporânea, porém, como ressaltado por Foucault em *A Arqueologia do Saber*, o próprio sentido de enunciado velho e novo é

questionável, porque todo enunciado é realizado no aqui e agora (FOUCAULT, 2008, p. 96). Sendo assim, o que nos interessa, enquanto críticos, é pensar o que a obra diz hoje. Nesta perspectiva, *A Selva* é contemporânea nossa se nos diz algo, hoje. Uma leitura pós-moderna do romance pode fornecer uma resposta a estes modos de produção de não-existência, assim como as cinco ecologias propostas por Boaventura de Sousa Santos, com a intenção de quebrar o monopólio das monoculturas de saber. Santos propõe o conceito de pós-modernidade de oposição, uma alternativa à pós-modernidade tradicional. Trata-se de uma redefinição do que se considera pós-moderno, sem ocultar a descrição da violência sofrida pelos países colonizados. Rer a pós-modernidade pela perspectiva pós-colonial significa justamente situá-la na pluralidade do mundo. Significa assumir que “todos nós, cada um de nós, é uma rede de sujeitos em que se combinam várias subjectividades [...]. Somos um arquipélago de subjectividades que se combinam diferentemente sob múltiplas circunstâncias pessoais e colectivas” (SANTOS, 1997, p. 107). A pós-modernidade (e o pós-colonialismo) nasce de uma crise, mas também a instaura, promovendo não só a fragmentação do sujeito, como do próprio sentido de cultura, geralmente entendido como um bloco monolítico, ideia desconstruída pela pós-modernidade. Em *Pela Mão de Alice*, Santos alega que “a tarefa é agora a de, a partir dela (da pós-modernidade), reconstruir um arquipélago de racionalidades locais, quer existentes quer potenciais” (1997, p. 110). Em relação ao papel que *A Selva* exerce nos dois lugares de enunciação – Portugal e a Amazônia –, uma leitura pós-moderna permite que se desconstrua a monumentalização onde se encerrou o discurso sobre a obra e o autor, problematizando a posição do sujeito que realizou o discurso sobre as margens e as minorias. Se, n’*A Selva*, podemos desconcertar as noções de civilização e barbárie, lusofonia e violência, colonizador e colonizado, Próspero não terá mais escravos para libertar, e Caliban não mais amaldiçoará por meio da língua aquele que a ensinou.

Ferreira de Castro's: A selva representations of margins and minorities

Abstract: In this paper, we propose to analyze the novel *A Selva*, published in 1930, by the writer Ferreira de Castro. The narrative takes place in the Amazon forest, on a seringal, and at this locus from hell is hell which the protagonist Portuguese, Alberto, undertakes the representation of native Amazonian, dehumanized for the space. From the studies of Homi Bhabha, Edward Said, Boaventura de Sousa Santos, Gianni Vattimo and Eduardo Lourenço, we find that, at the representation that Alberto do for the native, remain residues of colonialist discourse, illustrating the idea of Boaventura de Sousa Santos, that colonialism as a practice still remains even after its announced end, especially when it comes from Portuguese colonialism, whose problem of representation became more evident by the fact that Portugal was, at the same time, the colony and the metropolis. Then, we conclude that there is a crisis of representation not only of the subaltern, as also of the Portuguese, that in the novel *A Selva* is the carrier of speech.

Keywords: Ferreira de Castro. *A Selva*. Margins and Minorities. Colonialism. Amazonia.

Referências

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

CARVALHAL, Tânia Franco. Comparativismo e descolonização literária. In: *Literatura Comparada*. 4. ed. São Paulo: Ática, 2006. p. 81-84.

CASTRO, Ferreira de. *A Selva*. Lisboa: Guimaraes, 1997.

_____. Pequena história de *A Selva*. In: *A Selva*. Lisboa: Gui-

Débora Renata de
Freitas Braga

Allison Marcos Leão
da Silva

160

marães, 1997. p. 15-18.

CIDADE, Hernâni. Uma lição de fraternidade. In: *Revista Colóquio/Letras*. Ensaio, n. 21, Set. 1974, p. 19-20.

CRISTÓVÃO, Fernando. Ferreira de Castro e a literatura brasileira. In: *Revista Colóquio/Letras*. Ensaio, n. 21, Set. 1974, p. 20-22.

_____. Os três círculos da lusofonia. In: *Revista Humanidades*. Lisboa: setembro de 2002.

CUNHA, Euclides da. *À margem da história*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FIGUEIREDO, Huáscar de. Depoimento de um escritor amazonense. In: CASTRO, Ferreira de. *Obras de Ferreira de Castro*. Porto: Lello & Irmão, 1977. p. 547-549. v. 1.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. 7. ed. Trad. de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

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

KRÜGER, Marcos Frederico. Grande Amazônia: veredas. In: RANGEL, Alberto. *Inferno verde*. 5. ed. Manaus: Valer; Governo do estado do Amazonas, 2001. p. 9-21.

LEÃO, Allison. *A Selva: obra em fronteiras*. In: RIOS, Otávio (org.). *O Amazonas deságua no Tejo: ensaios literários*. Manaus: UEA Edições, 2009. p. 62-83.

LOURENÇO, Eduardo. Imagem e Miragem da Lusofonia. In: *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva, 1999a, p. 173-182.

_____. Errância e Busca num Imaginário Lusófono. In: *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva, 1999a, p. 111-119.

_____. O Novo Espaço Lusófono ou os Imaginários Lusófonos. In: *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva, 1999a, p. 183-192.

_____. Cultura e Lusofonia ou os Três Anéis. In: *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva, 1999a, p. 161-172.

_____. A nau de Ícaro ou o fim da emigração. In: *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva, 1999a.

_____. Portugal e o Brasil: ressentimento e delírio. In: *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva, 1999a.

_____. *Mitologia da saudade: seguido de Portugal como destino*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999b.

SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. Trad. de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela Mão de Alice*. O social e o político na transição pós-moderna. São Paulo: Cortez, 1997.

_____. Uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010. p. 93-135.

_____. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. In: *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010. p. 227-276.

TORRES, Alexandre Pinheiro. Uma compreensão do povo por-

tuguês. In: *Revista Colóquio/Letras*. Ensaio n. 21, Set. 1974, p. 17-18.

VATTIMO, Gianni. *A Sociedade Transparente*. Trad. de Hossein Ahooja e Isabel Santos. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.

*A Selva, de
Ferreira de Castro:
Representações
das margens e das
minorias*

163

