

**ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA  
INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO**

**ANTONIO CARLOS TELES DA SILVA**



**O ETHOS CULTURAL AMAZÔNICO EM DALCÍDIO JURANDIR.  
APORTES PARA UMA TEOLOGIA AMAZÔNICA**

**São Leopoldo**

**2010**

**ANTONIO CARLOS TELES DA SILVA**



**O ETHOS CULTURAL AMAZÔNICO EM DALCÍDIO JURANDIR.**

**APORTES PARA UMA TEOLOGIA AMAZÔNICA**

Tese apresentada à Escola Superior de Teologia, junto ao Programa Ecumênico de Pós-graduação em Teologia, como pré-requisito para obtenção do grau de Doutor em Teologia, sob a orientação do Prof. Dr. Rudolf von Sinner. Área de pesquisa: Teologia e História.

**São Leopoldo, RS**

**2010**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S586e Silva, Antonio Carlos Teles da

O ethos cultural amazônico em Dalcídio Jurandir: aportes para uma teologia amazônica / Antonio Carlos Teles da Silva ; orientador Rudolf Von Sinner. – São Leopoldo : EST/PPG, 2010.

299 f. : il.

Tese (doutorado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2010.

1. Jurandir, Dalcídio, 1909-1979. 2. Teologia contextual. 3. Cristianismo e cultura. 4. Teologia – Amazônia. 5. Amazônia – Aspectos sociais. 6. Amazônia – Uso e costumes. I. Sinner, Rudolf Eduard von. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

Dr. Rudolf von Sinner (Orientador).....

Profª Drª Maria Ângela D’Incao.....

Prof. Dr. Wilhelm Wachholz.....

Prof. Dr. Roberto Ervino Swetsch.....

Prof. Dr. Éder da Silveira.....

## **AGRADECIMENTOS**

*Ao Deus de amor e graça, pelo privilégio de poder falar da cultura cabocla ribeirinha, na qual também se revela presente.*

*Prof. Dr. Rudolf von Sinner. Muito mais que um orientador, irmão e amigo nestes últimos 6 anos. Pela amizade, força e incentivo.*

*Prof. Dr. Saulo de Tarso Baptista. Irmão de fé e amigo de sempre, pela idéia inicial de uma tese teológica sobre Dalcídio Jurandir.*

*Minhas irmãs, Ozélia, pelo carinho saudososo, e Odinete pelo apoio inestimável e o notebook, que me foi imprescindível.*

*Prof. Dr. Francisco Cetrulo Neto. Cujo socorro no momento certo tornou possível essa caminhada.*

*Prof. Dr. Roberto Ervino Swetsch. Pelo companheirismo e interesse no desenvolvimento deste trabalho.*

*Profs. Alfano Moreira e Silvana Giacobbo. Pela amizade e participação no momento crucial da impressão.*

*Jornalista Lúcio Flávio Pinto. Cujo amor e luta pela Amazônia tem sido constante fonte de inspiração.*

## ***DEDICATÓRIA***

*Aos meus pais*

*Antonio Teles da Silva (in memoriam) e Carmen Lisboa da Silva  
Caboclos ribeirinhos da Amazônia, cujas lutas não foram vãs.*

*Aos meus filhos*

*Annamaria e Francisco*

*Por quem o amor e a esperança se tornaram luta, persistência e força  
inestimável.*

*Ao meu neto*

*José Dia*

*Meu carocinho de tucumã, alegria e inspiração para as lutas futuras.*

*Ao meu irmão Armando (in memoriam). Cuja memória é saudade e  
também alegria de lutar.*

*A minha Mulher*

*Vanize Mara Rutzen*

*Companheira, amante e amiga em todas as lutas, que partilha comigo  
alegrias e tristezas deste momento único.*

## RESUMO

Este trabalho de pesquisa pretende elaborar uma reflexão teológica sobre a culturalidade cabocla amazônica a partir da obra do escritor marajoara Dalcídio Jurandir. Partimos do pressuposto que, apesar da importância que a região amazônica adquiriu, o conhecimento sobre a região permanece limitado pelas rotulações que lhe foram atribuídas ao longo de sua ocupação. Entendemos esse processo como uma invisibilização histórico-cultural, que na prática, se traduz como invisibilização sócio-política. Dessa forma, esta elaboração centra-se na realidade humana amazônica, mais especificamente na culturalidade ribeirinha cabocla da região da Ilhas do Marajó. A revisibilização dessa culturalidade, dentro das intuições da teologia Latino-Americana, é uma contribuição para as lutas em defesa da região, de seu povo e seu ethos cultural.

Inicialmente a vida e a obra de Dalcídio Jurandir são situadas em seu momento: a primeira metade do século XX, momento em que se consolida na Amazônia o sistema de exploração capitalista, com a conseqüente erosão do ethos cultural caboclo. A perspectiva da pesquisa é definida pelo espelhamento entre duas visões distintas sobre a região: a do escritor Euclides da Cunha e a do poeta paraense João de Jesus Paes Loureiro. Como embasamento teórico, foi feita uma análise sobre as representações construídas em torno da Amazônia no que se refere tanto à situação da região nas últimas quatro décadas quanto recorrendo-se às reflexões contemporâneas sobre a relação entre representações e identidades. O arcabouço hermenêutico recorre aos principais temas da teologia contemporânea Latino-Americana, especialmente a ética a partir das vítimas, tendo como base o trabalho de Enrique Dussel. Também é enfatizada a relação entre teologia e culturalidade a partir da Teologia da Cultura de Paul Tillich.

A reflexão propriamente teológica é elaborada dentro de quatro temas relacionados à culturalidade Amazônica: uma leitura do Marajó a partir dos seus avessos, uma Teologia identitária cabocla, o ecofeminismo amazônico como resistência e uma Teologia das águas amazônicas.

Palavras chaves: Teologia Amazônica, Dalcídio Jurandir, Amazônia, identidade cultural.

## ABSTRACT

This work of research has the purpose of developing a theological reflection about *cabocla* Amazonian culture from the work of a marajoara writer Dalcídio Jurandir. We had started from the presupposition that, in spite of the importance that the Amazon region has acquired, the knowledge about the region (still) remains limited because of the labels that were attributed to it throughout its occupation. We had understood that the process is a historic – cultural invisibility, that in its usage, it is translated as a socio-politic invisibility. In this way, this elaboration is specifically in the riverain *cabocla* culture of the region of the Marajó Islands. The examination of this culture, inside of the intuitions of the Latin American Theology, is a contribution to the fights in defense of the region, of its peoples and its cultural ethos.

At the beginning the life and work of Dalcídio Jurandir are situated in his moment: the first half of the XX century, the moment in which it has consolidated, in Amazon, the capitalist exploration system, with the consequent erosion of cultural ethos of the acculturated Brazilian Indian *Caboclo*. The perspective of the research is definite by the reflection between two distinct visions about the region: the one about the writer Euclides da Cunha and the one of the native of Pará poet, João de Jesus Paes Loureiro. As a theoretical base, it was done an analysis about the constructed representations around Amazon concerning as to the situation of the region in the latest four decades as searching to the contemporary reflection about the relation between representation and identities. The hermeneutic framework makes use of the main themes of the contemporary theology Latin-American, especially the ethics from the victims having like a base, the work of Enrique Dussel. It is also emphasized the relationship between theology and cultural from the Theology of the Culture of Paul Tillich. The reflection properly theological, is developed inside of four themes, related to the Amazon cultural: a reading of Marajó from its opposites, a *cabocla* identity Theology, the Amazon ecofeminism as a resistance and a Theology of the Amazon Waters.

Key words: Amazon Theology, Dalcídio Jurandir, Amazon, cultural identity.





CAPÍTULO IV. POR UMA TEOLOGIA AMAZÔNICA	176
1. Uma leitura teológica do Marajó pelos seus avessos	178
a. O olhar dos excluídos	178
b. A memória do vencidos. A história a contrapelo	183
c. Os avessos do Marajó de Dalcídio Jurandir	187
d. O sofrimento amazônico	196
e. A religião dos deserdados	204
2. Uma Teologia identitária cabocla	213
a. A memória marajoara em Dalcídio Jurandir	214
b. A construção histórica da identidade cabocla	220
c. A questão da identidade do caboclo ribeirinho amazônico	233
d. A questão identitária em Dalcídio Jurandir	235
e. Uma teologia identitária cabocla	240
3. Ecofeminismo amazônico: a resistência do feminino	245
a. A resistência do feminino	246
b. A Divindade no feminino	259
4. Uma Teologia das águas amazônicas	263
a. Chove. Escrever é encharcar-se	264
b. Ser humano e natureza	266
c. Água, memória e identidade cabocla	271
d. Teologia das águas e a ciência auto-poiética	284
CONCLUSÃO	295
ANEXOS	

## INTRODUÇÃO

Torna-se necessário fazer algumas considerações preliminares que balizam a abordagem e a compreensão da proposta da tese. A primeira delas diz respeito à delimitação de sentido quando nos referimos à Amazônia. A que Amazônia nos referimos? A Amazônia não é única e monolítica. Pode-se falar em inúmeras Amazônias sob inúmeros aspectos e diferentes pontos de vista. Algumas considerações feitas, especialmente quando tratamos das representações construídas sobre a região, podem ser tomadas em relação à Amazônia como um todo. Porém ressaltamos o afinamento necessário quando adentramos especificamente no cerne da pesquisa, ou seja, a culturalidade amazônica expressa nos romances de Dalcídio Jurandir.

Neste caso, podemos designar uma Amazônia Marajoara, ou seja, a Amazônia que se insere no universo cultural e geográfico da chamada Região das Ilhas, no litoral do estado do Pará, destacada de todo o litoral brasileiro por ser a foz do Amazonas, o maior rio em volume de água do planeta. Por si só essa feição física já caracteriza uma peculiaridade única, tanto no que se refere a modos de vida quanto às relações culturais dentro desse que caracterizamos como mundo das águas. Porém, mesmo guardando distinções e peculiaridades próprias, a Amazônia Marajoara também guarda muitos aspectos em comum com as demais áreas da região amazônica, como por exemplo, com as regiões próximas a Manaus ou Santarém, ou ainda com a Amazônia ribeirinha no Acre, onde esteve Euclides da Cunha. (ver cap. II.1)

Definimos como objetivo desta tese ensaiar uma elaboração teológica sobre o Ethos cultural amazônico a partir da obra de Dalcídio Jurandir, o que implica necessariamente num trabalho de intenso diálogo interdisciplinar entre a história da região, a antropologia das populações caboclas, e como estes aspectos estão retratados na literatura dalcidiana, para disso elaborar uma reflexão teológica que seja pertinente à importância da região amazônica no atual cenário nacional e internacional. Portanto, isso significa inserir a região no mapa da reflexão teológica, não pela via do preservacionismo ecológico pura e simplesmente, tão em voga, mas pela via de sua culturalidade. Assim, definimos como foco central o ser humano amazônico, o amazônida, caboclo das ilhas e beiras de rio, pois “a Amazônia não é só floresta e natureza, mas também encerra um mundo humano de imensa complexidade antropológica, tais como evidenciam as peculiaridades culturais das populações mestiças neobrasileiras”.<sup>1</sup>

É importante, portanto, refletirmos sobre o papel da obra literária na compreensão de um dado momento histórico, no caso, da Amazônia e particularmente do Pará nas primeiras décadas do século XX. Como desdobramento dessa visão do contexto, o papel da literatura como um modo privilegiado de percepção das subjetividades dos seres humanos que vivem esse momento. Importa-nos, de forma particular, essa relação entre a realidade sócio-histórica e o mundo das subjetividades e até que ponto ambas se determinam mutuamente.

Mauro Viana Barreto nos chama a atenção para o fato que a literatura não é uma cópia exata da realidade, mas pode oferecer importantes registros de aspectos sociais, históricos e antropológicos de um período.

...mesmo não sendo história, sociologia e nem antropologia, a literatura pode nos revelar aspectos da realidade sociocultural e histórica através de imagens ficcionais que os autores em determinada época nos legaram de seu tempo e de sua sociedade. Até porque não existe escritor desenraizado de seu contexto histórico e social.<sup>2</sup>

Na mesma linha, Maria Ângela D’Incao reconhece a importância do debate sobre as conexões entre a criação estética e a realidade sócio-histórica:

<sup>1</sup> BARRETO, Mauro V. **O Romance da Vida Amazônica**: uma leitura socioantropológica da obra de Inglês de Souza. Presidente Venceslau, SP: Letras à Margem, 2003, p. 79.

<sup>2</sup> BARRETO, 2003, p. 17.

É inegável que existe uma forte conexão entre as expressões estéticas de uma sociedade e a realidade de seu tempo na medida em que toda obra de arte é uma criação social, isto é, produto de uma conjuntura histórica específica e, nesse sentido, não pode deixar de refletir a realidade do meio em que foi plasmada, ficando para um terreno secundário a questão da intencionalidade ou não do autor em reproduzir o meio social.<sup>3</sup>

Tal diálogo entre a literatura e a realidade, em Dalcídio Jurandir adquire o caráter de drama humano e de denúncia. A partir disso a teologia pretende ser um passo além: partir do diálogo inarredável com a realidade e apoiar-se na história, na antropologia e na sociologia, para mergulhar nas subjetividades humanas e ver nos modos de vida e na culturalidade cabocla percepções de transcendentalidade e expressões de crenças na sobrenaturalidade da vida. A religiosidade é um dado inerente da culturalidade cabocla e qualquer abordagem, seja literária ou teológica, há de levá-la em conta. Neste sentido, a obra literária, e particularmente a obra dalcidiana, representa um acervo inestimável e um modo de acesso privilegiado. Mesmo levando-se em conta sua natureza ficcional, é inegável abastecer-se da rememoração e dessa forma estabelece um intenso e duplo diálogo: por um lado refletindo a realidade do dia a dia dos caboclos, e por outro penetrando nas suas questões de fé e sobrenaturalidade, seu sofrimento íntimo, sua solidão, sua busca por razões e ultimidade, em suma, suas questões de alma.

Neste trabalho serão utilizados diretamente os três primeiros romances, *Chove nos Campos de Cachoeira, Marajó e Três Casas e um Rio*. Nestas obras iniciais estão contidos sobejamente os elementos relacionados à culturalidade e à subjetividade das populações caboclas do Marajó, matéria prima para nossa reflexão teológica. Os modos de vida, os costumes, a luta pela sobrevivência, as diferenciações de classe, enfim, as condições de vida estão vivamente retratados. Da mesma forma a subjetividade expressa na intensa religiosidade, com seus rituais, as crenças, o místico e o fantasioso das lendas amazônicas.

*Chove nos Campos de Cachoeira* é o romance introdutório e embrião de todo o ciclo. Narrado a partir da perspectiva do menino Alfredo em seus conflitos e questionamentos de

---

<sup>3</sup> Apud BARRETO, 2003, p. 16.

seu pequeno mundo na vila de Cachoeira do Ararí. Eutanázio, seu irmão mais velho doente e depressivo, é um personagem central e herói agônico que encerra seu percurso cedendo lugar a Alfredo que inicia o seu. O universo caboclo é apresentado através de linguagem profundamente elaborada, em discursos íntimos que revelam sentimentos e dramas existenciais.

*Marajó*, o segundo romance, pode ser considerado um *zoom* dentro do ciclo. É o único em que some de cena o menino Alfredo, e em seu lugar surge o herdeiro Missunga, premido entre a herança opressora do pai, grande proprietário de terras, e o desejo ingênuo de recomeçar de forma diferente. Descreve as desigualdades entre os deserdados e a elite agrária do Marajó, ao mesmo tempo em que traça um quadro da religiosidade popular nativa, como resistência à opressão. Também descreve poeticamente a natureza marajoara, mas afasta-se do domínio naturalista da década de 1930.

Em *Três Casas e um Rio*, retorna o menino Alfredo que começa a adolecer e a se individualizar. Descreve a decadência do império fundiário de Marinatambalo<sup>4</sup>, trazendo à cena as lembranças da solteirona Lucíola, cuja fixação em assumir a maternidade do menino é reveladora da falta de perspectiva para as mulheres do Marajó. Surge também a figura de Edmundo Menezes, herdeiro do império falido, educado na Inglaterra, que tenta reerguer a fazenda. Propõe casamento à Lucíola, mas frustra-se nos dois intentos. Vêm à tona a violência e os crimes do passado, praticados pelos fazendeiros para consolidarem seus domínios.

É necessário também precisarmos a utilização das referências especificamente em relação ao uso de textos dos romances. Optamos por não utilizar a notas de rodapé, mas identificar as citações entre parênteses (...), utilizando abreviaturas para cada obra, evitando repetir os títulos por inteiro. Assim, os três romances utilizados serão referidos da seguinte

---

<sup>4</sup> Nome indígena original da Ilha do Marajó.

maneira: *Chove nos Campos de Cachoeira* (*Chove*, p.), *Três Casas e um Rio* (*Três Casas*, p.) e *Marajó* (*Marajó*, p.).

Inicialmente situamos o escritor dentro de seu tempo e espaço. O contexto sócio cultural da Amazônia Marajoara é introduzido através da narrativa atual de uma das viagens de pesquisa. Caminhar nos passos de Dalcídio significou lançar um olhar na atualidade discernindo as preocupações e angústia do escritor, refletidas na Amazônia marajoara de hoje. Nesta parte do trabalho optamos por ser mais narrativos que analíticos. Somente após essa caminhada buscamos a identificação do ser humano Dalcídio em seus dilemas e lutas pessoais. Destacamos aqui a relação indissociável entre o autor e sua obra. Através da memória, o escritor mostra-se inteiro em sua ficção narrativa.

Como aproximação teórica, buscamos inicialmente definir uma perspectiva: o espelhamento entre as visões de Euclides da Cunha e João de Jesus Paes Loureiro em relação à Amazônia tem o sentido de identificar condicionamentos e conseqüências que as visões condicionadas sobre a Amazônia representaram nas políticas oficiais impostas sobre a região. Também procuramos nos apropriar das discussões contemporâneas em torno da construção de identidades, o papel das representações, os processos de estigmatização identitária, etc, relacionando esses conteúdos às preocupações éticas levantadas pela Teologia. Neste sentido procuramos demonstrar convergências entre as atuais reflexões das ciências humanas e as preocupações teológicas, particularmente da teologia latino-americana.

Do ponto de vista hermenêutico, a reflexão se situa no horizonte da Teologia Latino-Americana, como um desdobramento da Teologia da Libertação, em sua opção preferencial pelos deserdados da terra, identificando o ser humano amazônico marajoara, o amazônida do Marajó como o outro, negado em sua alteridade, espoliado historicamente pelos sistemas de exploração, cuja culturalidade tradicional se encontra em plena erosão. A reflexão propriamente teológica sobre esses elementos é empreendida a partir do conceito e da

constatação do processo de invisibilização histórica, social e cultural das populações caboclas da Amazônica, que na prática significa também invisibilização sócio-política.

Na elaboração do referencial hermenêutico teológico, optamos por uma abordagem panorâmica ao invés de abordar com maior profundidade apenas um referencial. Isso deve ser levado em conta ante a proposta da tese de ser um estudo introdutório em relação a uma Teologia Amazônica, e neste sentido, cada tema levantado aponta para possibilidades de pesquisa e aprofundamento posterior.

Assim elencamos seis temáticas teológicas como apoio para a reflexão: a honradez com o real, como uma necessidade premente de se olhar a Amazônia tal como ela é, em contraposição às construções artificiais sobre a região. Uma Ética Libertadora pensada a partir das vítimas e seu sofrimento, incluindo o processo de construção histórica dos sistemas éticos e as filosofias da libertação latino-americanas.

A utilização da Teologia da Cultura de Paul Tillich necessita ser explicitada. Sua grande recepção na América Latina continua ampliando as possibilidades de diálogo com inúmeros aspectos da culturalidade, incluindo a elaboração de uma teologia a partir das culturas historicamente marginalizadas. Parece-nos pertinente pensar na Teologia da Cultura como chave de compreensão da manifestação do Sagrado, livre das restrições históricas impostas pelas religiões colonialistas, tanto do catolicismo ibérico, quanto do protestantismo, que restringem a manifestação do Sagrado ao seu domínio institucional. Assim, abre-se a perspectiva de percepção do Sagrado manifestando-se fora dos espaços tradicionalmente considerados sagrados. A cultura como forma da religião e a religião como essência da cultura, permite-nos identificar o Sagrado presente nas culturalidades invisibilizadas, como na culturalidade amazônica. Da mesma forma, por seu caráter profundamente reflexivo sobre as razões humanas, identificamos na obra de Dalcídio Jurandir o caráter de ultimidade, aspecto marcante na obra tillichiana.



As relações entre teologia e literatura também se mostram como referência obrigatória. Trata-se de um campo sub-explorado, que apresenta possibilidades inovadoras de reflexão. Como forma de acesso privilegiado às subjetividades, a literatura reflete tanto as condições concretas históricas e sociais, como penetra nas subjetividades e anseios humanos. Compreendemos o trabalho literário também como uma maneira de transcender sobre a realidade.

Da mesma forma, a abordagem holística empreendida por Leonardo Boff se torna uma referência imprescindível para a leitura teológica de Dalcídio Jurandir. Além da clara opção explícita pelos deserdados, a teologia holística enfatiza a relação íntima com a natureza, na busca da reconstrução de uma cultura de intimidade e convivência harmoniosa com a criação. A integração entre as percepções da nova ciência e as intuições fundamentais da Teologia da Libertação, como a opção preferencial pelos oprimidos e invisibilizados, tem grande peso e pertinência nesta reflexão.

Concluindo, buscamos sinais de esperança para a Amazônia, com auxílio de Jürgen Moltmann, que se conta entre os precursores da Teologia da Libertação Latino-Americana. Nossa releitura pretende superar o pessimismo que as ameaças e o atual estágio de agressão à região sugerem. Encontramos em Moltmann a elaboração adequada para suscitar também esperança e nesse intento encontra-se com Dalcídio Jurandir, em sua persistente luta e esperança na construção de uma nova humanidade. (ver cap. I.2.e, carta da prisão a Guiomarina, p. 40)

É a partir desse referencial que empreendemos uma leitura analítica dos três primeiros romances referidos a partir de alguns pressupostos conjunturais e teológicos, num trabalho de garimpagem de elementos que constituem o Ethos cultural amazônico, tanto referentes a condições materiais, quanto modos de vida e sobrevivência, buscando identificar as peculiaridades dessa culturalidade. Num passo seguinte buscamos as expressões de

subjetividade na cosmovisão cabocla, na religiosidade popular sincrética e nas expressões místicas relacionadas às entidades encantadas da natureza.

Dessa forma, tendo como fonte os romances de Dalcídio Jurandir, refletimos dentro de quatro eixos temáticos, cujos elementos se encontram explícitos na obra: uma leitura teológica do Marajó a partir dos seus avessos, uma teologia identitária cabocla, o ecofeminismo amazônico como resistência e uma teologia das águas amazônicas. Obviamente não temos a pretensão de esgotar as possibilidades de reflexão teológica sobre a obra de Dalcídio Jurandir, visto que inúmeras outras temáticas facilmente vêm à tona, como o problema da terra, o êxodo rural, os modos de sobrevivência, a vida comunitária, e mesmo a questão da ecologia.

Utilizamos nesta pesquisa outros trabalhos sobre Dalcídio Jurandir, que ainda são pouco numerosos e a maioria restrito a questões de literatura e culturalidade amazônica. Mesmo reconhecendo o crescente interesse e ampliação das possibilidades de pesquisa, esta nos parece ser até o momento a única abordagem teológica da obra dalcidiana.

## CAPÍTULO I

### O CHÃO DE DALCÍDIO JURANDIR

## 1. NOS CAMINHOS DE DALCÍDIO JURANDIR

*Mas os sinos não tocavam. Talvez estivessem tocando, mas não podia ouvir por causa do misterioso rumor que há sempre em nós quando partimos. (Três Casas, p. 384)*

*Contra o mau tempo, contra o medo, estava no menino o orgulho de chegar a Belém e por isso lutava. (Três Casas, p.386)*

*Ali na baía do Marajó, Cristo não aparecia (Três Casas, p. 387)*

*O barco se arrastava como numa solidão. Até que a uma volta do rio, se pudesse ver, lá no fundo, qualquer coisa espessa e parda, logo o desenho da caixa d'água, torres, chaminés de gaiolas, a primeira bóia do canal, as alvarengas. Como Alfredo invejava os passageiros daquele navio que tão velozmente se aproximava do porto. Por que estava tão inquieto e confusas recordações lhe assaltavam o coração? Talvez fosse o peso da alegria e do orgulho de chegar, tão bom que lhe doía. Prometera manter-se calmo, achando que era a coisa mais natural do mundo chegar a Belém, não passar nunca por matuto, fazendo crer, isto sim, que era habituado à cidade. Feliz, cheio de temores, doendo-lhe o desejo de chegar logo e ao mesmo de retardar a chegada, assobiava não para chamar o vento, como faziam os tripulantes, mas para enxotá-lo. (Três Casas, p.395-396)<sup>5</sup>*

As pessoas foram chegando aos poucos e se acomodando ao fundo da embarcação.

Um enorme barco de madeira chamado “Luiz Guilherme”, com dois pisos, típico da região amazônica, usual no transporte diário de cargas e passageiros. O calor causticante do início de tarde era aliviado pela brisa constante da baía do Guajará. Ao todo éramos cerca de vinte pessoas, entre pesquisadores da obra de Dalcídio Jurandir, artistas paraenses, representantes do governo do Estado e jornalistas. Nossa intenção era seguir os caminhos trilhados por Dalcídio Jurandir, partindo do vilarejo onde nasceu, Ponta de Pedras, de lá até onde passou sua infância e início da adolescência, Cachoeira do Ararí, e finalmente sua mudança para Belém. A viagem foi patrocinada pelo governo do Estado, como parte das comemorações pelo centenário de nascimento do escritor e envolvia além da comitiva saída de Belém, grupos locais de artistas e professores envolvidos na preservação da memória do filho mais ilustre da Ilha do Marajó.

---

<sup>5</sup> JURANDIR, Dalcídio. **Três Casas e um Rio**. 3. ed. Belém: Sejupe, 1994.

Já acomodados ao fundo do barco, Margarida e José Roberto, filhos de Dalcídio, que pela primeira vez iriam à Cachoeira do Ararí, conhecer o principal cenário da obra do pai: as três casas, o rio e os campos de Cachoeira. Sobre todos nós e sobre tudo, uma enorme expectativa para muito além dos interesses acadêmicos. Dalcídio já se tornou bem mais do que objeto de pesquisa, seus escritos representam a própria alma humana do Marajó. Minha expectativa pessoal, pisar o chão de Dalcídio, respirar o ar do Marajó, inspirador mais primário dos romances e ir bem além da análise descritiva. Tínhamos, por certo, diferentes expectativas, mas em todos se tornava a cada momento mais evidente o componente emocional. Nessa expectativa iniciamos a travessia das duas grandes baías: do Guajará, em frente a Belém, e da baía do Marajó, com o barco jogando fortemente ao sabor de grandes ondas de água doce. Após cerca de duas horas de viagem, começava a se delinear no horizonte uma tênue faixa de terra acinzentada das terras do Marajó.

Mais duas horas e passávamos ao largo de um farolete inclinado e adentrávamos por uma larga boca de rio. Em poucos minutos avistamos, numa ilhota minúscula, a placa de saudação, de boas vindas à Ponta de Pedras, enquanto a cidade se descortinava por detrás das árvores da ilhota. Apesar de ser dia 9 de janeiro, dia de nascimento de Dalcídio, nenhuma manifestação aguardava a comitiva, e desembarcamos discretamente no trapiche. Hospedamos num hotel simples, à beira do rio, de onde se podia contemplar a água correndo tranqüila, junto ao qual os barcos ancoravam. Nas horas de maré cheia a água invadia por baixo do assoalho de madeira a ponto de dificultar a entrada no hotel, peculiaridades de um mundo dominado pela presença das águas, no qual o ritmo da vida é determinado pelas marés.

Em Ponta de Pedras nasceu Dalcídio Jurandir em 1909. Tentamos localizar o local onde passou seus primeiros dias, mas nenhuma informação precisa nos indicou qualquer certeza. A comitiva local do centenário, composta por professores e autoridades locais, organizou eventos comemorativos, constando de inaugurações de escolas e exposições, show

com artistas locais e passeios a lugares pitorescos. Alguns pesquisadores apresentaram resultados de investigações sobre Dalcídio, como os seus envolvimento políticos ideológicos, sua vida de estudante em Belém, etc. Um punhado de novas informações e novas abordagens, trazendo à tona novas facetas de um homem simples, mas de uma genialidade e sensibilidade ao outro cada vez mais eloqüentes.

Na primeira noite em Ponta de Pedras, após as programações oficiais, um grupo permaneceu sentado ao redor de uma mesa no alpendre do hotel, com a água batendo suavemente abaixo. Já havia muitas cervejas sobre a mesa e a conversa corria solta. Juntei-me ao grupo e me integrei à conversa. A situação do Marajó, a ação do governo e das prefeituras da ilha eram os assuntos. Era um grupo de pessoas inteligentes e bem informadas e alguns não pertenciam ao grupo da comitiva. Sentado à minha frente, José Roberto Pereira, o filho do escritor. Já havíamos conversado um pouco antes da partida do barco em Belém, mas ali naquele momento nasceu uma oportunidade rara de uma aproximação maior. Apreciador de boa cerveja, à medida que bebia se tornava mais aberto a desabafos e a partilhar vivências com o pai. E passei a fazer perguntas justamente nessa direção. Ninguém melhor do que o filho para falar do ser humano Dalcídio, um dos aspectos que mais me despertam interesse. Logo ele percebeu minhas intenções e me sorriu afirmando que eu estava querendo explorá-lo. E passou a narrar episódios pessoais, de uma relação muito próxima com o pai, de um convívio de admiração, mas que por certo também teve suas tensões.

Como era a atitude do materialista dialético Dalcídio em relação à religião? José Roberto sorriu dizendo que o tema era fonte de piadas e gozações sobre o pai. E contou um caso de rara beleza humana: Um dia, estavam juntos em frente de casa, no Rio de Janeiro, quando passou por eles uma senhora amiga e saudou Dalcídio com “Deus lhe abençoe seu Dalcídio!”. De imediato Dalcídio também respondeu: “Deus lhe abençoe também!”. José Roberto, ouvindo aquilo não se conteve e esbravejou em tom de gozação contra o pai: “Mas

você não é um ateu materialista? Como é que você diz ‘Deus lhe abençoe’ pra esta senhora?’. Dalcídio olhou sereno pra o filho e respondeu: “meu filho, esta senhora me desejou o bem, a seu modo. Eu também devo desejar o bem a ela, não importa de que modo isso seja dito...” Meu interesse de elaborar uma Teologia Amazônica a partir da culturalidade, sob a visão de seu maior intérprete, teve aqui um enriquecimento marcante. Salta aos olhos a resposta à pergunta óbvia de qualquer crítico: onde está Deus na obra de Dalcídio? A obra no escritor não está desconectada de sua vida. Dalcídio transcende a seu modo, tocando o Divino, muitas vezes com nomes outros que os convencionais. O divino, mesmo com outros nomes, não se encontra somente em sua obra. Também está explícito em sua paixão por sua terra, por suas águas e por seu povo.

Continuando a conversa, José Roberto testemunhou do enorme respeito que o pai dispensava à religiosidade. Durante a Páscoa, na sexta feira da paixão, as crianças eram terminantemente proibidas de fazer barulho, em respeito à religiosidade das outras pessoas, especialmente vizinhos. Em todas as suas lutas e convicções ideológicas, estão ausente das atitudes do homem Dalcídio o dogmatismo e a intransigência. Apesar de arredio aos intensos convívios sociais, próprios de ser círculo de amizades, intelectuais e artistas do Rio de Janeiro, ressalta um temperamento afável, tolerante e acima de tudo profundamente aberto ao ser humano. Deduzo com facilidade que seu interesse pelo ser humano, sua subjetividade, em todos os seus dramas e sofrimentos, explícito em suas obras, constitui extensão desta sua vivência.

Com Dalcídio ainda criança, a família mudou-se para a vila de Cachoeira do Arará, no interior da ilha. Talvez essa seja a razão de praticamente inexistir ligações de parentesco em Ponta de Pedras. Por outro lado, tentando ligar minha própria história à história de Dalcídio, busquei informações sobre parentes que tivessem informações sobre um outro menino que saiu de Ponta de Pedras por volta de 1940, meu pai. Encontrei nos memoriais da cidade um

tio ilustre, compositor do hino oficial da cidade. Essas ligações familiares distantes no tempo me abriram portas e possibilidades de investigação. Mas assim como sobre meu pai, as lembranças pessoais sobre Dalcídio praticamente não existem. De meu pai somente uma fotografia antiga, ainda muito jovem, conseguida com parentes distantes.

A memória de Dalcídio está sendo paulatinamente reconstruída em Ponta de Pedras. Foi inaugurada uma escola com seu nome e as novas gerações são educadas a reverenciar sua obra e o cenário que as inspirou. Jovens, adultos e crianças têm acesso à sua obra através de professores formados principalmente na UFPA. Grupos de teatro locais encenam peças cujos temas expressam a cultura local marajoara, descrita em profundidade por Dalcídio. Fica evidente o trabalho de reconstrução e reencontro com uma identidade cabocla perdida. Caminho necessário na redescoberta da condição cabocla e na recuperação da auto-estima. Trabalho árduo, que no momento enfrenta, além das dificuldades óbvias de falta de acesso aos meios de informação, também a própria falta de empenho dos poderes municipais.

No dia 12, uma segunda-feira, ainda madrugada escura, embarcamos todos num barco pequeno e precário para iniciarmos a mais inusitada das etapas: a viagem Ponta de Pedras até Cachoeira do Ararí, o caminho das águas provavelmente feito inúmeras vezes por Dalcídio. Rio descrito e decantado inúmeras vezes nos romances, com seu papel central no cotidiano e nos destinos do povo do Marajó, com suas cheias invadindo as ruas das cidades, transformando os campos em mar, permitindo ao menino Alfredo pescar pelo buraco do assoalho de casa. Pessoalmente, me remeti à memória das histórias contadas por meu pai, que narrava a mesma viagem feita a remos, durante mais de um dia inteiro, comendo farinha com peixe assado. Tínhamos hora certa para sair do porto para contarmos com a maré a nosso favor. Cerca de trinta pessoas se apertaram nos bancos de madeira no interior do barco. A insegurança da embarcação saltava aos olhos, na precariedade dos equipamentos e no desconforto. A previsão de duração da viagem era de 7 horas. Diante da possibilidade de



passar sete horas dentro de um caixote flutuante decidi de imediato tomar uma atitude. Pedindo licença entre o aperto das pessoas, fui até a proa e me alcei para a cobertura do barco. Decidi fazer toda a viagem sobre o barco, apesar de ainda estar escuro e do leve chuvisco que caía, me armando da câmera fotográfica para flagrar as melhores paisagens do rio Ararí.

Em poucos minutos fui plenamente recompensado pelo alvorecer. O sol começou a nascer radiante atrás de nós enquanto eu buscava as melhores imagens à medida que o barco serpenteava lentamente pelas curvas do rio. O indescritível alvorecer da floresta se apresentava em toda sua exuberância. Passávamos junto às margens, alternando de um lado ao outro, buscando caminhos mais curtos. Os ruídos vindos de dentro da mata despertando em sons de milhares de animais e pássaros em seus mais diferentes cantos. O barulho do motor do barco também produz um efeito impressionante que chamava a atenção de alguns à bordo. Era como se o barulho viesse de dentro da mata, um eco ressoando em meio à densidade vegetal da floresta. Enormes garças voavam rasantes sobre a água e outras tantas na espreita buscando peixes pequenos. A dimensão da amplitude da natureza no Marajó supera todas as expectativas e descrições. É fácil cair no fascínio descritivista ante a ilusão de tratar-se de um paraíso ainda virgem e intocado pelo progresso da civilização. Mas o brilho único das águas refletindo em mil tons os primeiros raios de sol é um espetáculo único, de rara beleza e que cativa o mais habituado viajante.

Aos poucos outros companheiros de viagem também decidiram subir à cobertura do barco. E acenávamos alegres para outros barcos que cruzavam em direção contrária. O movimento de pessoas numa e noutra direção contradiz a impressão inicial de que há um vazio populacional no Marajó. A floresta tem muito movimento e muita vida, tanto de animais quanto de pessoas. Esse interesse pelo humano cultural direcionava meu olhar a cada barco que cruzávamos. O estilo de vida, a maneira de ver a realidade ao redor e o mundo, uma cultura originária passando por rápidas transformações e ressignificações e disso buscar o

significado de Dalcídio Jurandir, como alguém que percebeu e compreendeu a vida no Marajó, e muito mais que isso, compreendeu esse universo humano único numa poesia inusitada e absolutamente fascinante.

*Rio Ararí, corre ligeiro o mururé,  
Guarda segredos...tucunaré...  
Guarde segredos...tucunaré...  
Tenho a certeza que a volta do laço,  
Segura firme mas não prende a fala,  
Deixando marcas pelo corpo inteiro,  
O meu destino é morrer aqui.  
Tucunaré<sup>6</sup>*

O Rio Ararí é por certo muito mais que um grande curso d'água adentrando pela ilha do Marajó. Do rio as populações retiram seu sustento diário em peixes. Suas cheias periódicas fertilizam o solo dos campos e tornam os lagos que se formam abundantes criadouros de peixes de inúmeras espécies. Também as águas grandes dividem a vida em dois períodos distintos, forçando as mudanças sazonais de habitação e cultivo. O modo de vida se altera radicalmente a cada estação. O apagamento dos vestígios materiais dos períodos anteriores produz a necessidade de alguma forma de preservação, o que se traduz numa cultura festiva, na qual festas populares e folguedos exercem a função de preservação da memória, sem as quais a memória identitária seria completamente perdida.

Esse poder de interferência no cotidiano das populações fez do Ararí um rio de significado mítico. Toda uma cultura cabocla, envolvendo lendas e mitos, histórias de visagens e cobras grandes está intrinsecamente associada às suas águas. Poetas caboclos o decantam em suas poesias e canções. Navegar pelo Ararí tem essa conotação simbólica de cruzar um universo único, de domínio absoluto das águas. Nessa consciência eu tentava perceber a reverências dos caboclos em suas embarcações, obedecendo ritualmente o ritmo veloz da correnteza. Dalcídio Jurandir também assim procedeu. Reverenciou a soberania do

---

<sup>6</sup> Música de autoria do compositor Ronaldo Silva

Ararí, sua interferência decisiva no cotidiano e nos modos de vida dos caboclos, mas principalmente, seu entrelaçamento existencial com os dramas humanos mais profundos. O ritmo das águas espelha angústias, sonhos, desejos, expectativas e decepções de uma das populações invisibilizadas da América. Nisso consiste, em grande medida, o profundo significado da obra dalcidiana, que traz à lume o ser humano amazônico, pobre, desconhecido, alijado das decisões sobre sua terra e sobre seu próprio destino, restando ao final somente o desabar, decair, prostrar-se em desesperança. Nisso reside seu sonho revolucionário, seu ativismo ideológico comunista.

Depois de sete horas, o sol à pino tornava a viagem extenuante. Há muito, os que estavam sobre o barco já haviam deitado sobre a cobertura, que com o sol, tornou-se uma chapa quente, nos queimando os pés. O rio ficava cada momento mais estreito e a correnteza mais forte e veloz. A todo instante perguntávamos ao piloto quanto tempo ainda restava de viagem, com a resposta lacônica de que já estava perto, que ficava logo depois do próximo estirão. Os que ficaram dentro do barco demonstravam cansaço chagando aos limites, reclamando insistentemente das condições do barco e do desconforto da viagem. E finalmente avistamos antenas de rádio ao final de um estirão. E logo passamos em frente ao matadouro à nossa direita. Mais uma curva à esquerda e a cidade nos apareceu com sua rua principal, seu trapiche, o arraial da festa que se iniciava. Tínhamos a bordo fogos de artifício e logo anunciamos nossa chegada, chamando atenção de quem se movimentava na praça. Ao passarmos junto à margem direita, repleta de casas simples, tive a inusitada surpresa de ver a casa de madeira com a placa comemorativa do centenário de Dalcídio Jurandir, ostentando também uma faixa com algumas palavras do próprio escritor, sobre o desejo de ali ser enterrado, junto à árvore de folha miúda, desejo jamais realizado.

Toda a frente da cidade é uma faixa de terra alagável durante as cheias. O trapiche se alonga desde a rua principal e se pronuncia sobre o rio. Pontas de campos já se avistam vindo

até a beira. O movimento de pessoas, animais e barcos era bastante intenso naquele meio de dia, com sol forte e calor ofegante. E também fomos saudados por rojões e fogos de artifício, com as pessoas se apinhando no trapiche para saudar a comitiva dalcidiana. Sobre o trapiche, com rojões a mão, professor Lino Pereira, um negro corpulento, filho de José Ramos Pereira, respectivamente sobrinho e irmão legítimos de Dalcídio Jurandir Ramos Pereira, ou simplesmente Dalcídio Jurandir. Em Cachoeira as memórias de Dalcídio estão muito mais vivas do que em qualquer outro lugar.

Além de Dalcídio Jurandir, Cachoeira reverencia a memória mais recente do Padre Giovanni Gallo (1927-2003), um jesuíta que adotou o Marajó como missão e lar. Gallo inseriu-se profundamente no cotidiano e no modo de vida das populações do Marajó. Intelectual inquieto, passou a realizar pesquisas sobre a história, a arqueologia e a cultura marajoara, com particular interesse pelas cerâmicas, passando a coletar fotos, peças arqueológicas e objetos do cotidiano do Marajó. Em 1972, criou o Museu do Marajó na cidade de Santa Cruz do Ararí. Em 1984 transferiu o museu para Cachoeira do Ararí. O Museu é uma impressionante mostra da genialidade inventiva de Gallo. Contendo peças de rara antiguidade, invertendo a lógica natural da relação entre os objetos e o público. As pessoas são convidadas e interagir, tocando nos objetos e interagindo através de engenhocas informativas inventadas pelo próprio Gallo. Sua dedicação à pesquisa custou-lhe conflitos com seus superiores eclesiásticos, levando-o a abrir mão do sacerdócio e dedicar-se de forma incansável e sistemática à continuação das pesquisas. Publicou três livros *Marajó: a ditadura das águas* (1997), *Motivos ornamentais da cerâmica marajoara* (1996) e *O homem que implodiu* (1996). Em textos de 1973, Dalcídio Jurandir faz freqüentes referências de admiração ao trabalho do padre:

O padre italiano me lembra o que escrevi em “Marajó” em torno do Genipapo. A coisa se agravou e o padre não mede cautela. Esse rosto amazônico é o que perdura na vila e povoados, pobreza das mais pungentes. [...] O padre Giovanni Galo é corajoso, sim, tocando em feridas velhas de Marajó, na área do Genipapo e Santa

Cruz do Ararí. Feridas que sangram em meu romance “Marajó”, cuja segunda edição pretendo organizar.<sup>7</sup>

O mesmo programa de eventos realizado em Ponta de Pedras foi repetido em Cachoeira do Ararí. Inauguração de exposição sobre Dalcídio, shows e jantares. Porém, um dos momentos mais significativos da viagem foi o arrastão cultural promovido pelo grupo de cultura local. Crianças e adolescente que participam de um programa de formação musical puxaram um arrastão pela cidade, ao som de tambores e instrumentos de sopro em ritmos regionais, toadas do Boi Pavulagem.<sup>8</sup> Muitas crianças vestindo fantasias e portando alegorias de boi, faziam incansáveis evoluções. O arrastão saiu do Museu do Marajó e percorreu as ruas principais em direção à casa onde Dalcídio Jurandir viveu sua infância e parte da adolescência. Pelo caminho outras tantas centenas de pessoas se juntaram ao cordão. A frente do cortejo, nossa comitiva trazendo à mão livros de Dalcídio. Tive o privilégio de portar *Belém do Grão Pará*, quinto romance, publicado em 1960 pela Editora Vechi.

Durante o trajeto, fomos sendo guiados pelos pontos referidos nas obras: o caminho percorrido por Eutanázio, as três casas e um rio, a Rua das Palhas. Chegamos à casa de Dalcídio com uma multidão em festa. A música parou e todos descansaram os instrumentos sobre a rua de terra batida. Era a casa à beira do rio inundável, construída sobre esteios altos, sempre a espera das águas grandes de março. Apenas a parede da frente havia caído e substituída. As demais peças eram todas originais, tal como na época em que moravam Dalcídio e sua família, possivelmente ainda década de 1910. Entrei reverente, subindo a pequena escada de três degraus, com o coração descompassado. Contemplei inquieto o cenário precário, as taboas caindo, o piso em total desnível, goteiras no telhado de barro. O local foi tombado pelo governo, há projetos de restauração, talvez reconstrução, mas ainda

---

<sup>7</sup> ASSIS, Rosa. Uma Leitura nas Cartas de Dalcídio Jurandir. **Asas da Palavra**. Belém: UNAMA, n. 4, p. 36-40, 1996, à p. 36.

<sup>8</sup> Boi Pavulagem, ou Arraial do Pavulagem. Grupo de cultura regional amazônico que promove arrastões culturais envolvendo milhares de pessoas em Belém e no interior.

nada feito efetivamente. O perigo de desabamento é evidente, talvez não resista à próxima cheia do rio.

Um dos guias locais sugeriu imaginarmos Major Alberto deitado em sua rede na sala, lendo seus catálogos, (*Chove*, p.118; *Três Casas*, p. 5). As paredes eram as mesmas que viram os dramas íntimos da família, que ouviram os sonhos do menino Alfredo em mudar para Belém e estudar. (*Três Casas*, p. 29, 210.). Me senti o menino Alfredo brincando com seu carocinho de tucumã sob o assoalho, embaixo da escada, e procurei pelo buraquinho no assoalho, por onde o menino pescava jejus e cachorrinhos de padre, por onde se ouvia ronco de jacaré embaixo da casa (*Chove*, p. 119; *Três Casas*, p. 7-8, 26). São os desejos e sonhos eternamente presentes, que jamais morrem.

Num canto da sala, Margarida estava em prantos amparada pelo irmão José Roberto. A lembrança viva do pai, o espaço onde viveu a intensidade dos dramas retratados nos romances, o ar de precariedade, abandono, desassossego ainda presentes (*Chove*, p.120; *Três Casas*, p. 221). Silêncio, Margarida respirava a inspiração do pai, chorava inconsolável, e nos comovíamos todos.

No dia 14, atravessamos na madrugada escura os campos de Cachoeira. Um ônibus precário sobre uma estrada de terra batida, sacolejando por 50 quilômetros durante mais de três horas. Chegamos ao Porto Camará exaustos e com uma enorme vontade de chegar. Mas era apenas a última etapa nos caminhos feitos por Dalcídio. A realização do sonho do Menino Alfredo em mudar para Belém e estudar, se tornar alguém. Já estávamos todos dentro do barco quando o sol começou a raiar. A beleza do sol emergindo de dentro d'água da baía do Marajó me reanimava do cansaço. Tomei a câmera e procurei o momento e o ângulo perfeito. Lentamente o barco começou a mover-se à frente, contornando uma ilha próxima, evitando um baixo de areia e nos colocando na proa de Belém. Enquanto a maioria tentava cochilar nos

bancos desconfortáveis, eu caminhava inquieto, numa ânsia maior de ver Belém novamente a partir de quem chega para realizar seus sonhos infantis.

Em meio à baía do Marajó a sensação de lentidão do tempo me provocava a inquietação de quem tem pressa de realizar os sonhos. O tempo e o destino convergindo na direção apontada pela proa do barco. A imensidão das águas de ambos os lados, dominando todos os horizontes, tornado-se tudo, inundando todos os espaços alcançados pela visão. Passei a contemplar a água na ilusão de que passava veloz pelo casco do barco. Outras tantas ilusões se alternavam no meu pensamento: os sonhos ingênuos do menino Alfredo com a cidade grande. Ao mesmo tempo, o homem Dalcídio preocupado com os efeitos da civilização, como se visse agora passarem pelo barco tantos objetos estranhos; embalagens pet, potes de margarina, embalagens plásticas e tantas sujeiras mais, destoando da ilusão da pureza das águas, como denúncia de estranhamento e uma monumental agressão. O caboclo, cuja alma é devassada por Dalcídio, desaprendeu de conviver com as águas, poluindo seus caminhos de florestas e rios, erodindo suas próprias raízes.

Após duas horas de navegar tranquilo, a cidade começou a mostrar seu rosto ponteados de grandes prédios. Coloquei-me estrategicamente à proa com a câmera à mão e me decidi tomar uma imagem a cada quinze ou vinte minutos. A aproximação foi mais lenta, como se o tempo se tornasse outro. Cada minuto eram anos de transformação e profundas alterações na paisagem. A cidade de *Belém do Grão Pará* não existe mais. Às portas de um mundo de natureza exuberante ergue-se uma megalópole cujas contradições esmagam implacavelmente o humano, na luta por acumulação e riqueza. A noção distorcida de progresso e desenvolvimento tornou-se uma marca cultural. Idolatria dos artigos modernos, desvalorização e abandono do regional caboclo, a rejeição da condição cabocla. Enormes prédios de quarenta andares, especulação imobiliária inescrupulosa, o luxo ostentatório se espalhando por todos os espaços da urbe, carros de luxo engarrafando o trânsito já

insuportavelmente lento e caótico. A modernidade chegou à Amazônia como crise, desagregando uma cultura peculiar, impondo a baixa estima identitária e criando uma sede ilimitada de consumo. Uma classe de novos ricos determina o ritmo frenético da ocupação irracional dos espaços. Belém tornou-se o que Dalcídio mais temia: “Temo pela descaracterização de Belém, condenada a uma urbs desumana, poluída, igual a qualquer cidade. Esse progresso desigual faz robots, não cria alma. Aumenta a riqueza e multiplica a necessidade...”<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> MENEZES, Maria de Belém. Um Retrato de Dalcídio Jurandir. **Asas da Palavra**, nº 04. Belém: UNAMA, p. 20-26, 1996, à p. 20.



## 2. ESCRITOR CABOCLO MARAJOARA

Dalcídio Jurandir Ramos Pereira (1909-1979), que assina seus livros apenas como Dalcídio Jurandir, assume plenamente a identidade cabocla marajoara. É central em toda sua obra esta auto-definição e a consciência de que cumpre uma tarefa a serviço daqueles que lhe são iguais, seus irmãos caboclos. “...o pequenino dom eu recebo como um privilégio, uma responsabilidade assumida, para servir aos meus irmãos de igapó e barranca”.<sup>10</sup> Aos 67 anos, já doente, concedeu uma entrevista na qual se auto-define literariamente.

Para início de conversa, ele não aceita o rótulo de romancista da Amazônia.  
 - Eu não gosto desse rótulo. Eu sou um escritor marajoara. É mais restrito, mais exato.  
 No entanto, exatamente porque soube aprofundar as realidades humanas da ilha do Marajó e de Belém do Pará, sua obra atravessa essa fronteira. É uma visão de toda a sociedade do extremo Norte. E, nesse sentido, é uma denúncia.<sup>11</sup>

Seu compromisso explícito é com o mundo e a realidade peculiar onde vive seu povo. Os modos de vida e a condição de existência do povo do Marajó são, ao mesmo tempo, matéria prima e razão ideológica de seu labor literário. A esse labor aplica-se de corpo e alma. “...o comprometimento do escritor, enquanto ator social, no desenvolvimento de suas escolhas lingüísticas e textuais que podem estar vinculadas a um determinado ponto de vista ideológico”.<sup>12</sup>

Nas palavras de Fausto Cunha, não é necessário um guia ou um código para entender Dalcídio, pois ele está inteiro em suas obras<sup>13</sup>, nas quais explicita através de seus personagens, sua visão da vida e do mundo, suas opções ideológicas, suas paixões e também suas denúncias. Até sua morte em 1979 no Rio de Janeiro, manteve inarredáveis seus apegos à sua terra, à sua cultura cabocla marajoara e, principalmente seu compromisso com seu povo caboclo.

<sup>10</sup> MORAES, Eneida. Eneida Entrevista Dalcídio. **Asas da Palavra**, n. 04, p. 32-33, 1996, à p.33.

<sup>11</sup> TORRES, Antonio, et al. Um Escritor no Purgatório. **Asas da Palavra**, n. 04, p. 28-30, 1996, à p. 29.

<sup>12</sup> INOSTROZA, Elias T. H. **Marajoando nas Águas do Fogo**, Dissertação de mestrado. Campinas: UNICAMP. Instituto de Estudos da Linguagem, 2005, p. 41.

<sup>13</sup> CUNHA, Fausto. Elogios da Crítica. **Asas da Palavra**, n. 04, p. 10, 1996, à p.10.

Durante anos Dalcídio manteve correspondência saudosa com Maria de Belém Menezes, filha do poeta Bruno de Menezes. Da amiga recebia cupuaçu, pupunha e outros produtos típicos da Amazônia. Também recebeu um ramo de “Catinga de Mulata”<sup>14</sup>. Sua ligação com sua terra também se mantinha pelos sabores das frutas, das comidas regionais e pelos cheiros da mata, que o faziam reviver a infância e a juventude. “A catinga de mulata me servirá para rever o Pará quente nestas noites frias, me dando o poder de caminhar pelo Bosque<sup>15</sup> e comer Gurijuba<sup>16</sup> na proa de uma vigilenga”.<sup>17</sup>

Comi o cupuaçu comendo os dias de infância e juventude, aqueles dias que vieram com o doce. Muito comovido fiquei com o presente tão do Pará e, feito em casa! – o que enriquece mais a lembrança e multiplica a saudade das grandes manhãs chuvosas em que bebia o vinho de cupuaçu feito por mãos carinhosas, em lugar remoto e sempre perdido. O doce me deu a alegria de quem retorna à juventude. Foi, num minuto, um milagre de ressurreição. Agradeço-lhe com a mão no peito...<sup>18</sup>

A amiga reproduz fielmente a consciência e o sentimento profundo de Dalcídio em relação à exploração capitalista de sua terra, do Pará, do Marajó e da Amazônia. Provavelmente ainda na década de 1960, antes que se falasse em consciência ecológica ou ambiental, Dalcídio Jurandir antevê o desastre que se inicia sobre a Amazônia. Suas palavras soam profeticamente como revolta e denúncia ante a ameaça de destruição e erosão de suas raízes.

Enviei-lhe certa vez um rótulo bilíngüe de um vidro de conserva de palmito, e a resposta veio veemente: “O rótulo, em inglês e francês, do palmito de açaí, mostra que a civilização do enlatado entrou definitivamente em nossa selva. Vamos comer palmito em inglês e francês, e abandonamos a bárbara bebida de nossos avós. O rótulo é símbolo do desmatamento da Amazônia, entregue, agora, às serrarias de madeira, às pastagens, aos magnatas americanos. O pajé some, o açaí some...É meu temor essa civilização do saque, da derrubada, do palmito...A floresta está indefesa. O que se quer é arrancar lucros imediatos, é o progresso urgente e inumano, é o enriquecimento a qualquer preço”.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Erva aromática da Amazônia, muito usada em banhos e festas.

<sup>15</sup> Bosque Rodrigues Alves, atual Jardim Botânico de Belém.

<sup>16</sup> Peixe típico da região.

<sup>17</sup> MENEZES, 1996, p. 20.

<sup>18</sup> MENEZES, 1996, p. 21.

1. <sup>19</sup> MENEZES, 1996, p. 20-21.

### a. A Obra

A obra de Dalcídio Jurandir é composta por 11 romances publicados entre 1941 (*Chove nos Campos de Cachoeira*) e 1978 (*Ribanceira*), além de grande número de artigos e entrevistas, fruto principalmente de sua atividade jornalística. A primeira versão de *Chove nos Campos de Cachoeira* é de 1929. Excetuando “*Linha do Parque*”, - romance sobre as lutas dos operários no porto de Rio Grande no Rio Grande do Sul em 1950, os demais dez livros compõem o que Benedito Nunes chama de “Ciclo romanescos” e que para alguns críticos constitui o “Ciclo Extremo Norte”, caracterizado precisamente pela ligação de cada um dos romances com os demais. Compõem o ciclo: “*Chove nos Campos de Cachoeira*” (1941), “*Marajó*” (1947), “*Três Casas e um Rio*” (1958), “*Belém do Grão Pará*” (1960), “*Passagem dos Inocentes*” (1963), “*Primeira Manhã*” (1968), “*Ponte do Galo*” (1971), “*Chão dos Lobos*” (1976), “*Os Habitantes*” (1976) e “*Ribanceira*” (1978).

O chão de Dalcídio é a Amazônia decadente após o auge do ciclo econômico da borracha, que inundou a região com um surto de progresso ilusório.

Ele desvela o vazio de um modelo econômico; no vazio deixado pela queda de um ciclo econômico trafegam suas personagens e no memorialismo de alguns recuperamos o auge desse ciclo já extinto; nas ruínas desse tempo um de seus protagonistas (Eutanázio) termina um trajeto entre o ego e o mundo e outro (Alfredo) inicia, para depois amadurecer, sem completar, um transcurso de aquisição de consciência social, identificando-se com as camadas populares desse universo depauperado.<sup>20</sup>

Durante o período de cerca de quarenta anos entre 1939 e 1979, em que publicou seus romances, Dalcídio teve poucos problemas com a censura, apesar de sua militância esquerdista e de ter iniciado e terminado sua trajetória sob regimes ditatoriais: de Getúlio Vargas (1937-1945) e do regime militar (1964-1984).

Iniciando sua carreira literária na ditadura de Vargas, a obra de Dalcídio atravessa várias fases da literatura brasileira, e mesmo tendo publicado seu primeiro romance na chamada segunda fase do Modernismo brasileiro, torna-se difícil enquadrá-la historicamente

---

<sup>20</sup> FURTADO, Marli. Universo Derruído e Corrosão do Herói em Dalcídio Jurandir. *Asas da Palavra*, n. 17, Belém: UNAMA, p. 96-107, 2004, à p. 103.

dentro de uma determinada escola. A obra em si, por seu caráter inovador, recusa-se a pertencer de forma exclusiva a uma determinada “gaveta” ou rótulo da literatura nacional.

Marli Furtado destaca essa dificuldade em situá-lo dentro de alguma linha literária específica:

Dalcídio era voltado à reflexão, por isso a reinterpretação da tradição literária existente, tanto em relação à Amazônia, quanto em relação ao país, parece que foi a tônica em seu pensamento. Possivelmente provém dessa tendência dalcidiana de reinterpretação do tradicional em nossas letras a dificuldade em enquadrar a obra **Extremo Norte** em alguma gaveta rotulada da literatura brasileira.<sup>21</sup>

O que fica evidente é que se afasta claramente do naturalismo tão em voga entre os autores nacionais das primeiras décadas do século XX. O rigor descritivo, o gosto pelo exótico, a influência evolucionista de Darwin, características presentes na literatura da metade do século XIX e início do século XX, em Dalcídio são substituídas por um interesse acentuado pelo ser humano, que, mesmo primando pelas análises psicológicas dos personagens, tem como traço definidor as relações entre as condições sociais e de classe e a subjetividade.

A técnica utilizada por Dalcídio Jurandir em sua obra quebra o tom naturalista a que se associa muito do que foi produzido no Brasil dentro dessa linha. O jogo com o tempo, a mistura de vozes, os monólogos interiores, tudo o que ajuda no traço da simultaneidade presente em suas narrativas, as distancia do naturalismo.<sup>22</sup>

Porém, sem muito rigorismo, é possível identificá-lo como pertencente ao movimento modernista, principalmente em sua segunda e terceira fases. A segunda fase (1930-1945), que coincide com o momento inicial da composição dalcidiana, é considerada como o momento de consolidação do movimento. Mesmo levando em conta as dificuldades apontadas por Marli Furtado em enquadrar a obra de Dalcídio dentro de uma escola específica, observamos claramente que a libertação estética, a experimentação, o rompimento com o tradicionalismo e a busca de independência cultural são características modernistas indubitavelmente presentes na obra dalcidiana, que igualmente expressa a contestação ao formalismo tradicional, tanto na estética quanto na literatura. Desse modo, o escritor marajoara insere-se também no espírito inovador que se insurge na Semana de Arte Moderna de 1922.

<sup>21</sup> FURTADO, 2004, p. 102. Grifo original.

<sup>22</sup> FURTADO, 2004, p. 102.

Um outro elemento do modernismo que podemos identificar em Dalcídio Jurandir é sua preocupação com o povo em suas raízes mais profundas. O sentimento de brasilidade na busca de uma arte verdadeiramente nacional traz à tona os retratos do povo comum. Ao lado do mestiço, dos favelados, dos proletários, também o caboclo ribeirinho é retratado, colocando pela primeira vez a arte e a literatura com uma função pública e política perante a sociedade.

Isso significa também a valorização da cultura popular, analisada a partir de novos paradigmas, incorporando o passado e as tradições nacionais, não como elementos estáticos, mas como ferramentas da criação. Dessa forma, o passado, a tradição, o primitivo, como fontes de um lirismo original, passam a ser incorporados aos novos elementos modernos num processo de “devoração antropofágica”, criando uma nova perspectiva cultural, sintetizada por Oswald de Andrade no “Manifesto antropofágico”.

A segunda fase do movimento modernista distinguiu-se de algumas ênfases da primeira fase. Mas principalmente acentua sua preocupação com os problemas da realidade brasileira.

O modernismo logo tomaria outros rumos, distanciando-se das ousadias desse primeiro momento. Vencidos o experimentalismo, a apologia do novo e as brincadeiras com a linguagem, os escritores do segundo momento do modernismo vincularam seu trabalho às diversas realidades brasileiras, cujos problemas passaram a discutir.

[...] os romancistas incorporaram a temática regional num processo de recriação artística que privilegiou o engajamento político e a denúncia das desigualdades socioeconômicas.<sup>23</sup>

E ainda sobre a distinção da segunda fase, Ulisses Infante acentua a busca de amadurecimento do movimento. “A partir de 1930, as atitudes de rebeldia e transgressão da geração de 22 são substituídas por uma nova mentalidade literária: é o momento de construir uma literatura adulta, consciente de sua própria identidade”.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> PEREIRA, Helena Bonito. **Literatura. Toda a Literatura Portuguesa e Brasileira**. São Paulo: FTD, 2000, p. 386.

<sup>24</sup> INFANTE, Ulisses. **Curso de Literatura da Língua Portuguesa**. São Paulo: Scipione. 2001, p. 497.

Essa preocupação com a realidade nacional e regional estão vivamente retratados nos romances de Dalcídio. Os contrastes e dicotomias entre o antigo e o novo, entre o tradicional e o moderno se refletem na sua descrição da decadência amazônica, pós-ciclo da borracha, como acentua Marli Furtado.

Graças à deglutição das dicotomias local x universal, popular x erudito, urbano x rural, Dalcídio conseguiu reconstruir de maneira sobretudo poética o processo de decadência (mas também de resistência) de uma região e de seus habitantes, causado pela ganância do capitalismo aliado a uma estrutura arcaica de relações sociais.<sup>25</sup>

A seguir um quadro cronológico das edições dos romances.

ANO	CIDADE	EDITORA	TÍTULO
1941	Rio de Janeiro	Vecchi	<i>Chove nos Campos de Cachoeira</i>
1947	Rio de Janeiro	José Olímpio	<i>Marajó</i>
1958	São Paulo	Martins	<i>Três Casas e um Rio</i>
1959	São Paulo	Vitória	<i>Linha do Parque</i>
1960	São Paulo	Martins	<i>Belém do Grão Pará</i>
1963	São Paulo	Martins	<i>Passagem dos Inocentes</i>
1968	São Paulo	Martins	<i>Primeira Manhã</i>
1971	São Paulo/ Rio de Janeiro	Martins / NL	<i>Ponte do Galo</i>
1976	Rio de Janeiro	Cátedra	<i>2ª ed. Chove nas Campos de Cachoeira</i>
1976	Rio de Janeiro	Record	<i>Chão dos Lobos</i>
1976	Rio de Janeiro	Artenova	<i>Os Habitantes</i>
1978	Rio de Janeiro/ Brasília	Cátedra/ NL	<i>2ª ed. Marajó</i>
1978	Rio de Janeiro	Record	<i>Ribanceira</i>
1984	Belém	Falangola	<i>2ª ed. Passagem dos Inocentes</i>
1987	Belém	Falangola	<i>2ª ed. Linha do Parque</i>
1991	Belém	CEJUP	<i>3ª ed. Chove nos Campos e Cachoeira; 2ª ed. Marajó; 2ª ed. Três Casas e um Rio</i>
1992	Belém	CEJUP	<i>3ª ed. Marajó</i>
1994	Belém	CEJUP	<i>3ª ed. Três Casas e um Rio</i>
1997	Belém	CEJUP/SECULT/ A Província do Pará	<i>4ª ed. Chove nos Campos de Cachoeira</i>
1998	Belém	UNAMA	<i>5ª ed. Chove nos Campos de Cachoeira</i>

26

<sup>25</sup> FURTADO, 2004, p. 106.

<sup>26</sup> PRESSLER, Gunter K. A Nova Recepção da Obra de Dalcídio Jurandir. *Asas da Palavra*, n. 17. Belém: UNAMA, p. 121-128, 2004, à p. 122.

## b. Regional e universal

A pouca atenção recebida por Dalcídio Jurandir se deve também ao equivocado enquadramento em que boa parte da crítica o situa, numa dimensão literária meramente regional, ou mesmo como representante de um “regionalismo menor” segundo Alfredo Bosi.<sup>27</sup> Ainda Marli Furtado reconhece a óbvia dimensão regional, porém não como uma caracterização impositiva e afirma o caráter inegavelmente universal do ciclo.

Como os bons autores dos decênios de 30 e 40, Dalcídio Jurandir transcende a fronteira do mero enquadramento como escritor regionalista menos pelo enfoque do regional do que pela análise crítica das relações sociais, ao plasmar heróis agônicos em tensão contínua, seja com o universo derruído em que se encontram, seja com eles mesmos, devido às dores universais humanas.<sup>28</sup>

Gunter Pressler penetra mais profundamente nesta questão ao perguntar sobre que conseqüências para a cultura e logicamente para a literatura traz a reflexão do indiano Homi Bhaba<sup>29</sup> sobre o “local da cultura”. Pressler apóia-se na proposta de Walter Benjamin<sup>30</sup>, de atualização mediante a releitura da história dos vitoriosos a partir da perspectiva dos vencidos. “Além das releituras eruditas dos textos dos ‘vencedores’, onde está a contribuição do vencido brasileiro? Do crítico literário brasileiro, do emigrante vencido e do nativo vencido, do indígena, do caboclo, do negro, do mulato?”<sup>31</sup>

Os personagens dalcidianos são habitantes de uma periferia do mundo e refletem as dores sociais e dramas existenciais de caráter universal. Personagens que, na sua individualidade, expressam o coletivo nortista, brasileiro e também universal.

É mais do que uma introspecção de Eutanázio; é a sondagem existencial de um grupo de seres humanos: os ribeirinhos do interior do Pará, o amazônida, os habitantes da Ilha de Marajó – mas no modo de apreensão artística de Jurandir, reconhece-se a ligação dialética entre o coletivo e o individual. O coletivo [...] concretiza-se no indivíduo social e, como isso, depende do social que é uma questão do poder econômico e político; o abandono do interior pelo dono do interior que

<sup>27</sup> PRESSLER, 2004, p. 123.

<sup>28</sup> FURTADO, 2004, p. 102.

<sup>29</sup> Autor de origem Indiana. Leciona nos Estados Unidos e na Inglaterra. Desenvolveu a noção de hibridismo cultural dentro de seus estudos sobre o colonialismo. Considera o hibridismo como uma ameaça ao imperialismo cultural. Fonte site <http://www.ufrgs.br/cdrom/bhabha/comentarios.htm>. Acesso em 08/01/2010.

<sup>30</sup> Walter Benjamin (1892-1940). Crítico literário alemão, de origem judaica, ligado à Escola de Frankfurt. ver cap. IV.1. b.

<sup>31</sup> PRESSLER, Gunter K. Dalcídio Jurandir - Escrita do Mundo Marajoara não é regional, é universal. In: LEITE, Marcus. (Org.) **Leituras Dalcidianas**. Belém: UNAMA. 2006, p. 10-11.

vive na cidade grande, na metrópole [...] O grito na obra de Dalcídio Jurandir é [...] o grito existencial diante do vazio do abandono, do abandono ribeirinho, o grito de um sujeito saindo da “existência *inautêntica* de Heidegger, mergulhada no anonimato coletivo”.<sup>32</sup>

A pergunta de Pressler é se esse sentido regional não pode ser justamente o fator de renovação da literatura nacional, como propõe o próprio projeto modernista. O regionalismo é uma expressão do discurso a partir da metrópole. Assim Portugal designou a Amazônia e o Brasil, da mesma força assim se reproduz a Amazônia a partir do sudeste e seus interesses. “A metrópole denomina o regional; o regionalismo é uma expressão literária de outros ‘locais da cultura’”.<sup>33</sup>

## **b. A recepção**

As edições dos romances de Dalcídio Jurandir ocorreram de forma fragmentada. Divulgação e distribuição também padeceram de precariedade, da mesma forma as reedições jamais foram realizadas com regularidade, principalmente pelo não cumprimento de contratos de publicação. Todos esses fatores também contribuíram para a invisibilização já mencionada, fazendo com que a recepção da obra pelo grande público jamais estivesse à altura da sua envergadura e do seu significado. Dessa forma, o grande público leitor ficou no desconhecimento da obra produzida no extremo norte do país, portanto fora do circuito de maior circulação editorial, principalmente Rio de Janeiro e São Paulo.

Somente a partir de 1984, com a tese de mestrado de Enilda Tereza Alves, “Marinatambalo: construindo o Mundo Amazônico com apenas Três Casas e um Rio”, defendida na PUC/RJ<sup>34</sup>, Dalcídio passou a receber maior atenção de estudiosos, tornando-se tema de inúmeros estudos, dissertações e teses, em alguns pontos do país, principalmente em Belém do Pará e no Rio de Janeiro. Como alguns exemplos: “Dalcídio Jurandir: Re-Velação

---

<sup>32</sup> PRESSLER, 2006, p. 12.

<sup>33</sup> PRESSLER, 2006, p. 13.

<sup>34</sup> Apud PRESSLER, 2004, p. 123.



de Norte e Sul”, tese de doutorado de Olinda Batista Nogueira, defendida na UERJ em 1991; “Universo Derruido e Corrosão de Herói em Dalcídio Jurandir”, tese de doutorado de Marli Furtado na UNICAMP em 2002; “Singularidade e Exclusão: O Romance ‘Chove nos Campos de Cachoeira’, de Dalcídio Jurandir”, dissertação de mestrado de Ruy Pinto Pereira (sobrinho de Dalcídio) defendida na UERJ em 2004. Também no exterior, Pedro Maligo, professor da Universidade de Michigan, chamou a atenção pelo estudo “Ruínas Idílicas, a realidade amazônica de Dalcídio Jurandir”.

Também são marcos relevantes na nova recepção da obra dalcídiana e que de alguma forma retomam a visibilização do autor, o Colóquio Dalcídio Jurandir: “60 anos de Chove nos Campos de Cachoeira”, realizado em Belém em julho de 2001, com a participação de pesquisadores como Paulo Nunes, Benedito Nunes, Ernani Chaves, Josse Fares, Arthur Borgéa, dentre outros. Em 2003 foi fundado no Rio de Janeiro o Instituto Dalcídio Jurandir, vinculado à casa de Ruy Barbosa, onde se encontra o acervo do escritor, que hoje é coordenada por seu Filho José Roberto Pereira. Destacam-se outros eventos como o I Encontro ABRALIC na Amazônia, em 2002 e a VII Feira Pan-Amazônica em 2003, nas quais Dalcídio Jurandir recebeu destaque.

Entre 09 e 16 de janeiro de 2009 inúmeros eventos festejaram o centenário de nascimento do escritor, com vasta programação em Ponta de Pedras, Cachoeira do Arará e Belém, assim como no Rio de Janeiro e em Niterói. Visitas ao Marajó, encontros literários, shows musicais, peças teatrais e debates marcaram o centenário de Dalcídio Jurandir, trazendo esperança de revisibilização e reconhecimento.

A profundidade com que Dalcídio Jurandir retrata a cultura popular do Marajó, incluindo suas lendas e mitos, faz muito mais do que uma descrição, mas um resgate fundamental para a preservação da cultura amazônica marajoara. Isso nos sugere que sua obra

significa uma importantíssima transição da oralidade para o texto escrito. Anderson Rodrigues observa, em relação à cultura ribeirinha, que esta:

...mantém sua expressão mais tradicional, mais ligada à conservação dos valores decorrentes de sua história. Dessa forma, predomina a transmissão de informação oralizada, ou seja, os mitos, a maneira como por eles é visto o mundo, as crenças, a(s) religião(ões), tudo é repassado de geração para geração via oral. [...] nesse ambiente a expressão cultural é densamente representativa da cultura amazônica.<sup>35</sup>

Essa transição tem um significado vital diante da preocupação explícita de Dalcídio quanto à evidente e acelerada erosão cultural pela qual já passava a Amazônia nas primeiras décadas do século XX. O choque produzido pelo contato com outras expressões culturais produz uma “ruptura no processo de construção da identidade amazônica”.<sup>36</sup> Ao representar poeticamente essa cultura oral, a literatura dalcídiana se torna cultura de resistência.

#### d. Invisibilização

*Chove nos campos de Cachoeira/ E Dalcídio Jurandir já morreu  
Chove sobre a campa de Dalcídio Jurandir/ E sobre qualquer outra campa  
A chuva não é um epílogo,/ Tampouco significa sentença ou esquecimento...*  
Carlos Drummond de Andrade, “Canções do Alinhavo”.<sup>37</sup>

Amigo de Oscar Niemeyer, que quer oferecer-lhe um monumento, admirado efusivamente por Jorge Amado, chorado em morte por Carlos Drummond de Andrade, Dalcídio Jurandir permanece, porém, praticamente desconhecido do público leitor nacional. Mesmo que a crítica especializada<sup>38</sup> atual o coloque no mesmo patamar dos grandes nomes do cânone nacional, com Graciliano Ramos, Jorge Amado ou Cecília Meireles, Dalcídio mantém-se num incômodo anonimato literário. É inevitável tentarmos compreender as causas dessa invisibilização, tendo-a como paralela à própria invisibilização histórico-cultural da

<sup>35</sup> RODRIGUES, Anderson L. C. “Chove nos Campos de Cachoeira”, de Dalcídio Jurandir e o Ciclo da Borracha. *Asas da Palavra*, n. 17, p. 49-55, 2004, à p. 50.

<sup>36</sup> RODRIGUES, 2004, p. 50.

<sup>37</sup> Citado em *Asas da Palavra*, n. 17, p. 06.

<sup>38</sup> Como Egídio Squeff, Haroldo Bruno, Homero Homem, Luis Câmara Cascudo, Benedito Nunes, José Cândido Carvalho, entre outros. Ver *Asas da Palavra*, n. 17, p. 10.

região amazônica. Parece-nos que a resposta a esta questão vai muito além de seu temperamento arredo às badalações sociais, sendo resultado de uma convergência de fatores, tanto de ordem pessoal quanto conjuntural.

A não articulação, na época, de um trabalho efetivo de divulgação e marketing literário, a vaidade elitista e competitiva reinante nos círculos literários locais e nacionais, (pode um “caboclinho escroto”<sup>39</sup> ganhar um prêmio de repercussão nacional?). Mas, principalmente, a própria discriminação da região por parte dos centros hegemônicos enquanto história e cultura, podem ser citados como fatores que legaram a Dalcídio Jurandir, enquanto vivo, essa invisibilização literária. Porém, o próprio Dalcídio revela consciência de que sua obra, por sua natureza e estrutura, dificilmente se tornariam best-sellers, com aceitação maciça do grande público.

Eu não sou um escritor de grande público. Os meus livros não têm o principal encanto das grandes tiragens, que é essa habilidade de fazer o leitor ser atraído pelo enredo, pelo desenvolvimento da urdidura. Eu me fixo muito na linguagem, nos vagares da narrativa, no ritmo lento das cenas.<sup>40</sup>

O escritor faz um revelador depoimento sobre as condições em que compunha suas primeiras obras sob a título de *Tragédia e Comédia de um Escritor do Norte*, prefácio da primeira edição de *Chove nos Campos de Cachoeira*. Sua luta pessoal pela sobrevivência, entre carências materiais e embates ideológicos, torna seu trabalho literário uma extensão de sua vivência. Em meio às misérias do dia a dia vai incessantemente colhendo material, fazendo anotações, perscrutando o humano de uma região carente de tudo:

Roemos uma chepa fazendo os romances. Depois o dinheiro custava a vir. Esperávamos as canoas de Belém. Uma era a “Antuérpia”, e a outra era “Vila de Salvaterra”. Esperávamos angustiados. Tínhamos a camaradagem do Valdemar cavando no boteco pra salvar o capitalzinho, do Veloso da mercearia, do David Paulo, de Soure, da família Blá. Saí de lá com os dois romances mas fiquei devendo dois meses de casa, a sessenta mil por mês, e cento e quarenta mil no Veloso, que ainda não pude pagar. Por essa época – me lembro de certa noite que dormi no chão porque a rede já não prestava mas o dinheiro não havia para comprar uma nova.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Termo cunhado em uma conversa informal com Paulo Nunes.

<sup>40</sup> TORRES, 1996, p. 29.

<sup>41</sup> JURANDIR, Dalcídio. *Tragédia e Comédia de um Escritor do Norte... Asas da Palavra*. n. 04. 1996, p. 14-15.

Na própria adversidade das condições Dalcídio encontra temas de reflexão, alguns inusitados pela percepção retirada da experiência cotidiana, como o “Peixe Frito”. Por sua inspiração, nasceu em Belém a “Confraria do Peixe Frito”, formada por escritores, poetas e intelectuais de Belém, que, na década de 40, se reuniam nas barracas do Ver-o-pêso<sup>42</sup> para comer peixe frito e discutir os assuntos do momento.

Ah! É notável a influência do peixe frito na literatura paraense! Peixe frito é o peixe vendido em postas nos tabuleiros do Ver-o-pêso ao lado do mercado em Belém. É a comida para quem não tem o almoço comprado em casa. Ao chegar o meio dia, o pobre se tem a felicidade de haver arranjado dois mil réis leva um embrulhinho envergonhado de peixe para casa. A vida literária do Pará tem se movimentado em torno do peixe frito.<sup>43</sup>

Também no texto citado, o escritor narra a aventura de última hora para conseguir enviar o texto de *Chove nos Campos de Cachoeira* para o Concurso D. Casmurro, da Editora Vecchi, em 1940, do qual se tornaria vencedor.

Então Guiomarina, minha mulher, doente como se achava, se dispôs a datilografar o romance. [...] doente, em quinze dias passou a limpo o romance. Foi uma obstinação. Ela queria que eu mandasse a pulso o romance para o concurso. Por isso que todo o sucesso eu devo a ela.

Mas faltava o dinheiro para mandar o livro pelo avião. Só havia três dias de prazo. E com o Mário Couto fomos cavar entre amigos o dinheiro. Paulo Mendes e Stélio me deram dez mil. Jorge Malcher cinco. E eu tinha vinte. Fui à Panair expedir o livro como encomenda por ser mais barato. Mas me disseram que não se fazia mais encomenda. Olhamo-nos eu e Mário, desalentados. [...] Não queria voltar pra casa com o livro debaixo do braço e vê-la triste, sabendo que todo trabalho havia sido inútil. [...] Cavamos mais dez e fomos ao correio. Entrei na bicha e esperei a minha vez. Tinha o dinheiro na mão e aflito porque não sabia de certeza quanto era a taxa. Se fosse mais? Esperei meia hora na bicha para chegar ao guichet e ouvi do funcionário que a taxa era tanto e o dinheiro não dava. E me olhou com uma tal superioridade funcional que saí, humilhado. E eu era a desolação em figura. Faltavam vinte mil réis e onde eu ia encontrar esses vinte mil réis? Pensei no personagem do “Chove” e saí com o Mário, atrás dos vinte mil réis. Vimos na confeitaria Central o pintor Barandier da Cunha e Oswaldo Viana, meu amigo e uma das figuras mais expressivas nos meios de Belém. Eles nos deram os vinte. Corremos, faltava meia hora para fechar a mala. Entrei na bicha, suando e pensando em Guiomarina, em casa, esperando o resultado do trabalho. E mandamos o volume no porte simples, sem recibo, para um rumo incerto, podendo nunca mais chegar ao DOM CASMURRO.

Isso tudo humilha a gente. Conto tudo isso para mostrar como é que se escreve no Brasil.<sup>44</sup>

Dalcídio revela a discriminação sofrida por sua origem e condição sócio-econômica.

“Conheço profundamente esse drama. Sempre fui empregadinho público como me chamou

<sup>42</sup> Tradicional feira e mercado popular em Belém.

<sup>43</sup> JURANDIR, 1996, p. 15.

<sup>44</sup> JURANDIR, 1996. *Asas da Palavra* n. 04, p. 15-16.

certo imortal (da Academia de Letras do Pará), morando numa barraquinha na São João, com a família e perseguido pelos camisas verdes.”<sup>45</sup> Há uma forte consciência do elitismo discriminatório presente nos meios intelectuais locais. Esse elitismo é marcado pela postura culturalmente subalterna ao que vem de fora, que Dalcídio inúmeras vezes denuncia nos romances. Toda noção de progresso e civilidade, toda concepção de desenvolvimento, e também todo sentimento de felicidade se submete aos modelos importados. O que é bom e belo sempre haverão de vir de fora, como comenta Rodrigues referindo-se a Paes Loureiro sobre a “rejeição da condição cabocla”.<sup>46</sup> Uma submissão cultural que não se limita à população pobre e inculta, mas principalmente, e de forma mais exacerbada, atinge as chamadas elites intelectuais. Ficam explícitos aqui o inconformismo e o drama identitário que marcam tanto a vida quanto a obra de Dalcídio Jurandir.

Parece-nos claro, portanto, que as opções literárias e ideológicas de Dalcídio devem ser compreendidas em relação a esse drama identitário íntimo. Sua consciência de classe, no sentido marxista, se associa à essa necessidade íntima de uma resposta existencial a esse drama. Desde muito jovem torna-se um leitor obstinado e pesquisador disposto a cavar suas razões até as últimas conseqüências. Tem acesso aos autores clássicos, portugueses e brasileiros, como Fialho, Castilho, Augusto dos Anjos, Guerra Junqueira, Cruz e Souza, Balzac e Cervantes. Deste último, lê Dom Quixote durante seu aprisionamento em 1935 (ver quadro cronológico). Fica explícita sua obstinação em penetrar o íntimo da subjetividade humana e extrair disso o fundamento de sua opção ideológica.

Foi a tentativa inicial de transmitir, em termos de ficção, o que vive, sente e sonha o homem marajoara. Vale como um depoimento, uma memória, uma denúncia, uma antecipação. Tentei captar o trivial, o não heróico, o dia a dia da vida marajoara, vida que parece tão coisa nenhuma e é, no entanto, tão de todo mundo. Não figurei Marajó como um inferno nem tampouco como um paraíso perdido. Criei nela o meu universo, a terra encantada, e escrevi com

---

<sup>45</sup> JURANDIR, 1996. **Asas da Palavra** n. 04, p. 15.

<sup>46</sup> RODRIGUES, 2004, p.52.

prazer, candura e desencanto, com obstinação ingênua e saboroso desgosto, horas e horas vivi na mais divertida e amarga ilusão literária.<sup>47</sup>

É dessa obstinação pelo humano que brota um dos traços mais marcantes de toda a sua obra, o mergulho na culturalidade amazônica e mais especificamente marajoara. Suas meticulosas observações sobre modo de vida, os hábitos, as visões de mundo, os sonhos, os dramas individuais e coletivos, são a farta matéria prima a partir da qual o autor marajoara elabora seus romances. São, nas palavras de Jorge Amado, “o barro do princípio do mundo do grande rio...”<sup>48</sup>

É neste sentido que toda a obra de Dalcídio é uma grave denúncia contra a erosão desse ethos cultural em nome do progresso e da civilização (ver cap. 4. II). Ainda em meados do século XX, o escritor já percebe a natureza predatória da invasão das relações capitalistas na Amazônia. Para Dalcídio o progresso é ilusório por destruir os modos tradicionais de vida e convivência com a natureza, por oprimir o humano, e aumentar a desigualdade.

Uma das coisas que eu considero válidas na minha obra é a caracterização cultural da região. [...]

Os meus livros, se nada valem, valem por serem o documentário de uma situação que ainda tinha caráter cultural. Hoje, com a invasão do rádio de pilha, da televisão, os costumes estão mudando. Os meus livros ficaram como um instrumento de nostalgia, o registro de uma cultura que está sendo destruída pela invasão da Amazônia. Uma espécie de destruição sistemática dos costumes, sem fixar o progresso, sem dar benefícios às populações. O quadro cultural está mudando. Mas o quadro de pobreza e exploração persiste. A situação social e humana vai para pior. Existe o progresso técnico, mas para destruir, para manter a exploração.<sup>49</sup>

Para nosso propósito de uma reflexão teológica, é pertinente observarmos o dilema pessoal do escritor entre o desalento pessimista e a esperança. Ele considera seus romances um instrumento de resistência contra a desumanização e a destruição. É nesse compromisso íntimo que encontra suas razões ideológicas, que ao mesmo tempo em que denunciam, também proclamam a possibilidade de reações do ser humano.

<sup>47</sup> TORRES, 1996, p. 28.

<sup>48</sup> AMADO, Jorge. Discurso de Jorge Amado, proferido na Academia Brasileira de Letras, na entrega do prêmio Machado de Assis. In: **Asas da Palavra**. Em 13/07/1972, n. 04, p. 17, 2004, à p. 17.

<sup>49</sup> TORRES, 1996, p. 29.

Diante dessa invasão, como reagirá o homem? [...] – Talvez ele tenha uma vitalidade, uma solidariedade capaz de reagir a esse desmatamento cultural. Eu tenho esperança. [...] Um pessimismo com esperança.<sup>50</sup>

Dalcídio atribui suas opções políticas e ideológicas a esse compromisso íntimo com seu povo e sua cultura. É nessa realidade sofrida de sua própria origem que o escritor busca suas razões. “...para enterrar o pé mais fundo, pude encontrar uma filiação ideológica que me dá razão”<sup>51</sup>. Dessa forma rompe com qualquer pseudo-isenção e assume plenamente o caráter militante de sua obra. Trata-se de um escritor que toma partido explicitamente pelos mais fracos, pelos que sofrem, “...uma responsabilidade assumida, para servir aos meus irmãos de igapó e barranca”.<sup>52</sup>

Essa opção de corpo e alma Dalcídio revela na entrevista citada a Eneida de Moraes em outubro de 1970.

Meus romances, sim, tomam partido. Sou um pequeno escritor de estritos, indeclináveis compromissos. Estes me dão a liberdade que necessito, pois ser um pouco livre é muito difícil. Minha visão do mundo não se inspira em Deus nem no Demônio, nem no Bem nem no Mal, mas nesta vida em movimento, em que há classes sociais em luta, etc. Precária e miúda, seja, mas me ajuda a ver homens, coisas, paixões, a História, o cotidiano anônimo, o efêmero, a eternidade...Eu me prezo, honradamente em ser bem parcial.<sup>53</sup>

#### **e. A militância**

Em 2 de junho de 1935, um domingo, uma pequena multidão reunia-se na Praça da República em Belém. Ao redor do monumento consagrado à República, a multidão ouvia atentamente os discursos do primeiro comício da Aliança Nacional Libertadora, ANL, no Pará. O terceiro orador foi o funcionário público Dalcídio Jurandir, então com 24 anos e que assumia publicamente suas idéias esquerdistas. Como escritor, já colaborava com as revistas

---

<sup>50</sup> TORRES, 1996, p. 29.

<sup>51</sup> MORAES, 1996, p. 32-33.

<sup>52</sup> MORAES, 1996, p. 33.

<sup>53</sup> MORAES, p. 33.

*Guajamirim* e *A Semana*<sup>54</sup> e ainda com o jornal *Estado do Pará*, participando ativamente da luta contra o fascismo e o integralismo.

A Aliança Nacional Libertadora (ANL) foi criada em março de 1935, tinha como seu grande líder o legendário Luis Carlos Prestes. Era inspirada na proposta das frentes populares da Europa, e opunha-se a nível internacional ao avanço do nazifascismo. Várias correntes políticas compunham a ANL, como socialistas, comunistas, católicos e liberais. Exercia aberta oposição à ditadura de Vargas que tinha notórias simpatias ao nazifascismo. A ANL defendia abertamente as causas populares e nacionalistas contra o imperialismo e o latifúndio.

Num depoimento publicado recentemente pela revista paraense *PZZ*, o líder comunista João Amazonas diz ter sido filiado ao Partido pelo jovem escritor Dalcídio Jurandir, quando trabalhava na Fábrica de massas Palmeira, em Belém. Nas próprias palavras de João Amazonas:

Cheguei em casa num domingo, em abril de 1935, e como de costume fui deitar após o almoço, já que era nossa folga. Levei o jornal, deitei-me na rede e comecei a ler. De repente, vi: ‘Aliança Nacional Libertadora é comunista’ – esse era o título de uma notícia sobre um comício que a ANL tinha feito no Rio de Janeiro sobre o qual havia ocorrido intervenção da polícia. Abaixo uma notinha dizia: ‘Hoje, comício da ANL no Largo da Pólvora, em Belém’. Desisti de dormir, botei o jornal de lado, vesti-me e fui correndo para o comício. Devia ser umas quatro horas da tarde (...) No outro dia saí da fábrica (...) Encontrei o Partido. E ali apareceu o Dalcídio Jurandir, um escritor interessante e um jovem combatente também. Perguntou-me se eu não queria entrar para a juventude comunista. Disse que sim, que estava lá para entrar para o Partido (...) Passei uns 15 dias na juventude, e então eles resolveram que eu deveria entrar para o Partido, pois trabalhava numa fábrica que tinha muitos operários.<sup>55</sup>

O acirramento da luta política entre a frente de esquerda e o movimento integralista de Plínio Salgado, radicalizava as camadas médias da população, tornando a situação cada momento mais violenta e perigosa. Desde 1934, o Integralismo desenvolvia intensa campanha anticomunista, denunciando os males que o comunismo poderia trazer à sociedade. Um dos folhetos anticomunistas da época fazia explicitava as acusações:

<sup>54</sup> Revistas existentes em Belém à época.

<sup>55</sup> PARÁ, Carlos. O Chão Vermelho de Dalcídio Jurandir. Revista **PZZ**. Belém. P. 6-67. Outubro e novembro de 2008, à p. 18.



O que o Integralismo combate é o regime comunista, que pretende: ESCRAVIZAR NOSSA PÁTRIA COMO COLÔNIA DA RÚSSIA SOVIÉTICA; DEGRADAR AS MULHERES E DESTRUIR A FAMÍLIA PELO AMOR LIVRE; TRANSFORMAR DEUS EM BONECO FANTASIADO.<sup>56</sup>

Após a decretação da Lei de Segurança Nacional pelo governo em 1935, em julho, quatro meses após a sua fundação, a ANL foi colocada na ilegalidade. Os movimentos de esquerda agregados em torno da ANL organizaram levantes armados em vários pontos do país, movimento que ficou conhecido como Intentona Comunista de 35. O governo passou a exercer forte repressão, conseguindo sufocar rapidamente as revoltas, instaurando o estado de sítio e a pena de morte no país.

No Pará a perseguição política levou a grande número de prisões, incluindo a liderança da ANL, entre eles os líderes João Amazonas, Pedro Pomar, Henrique Santiago e Dalcídio Jurandir. Esse período de aprisionamento durou cerca de dois meses, durante os quais Dalcídio leu Dom Quixote, de Cervantes. Após a libertação, Dalcídio voltou a participar da campanha contra o fascismo.

Mesmo com os movimentos de esquerda desarticulados e suas lideranças presas, o governo Vargas forjou um suposto plano para tomar o poder e assassinar vários líderes políticos, que ficou conhecido como plano Cohen. Na verdade tratou-se da criação de um pretexto para justificar a instalação da ditadura do Estado Novo, que durou de 1937 a 1945. Com a ditadura, foi deflagrada uma nova onda de perseguições, prisões e torturas sobre os movimentos e lideranças consideradas comunistas. O caso mais conhecido desse período é sem dúvida, a prisão de Olga Benário Prestes, esposa de Luis Carlos Prestes, que foi entregue à Gestapo mesmo estando grávida, vindo a morrer em um campo de concentração nazista.

Ainda em 1937, novamente Dalcídio Jurandir e as lideranças anti-fascistas no Pará são colocadas no presídio São José.

---

<sup>56</sup> PARÁ, 2008, p. 22.

No Pará, nesse ano, foram novamente presos Dalcídio Jurandir e Ritacínio Pereira (irmão da Dalcídio), Henrique Santiago, no presídio São José, enquanto Pomar e outros viram-se na contingência de passar à clandestinidade. Alfredina, irmã de Dalcídio, também participava, embora disfarçadamente, da vida política, levando bilhetes de Dalcídio e Ritacínio a ativistas políticos de esquerda, e chega a ser apresentada a Luis Carlos Prestes em Belém, pelas mãos do irmão. Em 1937, também aos onze meses de idade, morre Alfredo, seu primeiro filho.<sup>57</sup>

Os períodos de aprisionamento e a morte do primeiro filho marcam profundamente o espírito de Dalcídio. O peso da dor e do sofrimento se tornaram marcas constantes em seus escritos. Mas será sempre um pessimismo mediado pela esperança de recriação e transformações. A possibilidade de uma nova humanidade, e de uma nova sociedade dirigida pela solidariedade também são esperanças presentes a mover seus escritos e sua luta íntima. Reproduzimos aqui uma carta enviada da prisão à sua esposa Guiomarina, ainda em 1937.

*Guiomarina,*

*É preciso não perder nunca o entusiasmo de viver. Você deve saber que é moça e sabendo qual hoje é o caminho da vida a seguir, deve ante o sacrifício e a desgraça, a brutalidade da reação sanguinária e famacenta, ser perseverante e alegre como uma lutadora. Não desespere. Lembre-se de milhares de mulheres que têm maridos, irmãos, noivos, namorados e filhos presos, torturados, assassinados. Lembre-se da heróica Geni Gleiser que foi violentada nas masmorras paulistas e da Olga Prestes encarcerada nas hediondas prisões de Hitler.[...]*

*Não receie de nada. Confie em si. O desalento é um mal que esgota todas as forças morais. Confie em si própria e venha sempre pronta a enfrentar todas as dificuldades e as brutalidades. Tudo passará. O lodo da reação os confundirá. Você deve se orgulhar de pertencer a esta época. Você teve os olhos abertos, tem sofrido e lutado. Agora sabe qual a direção a tomar na confusão geral. E basta saber para ter fé em si própria, não desespere e não se abater. “Só os fracos se abatem”. Não estou eu aqui com tanta coisa a fazer e preso? Eu me rio deles porque são mais dignos de lástima do que de ódios. A estupidez é tanta que eles se devoram a si próprios... [...]*

*Mandei chamá-la pra ler isto e ter fé em si própria! Fé! Nunca perder a fé! A mocidade quando chega a ter consciência do futuro e do papel a representar nesta época deve se encher de uma alegria tão forte e bela como o mais belo dos heroísmos.*

*Guiomarina – Os livros que recebi um é de Nicolau Gogol – o outro do nosso Dostoiewski. Deste já lemos na A Novela – as etapas da loucura – no livro tem o título Nietótchka – o nome da filha do músico louco. Quando te mandar creio que deves ler. A gente sempre se deixa empolgar pela paixão que é sem limites em Dostoiewski. [...] Creio que você, apesar de todos os tropeços aí, deve aumentar a sua curiosidade pelas questões que se debatem na Inteligência. Assuntos relativos à nutrição, alimentação, ciência em geral. Você agora com a idade deve enriquecer mais o espírito e não ficar parada. As cartas que lhe escrevo não são mais que a continuação das conversas e discussões que temos. [...]*

*Do Dalcídio.*<sup>58</sup>

<sup>57</sup> PARÁ, 2008, p. 25.

<sup>58</sup> PARÁ, 2008, p. 27.

## f. O sonho de Alfredo

Ao final de *Três Casas e um Rio*, o menino Alfredo finalmente realiza o sonho alimentado pela mãe de romper com o destino de miséria inevitável no Marajó. Mudar para Belém significava alterar o próprio futuro e construir uma nova realidade. O sonho acalentado incluía a efervescência de uma cidade grande, o acesso aos estudos, e principalmente o contato com expressões culturais, com as quais tivera contato através dos livros e catálogos colecionados por seu pai, o Major Alberto. Essa inquietação de alma é descrita ao final do terceiro romance, como um turbilhão de pensamentos e sentimentos que o assolam ante a contemplação de sua chegada ao cais de Belém.

...visão de Belém tão dispersa e vária quanto concentrada e fixa no coração do menino. (*Três Casas*, p. 392)

Mas respirava o ar da manhã, ar da cidade, sinos, apitos, bondes, buzinas, campainhas do colégio. Avenida Gentil Bittencourt, 160. O cheiro de Belém era mesmo aquele que parecia sufocá-lo?

A mãe lhe sorria, quieta como a fidelidade. Alfredo tocou-lhe o ombro e nele inclinou o rosto. Ah, se a sua querida mãe voltasse a sorrir como agora sorria, tranqüila como estava naquela manhã de chegada a Belém. (*Três Casas*, p. 396)

Uma pergunta que brota naturalmente é, até que ponto, na descrição das expectativas do menino Alfredo, Dalcídio refere-se aos seus próprios sonhos e lutas para tornar-se alguém diferente do que o que o destino indicava. Por certo não há uma intenção auto-biográfica, mas o exercício de memória do autor busca nos dramas íntimos a matéria prima para refletir sobre os dramas existenciais caboclos, o inconformismo ante a fatalidade, a subjugação, a mediocridade e a miséria.

Aos 12 anos de idade o menino Dalcídio mudou de vez para Belém, indo morar com parentes. Matriculou-se no terceiro ano elementar do Grupo Escolar Barão do Rio Branco. Três anos depois, em 1925 ingressou no tradicional Ginásio Paes de Carvalho, vindo a cancelar matrícula em 1927, sem concluir o segundo ano ginásial. Segundo o pesquisador Renato Gimenez, que teve acesso aos boletins escolares de Dalcídio<sup>59</sup>, as notas revelam um

---

<sup>59</sup> Depoimento ao Portal Dalcídio Jurandir. [www.dalcidijurandir.com.br](http://www.dalcidijurandir.com.br).

aluno no mínimo desinteressado pelos estudos regulares. Mesmo tendo conseguido ingressar num tradicional colégio público, fica evidente sua decepção e seu desânimo.

A inquietude e o inconformismo manifestam-se persistente na alma do “caboclinho” em busca de afirmação, de ser gente. Parte num navio para o Rio de Janeiro, então capital federal. Trabalha como lavador de pratos e colabora como revisor de uma revista, sem remuneração. Sem condições de manter-se, retorna frustrado à Belém no mesmo ano de 1928. Por amizade, Raynero Maroja empresta-lhe livros de autores clássicos portugueses e poetas nacionais. Fialho, Castilho, Augusto dos Anjos, Guerra Junqueira, Cruz e Souza, em também Balzac, que são lidos avidamente por Dalcídio. Pelo mesmo Raynero Maroja é nomeado para empregos públicos no baixo Amazonas, onde escreve a primeira versão de *Chove nos campos de Cachoeira*.

#### **g. Ateu e materialista?**

Podemos afirmar que, para Dalcídio, a vocação literária é expressão dessa inquietude inconformada com o não ser. Há uma inequívoca busca que se realiza na determinação de ir onde for necessário para palpar os sonhos, seja Belém, Rio de Janeiro, ou de alguma forma alcançar o Transcendente. Dessa perspectiva convém avaliarmos sua opção ideológica, que por certo se afasta em muito do clássico materialismo dialético ateu, tão fortemente arraigado nos militantes comunistas de sua geração. Em Dalcídio a transcendentalidade está ligada de forma inexorável às suas opções e lutas ideológicas.

Para muitos autores, a literatura foi a expressão mais profunda de transcendência. O labor literário era a forma de Dalcídio transcender, pelo poder criativo das palavras. Entendemos a transcendência em Dalcídio Jurandir como uma transcendência de “pé no chão”<sup>60</sup>, utilizando uma expressão do próprio escritor. Sua transcendência não está do “outro

---

<sup>60</sup> Referindo-se ao povo pobre do Marajó, como uma “aristocracia pé no chão”, cuja causa é como a sua razão ideológica. MORAES, Eneida. Eneida Entrevista Dalcídio. *Asas da Palavra*, n. 04. p. 32- 33, 1996, à p. 33.

lado” da vida ou da morte, mas encarnada na história e no movimento do dia a dia dos seres humanos. A penetração na subjetividade dos seres humanos, desvendando o que pensa e sonha o homem marajoara, permite a Dalcídio ir muito além das percepções usuais, pois tais percepções legam as populações caboclas a uma condição subjugada, destituindo-as de alteridade e dignidade. Por isso a transcendência dalcidiana é acima de tudo solidária e justiceira para com os deserdados. Dalcídio também transcende sua própria filiação ideológica. Sua transcendência significa buscar razões além do palpável e visível aos olhos. Por isso aventura-se a explorar a alma e os sentimentos humanos. Para ele, os dramas humanos encontram sua causalidade muito além das meras determinações e condições econômicas e materiais.

Dalcídio é um desbravador da alma humana e sua literatura traduz uma desmedida valorização da subjetividade do ser humano. Em seus romances estão presentes como característica marcante, os longos diálogos íntimos, em que se escancaram os sentimentos, os sonhos, as incompreensões, as frustrações e os sofrimentos mais profundos das pessoas. Nessa compreensão do ser humano, o escritor supera a tradicional visão de que os determinantes de ordem econômica são o único ou maior fator de sofrimento e infelicidade dos seres humanos. Os fatores materiais são determinantes, mas não são únicos. Há uma subjetividade latente. Há uma alma humana em busca de razões últimas.

Sem desconsiderar como determinantes ou secundarizar este aspecto material histórico, Dalcídio amplia a percepção para outros fatores, que em conjunto determinam o sofrimento. Razões que fogem à compreensão cabocla, como as que se expressam na tragédia íntima de Eutanazio (*Chove*), na recusa à felicidade de Lucíola (*Três Casas*), na frustração pela inutilidade do herdeiro Missunga (*Marajó*), no retrato da indigência da casa de Seu Cristovão (*Chove*), dentre outros. Há questões de alma a serem explicitadas, nas quais Dalcídio realiza um mergulho revelador.

## h. A religião em Dalcídio Jurandir

Pergunta das mais pertinentes neste trabalho é a pergunta sobre Deus e a religião para Dalcídio Jurandir. Em *Três Casas e um Rio*, o menino Alfredo já manifesta tensões em relação ao catolicismo do pai, o major Alberto. “O pai teria que falar-lhe sobre a Bíblia, de seu Deus, o que o encheria de um vago terror, nada mais”. (*Três Casas*, p. 23). Mas refletia com frequência nas preocupações do pai com os progressos da ciência que ameaçavam a tomar o lugar de Deus na vida das pessoas. (*Três Casas*, p. 144-145).

Em *Chove nos Campos de Cachoeira*, Alfredo, em plena descoberta das coisas que a religião proíbe, se debate com questões de consciência. O menino já demonstra autonomia para contestar a religião que aprendeu com Lucíola:

Lucíola então lhe dera um mundo falso, mentiroso, complicado, cheio de Deus, muitos anjos, santinhos, fadas, anjos da guarda e demônios, cobras grandes, visagens, lubisomens, matintas, jucurututu e proibições de toda espécie. Em Deus acreditava. Era aquela figura da estampa no oratório que seu pai tinha. Não sabia bem se era Cristo ou mesmo Deus. (*Chove*, p. 310-311)

A liberdade de consciência em relação à religião está presente nas tensões religiosas descritas nos romances. Em *Chove nos Campos de Cachoeira* há um diálogo revelador sobre as tensões existentes entre a religião Católica oficial, marcada pelo movimento de romanização e as expressões sincréticas da religiosidade mística popular no Marajó. O escritor atribui a defesa do catolicismo ao Dr. Campo, juiz substituto, bêbado e corrupto, cujo discurso não passa de uma retórica pobre, cujo conteúdo de fé não serve para aliviar o estado de sofrimento em que vive o povo pobre do Marajó. A crítica do escritor se faz pela boca de Eutanázio, para quem tal metafísica só serve para os vermes.

Vou te marcar uma noite para conversarmos sobre metafísica. Errei a vocação, Eutanázio. Eu era para ser Doutor da Igreja. Era para ter a *Suma Teológica* de cor! Mas quando houver luar falaremos longamente de metafísica no ponto do Salu. Beberás em honra da Idade Média uma cerveja e eu te falarei da metafísica e esmagarei os materialistas. (*Chove*, p. 225) [...] E depois, só a *Imitação de Cristo* vale tudo. Leia a *Imitação*. Falaremos da metafísica e da miséria do homem sem Deus. [...] Sim, de Pascal. A miséria do homem sem Deus. [...] <sup>61</sup>  
- E a miséria do homem sem dinheiro?

<sup>61</sup> *Imitação de Cristo*. Obra devocional do século XV, atribuída ao padre alemão Tomás Kempis.

- Ih! Estás ficando materialista Eutanázio? Tu, um poeta! Um sensível?  
 - Mas pergunto, e a miséria do homem sem um tostão no bolso? Duma Felícia?  
 (*Chove*, p. 226) [...]  
 Uma vontade de dizer desaforos, esbofetear, chamar de bêbado ao Dr. Campos.  
 Tocar toda essa gente infame para a frente como porcos e levar para o cemitério. [...]  
 Dr. Campos ensinaria metafísica para os vermes. (*Chove*, p. 228)

Em inúmeras situações Dalcídio cita a Bíblia como, por exemplo, numa discussão com D. Amélia em que o pai refere-se à arca e à embriaguês de Noé, chamando-a de “Noela”. A curiosidade do menino que busca o texto na Bíblia até encontrá-lo. (*Três Casas*, p. 137-138). Estes textos revelam que Dalcídio Jurandir tem familiaridade com os textos do cristianismo e da teologia cristã. As descrições das práticas religiosas populares demonstram sua percepção de que a religiosidade é parte constituinte inarredável da própria constituição humana. A busca pela transcendência é expressão de um sentimento de incompletude e fragilidade humana. A finitude e impotência ante os inúmeros dilemas da existência colocam o ser humano nessa eterna busca por si mesmo e pelo que lhe seja superior.

O menino desde cedo desconfia e rejeita os deuses formais de seu pai Major Alberto, de sua mãe D. Amélia e de Lucíola, entendendo-os como três deuses contraditórios. O temor religioso que o incomodava revolvava-se entre as diferentes versões que lhe foram impostas, pareciam-lhes deuses diferentes a impor-lhe ininterrupta vigilância, diante dos quais nutria anseios de fuga e liberdade.

Deus era o inevitável, a realidade terrível. Mas havia o Pai do Céu de Lucíola, o Deus de Dona Amélia e o Supremo Criador do Major Alberto. Três deuses diferentes que complicavam cada vez mais a coisa. Se quisesse esconder-se do Pai do Céu de Lucíola, não escapava do Deus de D. Amélia e se deste escapasse caía direitinho nas mãos do Supremo Criador de Major Alberto. [...] Lucíola lhe transmitia o terror. Major Alberto o receio, D. Amélia lhe ensinara que esse Deus socorria a gente nas horas de frio e febre e outros perigos. Enfim uma complicação de muito Deus na sua consciência. (*Chove*, p. 311-312)

## **i. O Carocinho de Tucumã**

Há nos romances um elemento enigmático e revelador. Desde as primeiras linhas de *Chove nos Campos de Cachoeira*, um fruto da natureza amazônica é destacado, tornando-se

personagem de grande significado nas tramas, por sua relação com o menino Alfredo. O **Carocinho de Tucumã** perpassa de forma determinante todo o primeiro romance. A relação de cumplicidade entre o menino e o carocinho se torna uma espécie de fio condutor da narrativa. Fruto de uma palmeira típica da Amazônia, o tucumã é uma fruta de cor avermelhada, em cujo interior se encontra o caroço, geralmente escuro, cuja consistência permite fazer-se anéis e bijouterias.

O enigma do personagem reside na ligação intrínseca entre mágico/fantástico e a natureza amazônica, aspecto fundamental na cosmologia cabocla. Na tradição cabocla e nas lendas populares do Marajó, o tucumã tem poderes mágicos e curativos. Shirley Oliveira realizou entrevistas com vendedoras de produtos místicos na feira do Vêr-o-pêso, em Belém, e colheu alguns depoimentos:

O caroço de tucumã serve para defender dos maus espíritos. Quem usa o anel de tucumã fica protegido da má sorte. (Joana Nogueira)  
 O caroço do tucumã serve para defesa e para defumar a casa com outros tipos de caroços. O anel de tucumã traz sorte. (Tereza Maciel)  
 O caroço do tucumã é um descarrego bem forte, afasta tudo quanto é coisa ruim, para banho não serve, só para defumação. (Terezinha Ângela)  
 O caroço de tucumã serve para defumação de descarga e afastar os maus espíritos. (Leila de Sousa)  
 O óleo do caroço de tucumã é bom para inflamação e serve também para ameiba. O caroço só é pra defumação, junto com a raspa do chifre do boi e do bode, junto com o piquiá e alecrim o efeito é para afastar olho gordo e espíritos maus. (Beija Flôr).<sup>62</sup>

É o próprio escritor, em entrevista de 1976, quem explicita a importância da figura do carocinho nos seus romances:

O caroço de tucumã, jogado na palma da mão de Alfredo, levava o menino ao diálogo com sonhos, ambições e miragens. Esse jogo solitário, no campo ou debaixo do ingazeiro, se tornou um fermento romanesco. Do grelo do caroço pobre brotou **Chove nos Campos de Cachoeira**, matriz de toda a obra. Com o tucumã na palma da mão, foi capturando almas, cenas, figuras, linguagem, coisas, bichos, costumes, a vivência marajoara que ressoa miudinho como num búzio, em dez volumes.<sup>63</sup>

A presença do carocinho de tucumã nos romances também tem um aspecto revelador. Como via de sonhos e fantasias, o caroço é também a via de transcendência do escritor, expresso através do menino Alfredo. O carocinho é o caminho privilegiado da transcendência

<sup>62</sup> ASSIS, Rosa. Dalcídio Jurandir, uma leitura do caroço de tucumã: vias de sonhos e fantasias. **Asas da Palavra**, n. 17. Belém: UNAMA, p. 22-31, 2004, à p.27.

<sup>63</sup> TORRES, 1996. **Asas da Palavra**, n. 04, p. 28.



dalcidiana, identificando-se assim com o misticismo caboclo e com as forças e encantos da natureza. “As fadas morreram, o encanto vem dos tucumazeiros da Amazônia. O carocinho tem a magia, sabe dar o Universo a Alfredo. Tem um poder maior que os três deuses reunidos”. (*Chove*, p. 374)

Nessa elaboração sobre a transcendência, o carocinho de tucumã é quem provê ao menino o caminho de libertação da consciência: um deus que não fosse vigilante acusador, mas que fosse feito segundo a imagem humana, portanto um Deus de liberdade de consciência.

Sua bolinha não podia criar um Deus como ele pensasse, feito à sua imagem e semelhança? A bolinha podia fazer de conta que todos os deuses fossem abolidos e Alfredo se encontrava livre dentro de si mesmo. [...] Havia muito de pecador, de tentação, na bolinha”. (*Chove*, p. 311-312)

Logo no início do primeiro romance, humanizado, o carocinho o leva para a solidão dos campos, “Voltou cansado. Os campos o levaram para longe. O caroço de tucumã o levava também...” (*Chove*, p. 117), e também imagina os acontecimentos ao redor, “O caroço de tucumã já imaginou que os passarinhos moravam no chalé”. (*Chove*, p. 120). Também tinha o dom de contar histórias nos campos e compreender as coisas. “Só o carocinho compreendia todas as coisas e mudava os caminhos do destino, da vida e da morte”. (*Chove*, p. 375).

Ao carocinho são atribuídos poderes de realizar milagre e concretizar sonhos. Numa situação de pobreza e desalento, sonho e a fantasia são vias ao mesmo tempo de fuga e superação da realidade. “Dentro do carocinho bem redondo não muito leve nem muito pesado, se escondiam todos os poderes do sonho, toda a graça do maravilhoso. Carocinho na palma da mão saltando no ar era toda a vida solitária de Alfredo...”. (*Chove*, p. 378); “Ele então armava um Brasil faz de conta [...] Pois a bolinha ia fazer do Amazonas o mais comprido, o mais largo, o mais belo do mundo. Um trecho seu seria mais belo que toda a costa do mediterrâneo” (*Chove*, p. 250); “A bolinha o levava do insondável e imenso mundo dos meninos para onde quisesse levar” (*Chove*, p. 251); “O carocinho inventava um remédio para

febre que não fosse quinino, como já inventou remédios para vermes que não eram mamona”.  
(*Chove*, p. 370).

O carocinho acariciado na palma da mão do menino, dentro da rede, fechado no quarto, também se constitui numa via de auto-descoberta erótica. Nas palavras de Rosa Assis:

E o menino se deixando ficar escondido, inquieto, por vezes sobressaltado, ofegante. E mais, o caroço está sempre presente nos sonhos do menino Alfredo (acordado ou dormindo) com as meninas maiores, sedutoras, proibidas, cobiçadas. O fato é que o prazer do fruto da sua região se mistura com o prazer da vida plena. Assim, com o permitido e o proibido, ele pode comer, roer, se lambuzar e deixar suas marcas na boca, nos lábios e nos dentes – o que confirma a insinuação daquele elemento erótico nas significações do tucumã no texto do *Chove*...<sup>64</sup>

O encontro com o desejo é para Alfredo a transição do menino para o homem. Com rara beleza poética, o sutil erotismo dalcidiano contempla a presença da bolinha mediando o desejo.

Agora Moça. Mas Clara permanece com aquele corpo grande atravessado na cama. E Moça é uma ansiedade, a bolinha subindo e descendo, lhe mostrando a vantagem que há nos meninos maiores para namorar, fazer uma porção de coisas ocultas e proibidas. (*Chove*, p. 283)  
Mas o mundo ainda era aquela mesma bolinha infatigável subindo e descendo. Muitas noites levava a companheira para a rede. Adormecia, a bolinha rolava entre o lençol e o camisão. Nem sempre era a bolinha, eram as meninas como Moça. A própria Irene quando ainda não estava moça como está. (*Chove*, p. 308)

Aos desejos mais profundos do menino se alia a cumplicidade do carocinho. Alfredo rejeita terminantemente a realidade presente e a fatalidade do futuro inevitável de pobreza em Cachoeira. Ao carocinho também se atribui poderes de alterar o destino inevitável. O carocinho pode levar o menino para estudar em Belém e ser alguém na vida. “Só o carocinho compreendia todas as coisas e mudava os caminhos do destino, da vida e da morte”. (*Chove*, p. 375); “...sentia que aquelas feridas nunca lhe deixariam de doer naquele desejo muito seu de partir daqueles campos, de parecer menino diferente do que era”. (*Chove*, p. 118); “Agora tem que ir ao tanque escolher outro caroço que fale como o outro, lhe mostre os campos da Holanda, o arranque daqueles campos mormacentos”. (*Chove*, p. 119); “Alfredo, com o carocinho na palma da mão afastava a morte, dava alegria ao chalé, seguia na Lobato pra

---

<sup>64</sup> ASSIS, 2004, p. 29.

Belém”. (*Chove*, p. 397). Ante o grito de inconformismo do menino e sua recusa da fatalidade, o carocinho é também seu caminho de libertação.

Portanto, a compreensão da obra dalcidiana exige a percepção do lugar do carocinho como elemento criativo, dando acesso não somente ao seu significado nos romances, mas também aos nexos de compreensão da culturalidade cabocla. Pelo carocinho pode-se perceber a maneira como os caboclos se relacionam com o mágico transcendente presente na natureza.

## CAPÍTULO II

### APROXIMAÇÃO TEÓRICA

## 1. DEFININDO A PERSPECTIVA. A AMAZÔNIA DE EUCLIDES DA CUNHA A PAES LOUREIRO

Para o trabalho a que nos propomos, é essencial definirmos a perspectiva a partir da qual olhamos a Amazônia e sua culturalidade. Nosso entendimento é de que o olhar a partir do qual se percebe a Amazônia torna-se, em grande medida, o definidor do lugar da região no imaginário nacional e conseqüentemente nos projetos e práticas políticas e econômicas. Neste sentido empreendemos um espelhamento entre o que se consagrou como usual, exemplificado na visão de Euclides da Cunha, e a percepção a partir da vivência no próprio chão amazônico, representado pelo poeta paraense João de Jesus Paes Loureiro.

Entre 1904 e 1905, Euclides da Cunha esteve na Amazônia, numa expedição oficial demarcatória, a serviço do governo, sob os auspícios do Barão do Rio Branco. Sua primeira visão da região foi Belém, onde manteve contato com Emílio Goeldi, pesquisador suíço que deu nome ao principal centro de pesquisas sobre a Amazônia. De Belém subiu o Amazonas até Manaus, onde organizou a expedição que subiria até as cabeceiras do Rio Purus, no Acre, na intenção de reconhecer e determinar os limites territoriais entre o Brasil e o Peru. Tratava-se de uma comissão mista, composta também por uma comitiva oficial peruana. É fundamental ressaltar que a Amazônia vivia naquele momento o auge do período de extração da borracha, processo que havia produzido uma enorme migração de nordestinos para a Amazônia. Mesmo antes de sair de Manaus, Euclides já manifesta o desejo de escrever um livro sobre a região, ao qual chamaria *Um paraíso perdido*. Mesmo não tendo realizado o projeto, Euclides produziria muitos textos esparsos sobre a Amazônia, reunidos principalmente em duas publicações: *Contrastes e Confrontos* de 1907 e *À Margem da História* de 1909. Nos seus escritos sobressai o incisivo tom de denúncia social contra as condições de vida dos migrantes nordestinos nos seringais, produzidas pelo cruel sistema de aviamento que submetia os migrantes à semi-escravidão solitária no interior da floresta, numa

relação de endividamento impagável com o seringalista. Em 1986, Leandro Tocantins reuniu vários textos de Euclides, publicado pelo governo do Acre sob o título *Um Paraíso Perdido*.

Talvez o aspecto mais conhecido e salientado nos escritos de Euclides da Cunha sobre a Amazônia seja sua indignação inconformada com a condição de vida dos migrantes nordestinos, aos quais considera como “expatriados dentro da Pátria”. Euclides tem consciência de que essa migração foi provocada pelo temor do governo da República com a possibilidade de convulsões sociais, como resultante da miséria, após a terrível seca de 1877 no Ceará<sup>65</sup>. Num ambiente hostil e estranho ao seu, essa população migrante foi submetida à condições sub humanas de trabalho e subsistência. Milhares morreram nos primeiros anos, devorados por feras da floresta, infectados por febres palustres, por desnutrição, e, em muitos casos, por absoluta solidão e tristeza (banzo). A historiadora Isabel Cristina Guillen, escrevendo sobre Euclides, sintetiza essa condição:

O seringueiro é, sobretudo um solitário, perdido no deserto da floresta, trabalhando para se escravizar. Cada dia num seringal correspondente a uma empreitada de Sísifo – partindo, chegando e novamente partindo pelas estradas no meio da mata, todos os dias, sempre, num “eterno giro de encarcerados numa prisão sem muros”.<sup>66</sup>

Ao avaliar o pensamento de Euclides da Cunha sobre a Amazônia convém situá-lo no seu contexto próprio, dentro do conjunto de idéias correntes no seu tempo. Euclides é um homem de seu tempo e de seu mundo, ao final do século XIX e início do século XX. Dessa forma, seu pensamento, incluindo seu estilo literário, é reflexo de todo um clima intelectual predominante na Europa e entre a própria elite intelectual brasileira. Portanto, qualquer avaliação de valor, ou crítica que se possa fazer, dirige-se a esse conjunto de determinações, e não propriamente ao escritor individualmente. Também não há aqui a pretensão de avaliar o pensamento de Euclides como um todo, mas nos limitamos a analisar tão somente os aspectos relacionados diretamente à Amazônia, tendo em vista suas possíveis relações com o que

---

<sup>65</sup> Cf. GUILLEN, Isabel Cristina Martins. **Euclides da Cunha, para se pensar a Amazônia**. Artigo do site: Amazônia Interesses e conflitos. <http://www.comciencia.br/reportagens/amazonia>. Acesso, 12 de maio de 2008, p. 1

<sup>66</sup> GUILLEN, 2008, p. 3.

efetivamente se processou posteriormente na história da região, notadamente nas últimas 4 décadas.

#### a. Condicionamentos

A visão intelectualizada e ao mesmo tempo condicionada de Euclides da Cunha, em que pese todo seu idealismo e solidarismo social, é, acima de tudo, uma visão de fora. E é nessa condição que contribui para a construção de uma representação mítica sobre a Amazônia, para a qual ergueram-se adjetivos que exacerbaram o espanto ante a realidade: “Página ainda não escrita do Gênesis”, “Hiléia”, “Inferno verde”, aos quais se juntam posteriormente outros qualificativos carregados de pesada carga ideológica ou mesmo geopolítica como “Inferno vermelho”, “Pulmão do mundo”, etc, reforçando o caráter de estranhamento sobre o ambiente e o ser humano da região. Porém, tanto para nordestinos como para os caboclos de origem mais antiga na própria região, tais termos descritivos não significam absolutamente nada.

A grande limitação dessa perspectiva é a incapacidade de olhar a região a partir do ser humano que tradicionalmente nela vive, particularmente do caboclo ribeirinho. Euclides fala **sobre**, mas não consegue colocar-se **no lugar de**, não conseguindo dessa forma ser **a voz de**, ou seja, olhar de fato a partir do ser humano amazônida, emigrado ou não. Mesmo solidário, Euclides não deixa de ser um estranho, o que fica patenteado nos relatos da expedição demarcatória, e principalmente nas fotos que o mostram sempre de terno, às vezes branco, com chapéu e rede de filó, em plena floresta. O imediato de Euclides é o migrante nordestino, submetido à desumanidade do sistema, que, de certa forma, também é alguém recém chegado. Esse não colocar-se **no lugar de**, impede que se perceba um dos mais importantes dados sobre essas populações: o extraordinário processo adaptativo, que implica, ao mesmo tempo, em resistência e convívio simbiótico. A não consideração desse processo é invisibilizador de

uma riqueza única, escondendo o fato que esse povo é portador de uma história e de uma cultura próprias, infelizmente não percebida, muito menos reconhecida por Euclides, o que está explícito no título de um de seus artigos sobre a região, *Terra sem História*.

O reforço dessa concepção de uma Amazônia mítica, não inserida na história e na cultura, coloca-a numa classificação de fronteira, num espaço fora do mundo “civilizado”, um espaço a ser desbravado, conquistado e incorporado, semelhante a outras regiões do planeta que passaram pelo mesmo processo como a África ou Oeste Americano. Dessa forma, em Euclides, reforça-se a conotação de saga heróica à empreitada de quem ousa aventurar-se pela região. Logo, quem se atreve a “descobrir” e conquistar a Amazônia reveste-se automaticamente do heroísmo aventureiro, do espírito do “bwana”, como diria Lúcio Flávio Pinto<sup>67</sup>, o que lhe inspira pretensões de direitos e recompensas, com direitos ilimitados de exploração e aos “troféus” pela conquista. Essa índole heróico/desbravadora se expressa já durante a espera da partida em Manaus, como descreve Leandro Tocantins, usando expressões do próprio Euclides: “Impacienta-se na ‘Meca tumultuária de seringueiros’, quer ir logo ao seu ‘deserto bravio e salvador’, quer ‘dominar as cabeceiras do rio suntuoso, exausto nos primeiro boléus dos Andes ondulados’”<sup>68</sup>. É nessa condição que Euclides descreve sua própria atuação na Amazônia, como um heróico desbravador em sua saga: “Quando nos vamos pelos sertões em fora, num reconhecimento penoso, verificamos, encantados, que só podemos caminhar na terra como sonhadores iluminados”<sup>69</sup>. No mesmo espírito engrandecedor, Leandro Tocantins reconhece e descreve o ânimo aventureiro patriótico/nacionalista da expedição, qualificando os casos de superação como ousadias cinematográficas:

Que extraordinária pintura de cena! Mais que pintura, uma cena cinematográfica perfeita, um filme com planos bem articulados, uma movimentação, um ritmo, sensíveis à divisão desse decorrer de tempo, fixados em todos os detalhes. (...) A descrição de Euclides enquadra-se na melhor e na mais atual técnica

<sup>67</sup> PINTO, Lúcio Flávio. **Jornal Pessoal**. A Amazônia que mudou, quatro décadas depois. 2ª quinzena de dezembro, 2006.

<sup>68</sup> TOCANTINS, Leandro. In: CUNHA, Euclides da. **Um Paraíso Perdido**. Reunião de Ensaio Amazônicos. Petrópolis: Vozes, 1976, p. xxv.

<sup>69</sup> TOCANTINS, 1976, p. xii.



cinematográfica. Um diretor de epopéias, tipo John Ford, por exemplo, gostaria de ter filmado esta cena.<sup>70</sup>

Infelizmente foi esse o espírito que presidiu a ocupação da Amazônia desde o século XVI, de forma muito explícita durante a política de integração nacional dos governos militares, e, de forma menos explícita, mais sutil e muito mais sofisticada a partir da década de 1980. Conseqüência dessa mentalidade de invasão e ocupação de fronteiras é a imposição de valores ditos civilizados, não apenas da concepção hegemônica de progresso, mas principalmente de normativas essencialmente pragmáticas, de cunho operacional. Torna-se assim, aceitável que, na região de fronteira, o valor econômico da incorporação legitime normativas circunstanciais. Numa terra ainda “não civilizada”, portanto “de exceção”, a lei pode ser adaptada às circunstâncias, ou mesmo, que seja a do mais forte. Isso se torna explícito nas situações de conflito agrário, na exploração de trabalho escravo, e em tantas outras situações cotidianas.

Como pensador inserido no clima intelectual de seu tempo, Euclides não teria como analisar a realidade amazônica sob um outro ponto de vista, a não ser sob a lógica positivista. O historicismo enumerador de fatos em detalhes minuciosos, classificando e qualificando elementos de forma exaustiva, o olhar interprete do exótico, são características sempre presentes em suas páginas. O excesso de hipérboles e superlativos exacerbam a eloqüência, exaltando o próprio escritor, muitas vezes acima do que descreve.

...os que demandavam a partir de Belém, sempre ao arripio das águas do Amazonas, do Madeira e do Guaporé, numa travessia de mais de setecentas léguas, iam apostados à luta formidável com os baques das catadupas, com o acochar das itaipavas, com a monotonia inalterável das varações remoradas, com o choque das correntes e os torvelinhos dos paraus. Venceram-nos; e o planalto dos parecis, os quadrantes, teve, em pleno contraste com esse caráter físico expressivo *divortium aquarum*, de onde irradiam caudais para todos os quadrantes, teve, em pleno contraste com esse caráter físico dispersivo, uma função histórica unificadora, que só será bem compreendida quando o espírito nacional tiver robustez bastante para escrever a epopéia maravilhosa das monções.<sup>71</sup>

<sup>70</sup> TOCANTINS, 1976, p. xxiv

<sup>71</sup> CUNHA, Euclides da. **Um Paraíso Perdido**. Reunião de Ensaios Amazônicos. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 15-16.

Também como característica da visão positivista em Euclides, está a exaltação dos grandes personagens, sempre acompanhados de adjetivações monumentosas, ignorando, muitas vezes os interesses e o papel político mais amplo que desempenharam na história da região. Como exemplo, está o elogio ao Marquês de Pombal: “O grande ministro, a que devemos o ter desfechado o golpe de misericórdia num feudalismo tacanho e anulado, na política colonial, o dualismo pernicioso pela preponderância exagerada das capitanias meridionais...”<sup>72</sup>. Da mesma forma está presente a exaltação a outros personagens da história amazônica: “...outro insigne governador, o Capitão-General Furtado de Mendonça [...] ...aquele extraordinário Frei João de São José – seráfico voltairiano que tinha no estilo os lampejos da pena de Antonio Vieira...”<sup>73</sup>. “Para lá os mais veneráveis bispos, os mais garbosos capitães-generais, os mais lúcidos cientistas”<sup>74</sup>. A grande insuficiência dessa visão parcializada da história, que privilegia a descrição detalhada de acontecimentos em si e a exaltação dos grandes personagens, está na sua incompetência em perceber a história como processo em seus múltiplos determinantes.

Outro importante condicionamento a ser levado em conta na visão euclidiana da Amazônia são os pressupostos raciológicos que dominaram as ciências sociais no Brasil no início do século XX, mesmo quando esses pressupostos já se encontravam decadentes na Europa. Apontando para a questão da identidade nacional, Silvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha são precursores de um discurso paradigmático enquanto discurso científico, como superação do pensamento romântico. Três correntes principais norteavam este posicionamento: o positivismo de Comte, o Darwinismo social e o evolucionismo de Spencer, como teorias sobre a evolução histórica dos povos. Há uma conotação política por justificar a expansão mundial do capitalismo, legitimando ideologicamente o pensamento ocidental. Desse ponto de vista o país se encontrava num estado inferior de evolução.

---

<sup>72</sup> CUNHA, 1976, p. 21

<sup>73</sup> CUNHA, 1976, p. 34 (possivelmente o governador Mendonça Furtado)

<sup>74</sup> CUNHA, 1976, p. 33

Como explicação para o atraso brasileiro, *a intelligentsia* nacional encontra argumentos em duas noções centrais: o meio e a raça. As características raciais como indolência, apatia ao trabalho, insegurança intelectual, imprevidência, desequilíbrio moral, etc, estariam ligadas de forma determinista às condições do meio ambiente. Meio e raça tornam-se elementos especificamente explicativos para nossa realidade, imprescindíveis na construção da identidade brasileira, com a noção de povo se identificando à problemática étnica, daí a necessidade de um processo evolutivo de “branqueamento” na construção de um Estado Nacional. Na mesma exaltação ao Frei João de São José, Euclides concorda com seu diagnóstico sobre a condição não civilizada dos tapuios amazônicos:

“...assentando que a raiz dos vícios da terra é a preguiça”, resumiu os traços característicos dos habitantes desse modo desalentador: - “lascívia, bebedice e furto” (...) porque a sociedade indisciplinada passa adiante das vistas surpreendidas do sábio – *drinking, gambling and lying* – bebendo, dançando, zombando – na mesma dolorosíssima inconsciência da vida.

Assim, essa indiferença pecaminosa dos atributos superiores, esse sistemático renunciar de escrúpulos e esse coração leve para o erro são seculares e surgem de um doloroso tirocinio histórico, que vem da “Casa do Paricá”, à “barraca dos seringueiros”. Compulsai os nossos velhos cronistas, com especialidade o imaginoso Padre João Daniel, e avaliareis o travamento de motivos físicos e morais que há muito, ali, entibiam os caracteres. E lede Tenreiro Aranha, José Veríssimo, dezenas de outros. Nestes livros se espalham fracionadas todas as cenas de um dos maiores dramas da impiedade na história. Depois há o incoercível da fatalidade física, aquela natureza soberana e brutal, em pleno expandir das suas energias, é uma adversária do homem. No perpétuo banho de vapor, de que nos fala Bates, compreende-se sem dúvida a vida vegetativa sem riscos e folgada, mas não a delicada vibração do espírito na dinâmica das idéias, nem a tensão superior da vontade nos atos que se alheiem dos impulsos meramente egoísticos.<sup>75</sup>

São óbvias as concepções raciológicas de Euclides, que atribui aos caboclos uma clara inferioridade física, mental e emocional. Esse racismo implícito vai além de atribuir as fraquezas da raça à determinação do meio natural, mas aponta para uma fraqueza natural inerente:

Não exagero. Um médico italiano – belíssimo talento – o Dr. Luigi Buscalione, que por ali andou há pouco tempo, caracterizou as duas primeiras fases da influência climática – sobre o forasteiro – a princípio sob a forma de uma superexcitação das funções psíquicas e sensuais, acompanhada depois, de um lento enfraquecer-se de todas as faculdades, a começar pelas mais nobres...

Mas nesse apelar para o clássico conceito de influência climática esqueceu-lhe, como a tantos outros, o influxo porventura secundário, mas apreciável, da própria inconstância da base física onde se agita a sociedade.

---

<sup>75</sup> CUNHA, 1976, p. 34

A volubilidade do rio contagia o homem. (...)  
 A adaptação exercita-se pelo nomadismo.  
 Daí, em grande parte, a paralisia completa das gentes que ali vagam, há três séculos, numa agitação tumultuária e estéril.<sup>76</sup>

## **b. Homem x natureza**

Um outro pressuposto na visão de Euclides sobre a Amazônia é a concepção de oposição inerente entre o homem e o meio. A natureza, primitiva e brutal, assume o papel de empecilho ao avanço livre da civilização e do progresso. Leandro Tocantins reafirma essa percepção, quando escreve, “A Amazônia, tão longe Brasil, desconhecido na aspereza de um meio que o homem amansava em rasgos de audácia”.<sup>77</sup> E é o próprio Euclides quem descreve seu sentimento íntimo ao defrontar-se com a Amazônia real:

E impressão dominante que tive, e talvez correspondente a uma verdade positiva é esta: o homem ali, é ainda um intruso impertinente. Chegou sem ser esperado nem querido – quando a natureza ainda estava arrumando o seu mais vasto e luxuoso salão. E encontrou uma opulenta desordem.<sup>78</sup>

Talvez este pressuposto explique o estado psicológico ou pré-condicionamento que Euclides revela, ainda no início da expedição: “Ao defrontarmos o Amazonas real, vemo-lo inferior à imagem subjetiva há longo tempo prefigurada (...) é de todo inferior a um número de outros lugares no nosso país”.<sup>79</sup> Trata-se aqui, da típica visão comparativa, que olha a natureza como uma fera a ser domada, ou como uma mulher arredia a ser conquistada e deflorada, mesmo que à força. Esta concepção de embate com a natureza está presente quando descreve a presença dos migrantes na região: “Então, o imigrante ‘não a cultiva, aformoseando-a: doma-a. Os cearenses, os paraibanos, os sertanejos nortistas, em geral, ali estacionam, cumprindo, sem o saberem, uma das maiores empresas destes tempos. Estão *amansando*<sup>80</sup> o deserto”.<sup>81</sup> É importante notar aqui, que especialmente nas décadas de 1960 e

<sup>76</sup> CUNHA, 1976, p. 35

<sup>77</sup> TOCANTINS, 1976, p. xii

<sup>78</sup> CUNHA, 1976, p. 25-26

<sup>79</sup> CUNHA, 1976, p. 25

<sup>80</sup> Grifo meu

1970, na implantação dos grandes latifúndios, muitas vezes grilados, usou-se a mesma terminologia na estratégia de utilizar jagunços para “limpar” a área, ou “amansar” a terra.

Cabe aqui uma observação importante: os termos comparativos utilizados por Euclides só são cabíveis a partir desse pressuposto de conquista e dominação da natureza. “...é de todo em todo inferior a um sem número de outros lugares do nosso país [...] toda a Amazônia, sob este aspecto, não vale o segmento do litoral que vai de Cabo Frio à ponta do Munduba”.<sup>82</sup> Fora desta perspectiva euclidiana, esses termos comparativos são anacrônicos, já que a observação artística depende fundamentalmente da subjetividade individual ou mesmo do estado emocional do momento. Sob este aspecto, a Amazônia é absolutamente singular, jamais inferior ou superior, tão somente diferente.

### c. Natureza e civilização

Também é importante no pensamento euclidiano, o binômio natureza/civilização. “...a idéia de que a região e seus habitantes podem ser representados como um *anfiteatro* da história, da civilização, da nacionalidade, que se abrigava potencialmente no deserto, no sertão”.<sup>83</sup> Neste sentido, é importante perceber a reavaliação feita por Euclides ante o primeiro contato com a Amazônia real: “...uma pagina inédita e contemporânea do *Gênesis*.

Compreendi o ingênuo anelo de Cristovão da Cunha: o grande rio deve nascer no Paraíso.

[...] E vi a gestação de um mundo”.<sup>84</sup> Porém, ao chegar a Manaus e determinar-se a escrever um livro sobre a Amazônia, o título já definido denuncia que o Paraíso que tanto desejava encontrar já se encontrava irremediavelmente perdido; a pureza original já tinha sido

---

<sup>81</sup> TOCANTINS, 1976, p. xviii

<sup>82</sup> TOCANTINS, 1976, p. xxv

<sup>83</sup> GUILLEN, 2008, p. 1

<sup>84</sup> CUNHA, 1976, p. 4

corrompida, já se tratava de *Um Paraíso Perdido*. Aqui dois pensamentos se confundem: incompletude e corrupção, como aspectos descritivos opostos da natureza amazônica.

Euclides parte da concepção hegemônica de civilização; é um homem de seu tempo e não poderia ser diferente. Sua avaliação sobre a realidade amazônica é feita a partir do comparativo com essa visão ocidental de progresso e civilização. Desse modo, a Amazônia é uma “não civilização”, que cativa seu idealismo e defesa, exigindo uma solução interventora por parte de quem é civilizado e detém o saber. Para Euclides, essa é a única redenção possível, o verdadeiro “progresso”. Dessa forma, Euclides anela as intervenções federais “civilizadoras” transformadoras da realidade.

Ao contrário de suas expectativas idealistas iniciais, o contado mais profundo com a realidade amazônica, provoca uma reavaliação na maneira como passou a retratar o que presenciava. Euclides viu o “Paraíso”, porém perdido, atrasado e doente, onde ainda não haviam chegado os benefícios da civilização e do progresso, mas tão somente a saga predatória dos exploradores. Daí o caráter justiceiro de seus escritos. “Uma sociedade defeituosa e cruel, que Euclides analisa dramaticamente, como fervor de pena vingadora e reivindicante”.<sup>85</sup> Em sua visão trata-se de uma terra incompleta, onde tudo ainda está por ser feito, por sua carência de conhecimento e ciência. “Tem tudo e falta-lhe tudo, porque lhe falta esse encadeamento de fenômenos desdobrados num ritmo vigoroso, de onde ressaltam, nítidas, as verdades da arte e da ciência – e que é como que a grande lógica inconsciente das cousas”.<sup>86</sup>

Um dos seus maiores impactos íntimos, Euclides revela quando descreve a existência de uma ilha, onde a decadência social e humana fora incorporada ao seu próprio nome: Ilha da Consciência:

---

<sup>85</sup> TOCANTINS, 1976, p. xii

<sup>86</sup> CUNHA, 1976, p. 26

...e fulmina-se a si próprio, a rir, com aquela ironia formidável.<sup>87</sup> À entrada de Manaus existe a belíssima ilha de Marapatá – e essa ilha tem uma função alarmante. É o mais original dos lazaretos – um lazareto de almas! Ali, dizem, o recém-vindo deixa a consciência...Meça-se o alcance desse prodígio da fantasia popular. A ilha que existe fronteira à boca do Purus perdeu o antigo nome geográfico e chama-se “Ilha da Consciência”; e o mesmo acontece a uma outra, semelhante na foz do Juruá. É uma preocupação: o homem, ao penetrar as duas portas que levam ao paraíso diabólico dos seringais, abdica as melhores qualidades nativas.

Em outra obra, *Entre os Seringais*, em que se evidencia essa forte denúncia social a partir dessa percepção explicitamente pessimista da sociedade que se constituiu na Amazônia. “Euclides compara-as à ‘imagem monstruosa e expressiva da sociedade torturada que moureja naquelas paragens’[...] A imagem do ‘polvo desmesurado, contorcido em seus tentáculos’, para situar a geografia das barracas perdidas na floresta, estranhamente presas às diabólicas ventosas de cefalópode, é estranhamente escultural e expressionista”.<sup>88</sup> É nesse tom de indignação que descreve as condições de vida do ser humano migrado, que se insere no meio estranho e hostil.

Viu o imigrante chegando ao Acre desassistido, material e espiritualmente, segundo ele, carregando “no próprio estado emotivo a receptividade de todas as moléstias”. Ao chegar ao Purus ou ao Juruá “todos os desalentos se lhe agravam. A terra é, naturalmente, desgraciosa e triste, porque é nova.” [...] Diante daquela paisagem descomunal, o imigrante “sente-se deslocado no espaço e no tempo; não já foram da pátria, senão arredio da cultura humana, extraviado num recanto da floresta e num desvão obscurecido da história”.<sup>89</sup>

Essa visão desalentadora, descrevendo a Amazônia como essencialmente sofredora, produz em Euclides uma original conclusão relacionada à cultura; a de que as expressões culturais do povo amazônico cumpriam a missão de expiação da dor, através de comemorações festivas pitorescas.

Euclides imagina o estado d’alma do seringueiro: “Não teve missas solenes, nem procissões luxuosas, nem lavapés tocantes, nem prédicas comovidas. Toda a Semana Santa correu-lhe na mesmice torturante daquela existência imóvel feita de idênticos dias de penúria, de meios-jejuns permanentes, de tristeza e de pesares, que lhe parece uma interminável Sexta-feira da Paixão, a estirar-se angustiosamente, indefinida, pelo ano afora.” O seringueiro “vinga-se, ruidosamente, dos dias tristes”. E também se expia das próprias ambições que o levaram àquele desterro.<sup>90</sup>

<sup>87</sup> CUNHA, 1976, p. 35

<sup>88</sup> TOCANTINS, 1976, p. xxii - xxiii

<sup>89</sup> TOCANTINS, 1976, p. xviii

<sup>90</sup> TOCANTINS, 1976, p. xix

É diante do quadro social e humano desalentador que contempla, que Euclides preconiza soluções redentoras, como a possibilidades de transformação da realidade. A concepção ocidental de civilização, com seu pressuposto fundamental de controle e vitória sobre a natureza. E é dessa perspectiva que critica a forma como as comunidades se organizam na ocupação da terra, em sua preferência por habitar as margens dos rios, herança dos antigos habitantes indígenas. “Viu-se então, de par com as primitivas condições tão favoráveis, este reverso; o homem, em vez de senhorear a terra, escraviza-se ao rio.”<sup>91</sup> Assim, atribuía essa dependência ao rio, como razão da não expansão e imobilidade. Sua sugestão explícita é a de uma “ligação transversa de seus vales”<sup>92</sup> através de uma estrada. “Então a Transacreana moderníssima, de caráter quase local, feita para combater uma disposição hidrográfica, se transformará em estrada de extraordinários destinos”.<sup>93</sup> “Por isso a BR -364 devia chamar-se Rodovia Euclides da Cunha”.<sup>94</sup>

Sem o prever, Euclides na verdade preconiza de forma otimista e ingênua, um dos maiores desastres amazônicos em termos de desagregação cultural e ecológica. A título de integração nacional, não somente a “Transacreana”, como as demais rodovias abertas na floresta Amazônica, longe de ser fator de progresso e desenvolvimento, transformaram-se nas veias por onde, não apenas se esvaem as riquezas naturais, mas igualmente por onde se intensifica a migração predatória e solapadora dos modos tradicionais de sobrevivência. Infelizmente, apesar de toda sua sensibilidade humana e social, Euclides não percebeu a riqueza de possibilidades e auto-sustentabilidade das tradicionais comunidades ribeirinhas.

Não seria inadequado, neste momento, um exercício imaginativo, trazendo Euclides da Cunha para visitar a Amazônia depois de um século. Parece não haver nenhuma dúvida quanto à sua capacidade de indignação ante a desumanização do ser humano, seja ele índio,

---

<sup>91</sup> TOCANTINS, 1976, p. xx

<sup>92</sup> TOCANTINS, 1976, p. xx

<sup>93</sup> Apud TOCANTINS, 1976, p. xx

<sup>94</sup> TOCANTINS, 1976, p. xx



tapuio, nordestino ou caboclo. Mas nos perguntamos, que novos tons descritivos ganharia sua denúncia social? O que mais Euclides acrescentaria à sua descrição do seringueiro que “trabalha para escravizar-se”, por exemplo? Nesse raciocínio convém ir mais longe: profundo conhecedor dos mecanismos de funcionamento da sociedade, como se posicionaria ante a invasão da modernidade na região amazônica, com suas bandeiras de racionalidade e progresso?

Esses condicionamentos na visão euclidiana sobre a Amazônia, mesmo que de forma involuntária, tornam-no um dos precursores de concepções que orientaram a ocupação Amazônica, sob os signos da modernidade. Pode-se afirmar que, de certa forma, os governos militares pós 1964, foram herdeiros dessa visão de ocupação do território. Neste sentido determinaram políticas, como o projeto de integração nacional, que privilegiou a abertura das grandes rodovias, buscando tornar a região economicamente viável. Aqui, como em Euclides, repete-se a esperança redentora do processo civilizatório. Dessa forma é necessário salientar que a condição de penúria social que Euclides confronta na Amazônia, na verdade já é produto da forma como a modernidade se instala na região, marcadamente a partir de 1870, com o início do ciclo da borracha em exigência às demandas do mercado internacional em pleno *boom* da indústria automobilística. O que produz o sofrimento humano, desde já, não é uma condição inerente da submissão do homem amazônico à ditadura da natureza, mas uma construção histórico-econômica em função da exploração mercantilista e do maior lucro possível com o mercado da borracha. Associada a essa concepção de integração está a preocupação já presente em Euclides, com a segurança e a soberania nacional. A própria expedição que chefia já é parte da política do Barão do Rio Branco de preocupação com o tamponamento da fronteiras, por onde poderia escoar a soberania nacional sobre a Amazônia.

Essa ação geopolítica esmagadora só se torna possível devido à uma outra concepção presente fortemente nos escritos de Euclides: a visão da Amazônia como um deserto, no caso,

verde. O uso insistente dessa concepção reforça a tese do vazio demográfico, que é um pano de fundo fundamental para as ações governamentais nos projetos migratórios. A questão central óbvia é a incompetência dos governos na resolução de problemas agrários em outras partes do país e o temor das tensões sociais que são produzidas. As secas no Nordeste, principalmente no Ceará, no final do século XIX, posteriormente as tensões pela terra no Sul, tornaram conveniente e operacional o jargão “homens sem terra para uma terra sem homens”. A Amazônia jamais foi um deserto humano. Sob as copas das árvores centenárias havia uma população adaptada, com história e culturas próprias, e um modo peculiar de perceber e se relacionar com a floresta e com o mundo. Euclides não percebeu nem muito menos compreendeu esse *ethos* cultural caboclo, amazônico e ribeirinho. Somente presenciou o esfacelamento desse modo de vida e dessa identidade ante a invasão da civilização.

O pioneirismo da visão de Euclides da Cunha deve, sem dúvida, ser entendido como um avanço em relação ao seu próprio momento intelectual, daí sua literatura não poder jamais ser desconsiderada. Porém, há de ser ressaltado seu caráter provisório, a ser complementada e em grande parte substituída por abordagens firmadas sobre uma antropologia inserida e participativa, que perceba o ser humano caboclo amazônico, na sua individualidade e modos de ser próprios, que leve em consideração suas múltiplas relações e sua existência simbiótica com o meio, e, principalmente, como portador de uma história e de uma cultura peculiares.

#### **d. A cultura amazônica a partir de seu imaginário**

Reconhecendo os limites óbvios da visão euclidiana da Amazônia, bem como as relações dessa visão com as políticas oficiais aplicadas na região, propomos um outro olhar, que se aproxime daquilo que busca o poeta João de Jesus Paes Loureiro:

A partir de um ângulo de abordagem que tenha como resultante, ponto vélico impulsionador, a sua esteticidade dominante. Uma esteticidade entendida como função essencial ao homem, vetor de identidade numa sociedade dispersa, fortalecedora dos entrelaçamentos da comunidade. Análise da qual, postulando o

rigor crítico de uma visão científica, se reconheça “a causalidade decorrente complexa indivíduo-sociedade assim como as causalidades entre o sociológico, o político, o econômico, o demográfico, o psicológico, etc”, e que possa ter como componente de aproximação intuitiva e compreensiva a emoção que essa cultura desperta.<sup>95</sup>

Num certo sentido, isso significa substituir o olhar a partir de fora por um mergulho no mais íntimo da realidade, da vida e da cultura que resulta do convívio simbiótico entre esse ser humano amazônico e a natureza exuberante. Isso envolve a reflexão em torno da questão sobre a determinação que a natureza exerce sobre o cultural. Um olhar inserido e a partir das entranhas dessa cultura se faz necessário, pressupondo obrigatoriamente o experimentar antes de analisar e traduzir, como propõe Paes Loureiro:

Nada está totalmente organizado em compêndios de cultura amazônica. É preciso errar pelos rios, tatear no escuro das noites da floresta, procurar os vestígios e os sinais perdidos pela várzea, vagar pelas ruas das cidades ribeirinhas, enfim, procurar, na vertigem de um momento que se evapora em banalidades, a rara experiência do numinoso. Experimentar o frêmito de um caminhar errante que vai descobrindo com decoro a irrupção perene da fonte da beleza. [...] Um mundo no qual as significações não desapareçam e antes que a indústria do consumo se apodere inteiramente dos homens, transformando-os em coisas. Enfim, numa vida cultural em que o “ainda” é uma palavra chave seja de pesar, seja de esperança.<sup>96</sup>

Olhar a cultura amazônica por este ângulo implica perceber e sentir a esteticidade nutrida pelo devaneio como fator fecundante, o que significa também, necessariamente, deixar-se enredar pela emoção estética e reconhecer o encantamento produzido por essa função poética como fator epistemológico fundamental. “A circunstância cabocla de ‘ver maravilha nas coisas’, que é o modo ribeirinho de conviver e ‘estranhar’ a sua realidade cotidiana, transfigurada tantas vezes pelo devaneio”.<sup>97</sup>

É fundamental, contudo, estabelecer que a priorização da função poética na compreensão da cultura amazônica não ocorre num *limbus* alijado das condições reais cotidianas, dos fatores sócio-políticos ou dos traumas concretos que historicamente recaem sobre a população cabocla ribeirinha. Neste sentido trata-se de uma cultura resistente, que insiste em preservar seus nexos fundamentais de significação ante as “cumulativas incursões

<sup>95</sup> PAES LOUREIRO, João de Jesus. **Cultura Amazônica. Uma poética do imaginário**, São Paulo: Escrituras Editora, 2001, p. 21

<sup>96</sup> PAES LOUREIRO, 2001, p. 25.

<sup>97</sup> PAES LOUREIRO, 2001, p. 26-27.

desenvolvimentistas, tantas vezes expropriatórias e desestruturadoras de sua sociedade...”<sup>98</sup>, num ininterrupto atentado à permanência e preservação de seu *ethos*, seja na imposição da mentalidade de consumo e competição, seja no seu correlato de destruição do meio ambiente. É nessa perspectiva que a cultura amazônica, especialmente literária e musical, apresenta algumas gerações de pensadores e artistas, a maioria de origem cabocla, que pensam a Amazônia partir do mais íntimo de suas interrelações e significados, desde a geração de poetas modernistas como Bruno de Menezes e Jaques Flores na década de 1930, Rui Barata e Paulo Alirio Abreu na década de 1940, Max Martins, Mário Faustino e Caubi Cruz, na década de 1950, entre tantos outros.

É dessa visão/postura em relação à Amazônia e seu povo, que brota um intenso debate político/estético. Nessa ressonância que brota do mais profundo da alma amazônica, emerge o sentimento libertário de toda uma geração, cujas letras engajam-se num projeto emancipatório. É desse modo que a cosmovisão do caboclo ribeirinho, incluindo suas lendas e mitos, engaja-se numa expressão que, ao mesmo tempo em que prima pela beleza estética evocada pela exuberância da natureza, expressa também as dores concretas e os anseios por libertação sócio-política. O imaginário e a arte tornam-se, ao mesmo tempo, forma de encantamento e conhecimento sobre a Amazônia. É dentro desta perspectiva que se impõe a necessidade de se olhar a Amazônia a partir dos que a compreendem com intimidade e se compreendem a si mesmos como parte dela. A função poética se realiza também como reveladora de um mundo invisibilizado, tendo em conta que sua redescoberta é fator primordial de sua própria preservação e sobrevivência. Há um Brasil quase desconhecido e uma Amazônia insondável nas páginas de Dalcídio Jurandir. Na magia das palavras desnuda-se o sofrimento e a resistência de um dos povos do “novo mundo”, sendo dessa forma, assim como em Neruda e em Euclides, uma denúncia, uma pena vingadora.

---

<sup>98</sup> PAES LOUREIRO, 2001, p. 28.

Esse teatro de luta e resistência, no qual o caboclo ribeirinho vive seu drama como principal ator, é também palco no qual as raízes mais humanas do ser amazônico se desvelam numa luta incansável por não se deixar reduzir ao “não ser civilizado”, mas persiste por ser reconhecido em sua alteridade e seu modo peculiar de ser. Nisso consiste e persiste uma sacralidade do natural, que lentamente se esvai no transcurso da história.

Neste estudo da cultura amazônica, leva-se em conta uma cultura presente na atualidade regional, num momento em que os homens ainda não se separam da natureza, em que perdura ainda uma harmonia, mesmo entrelaçada de perigos, e se vive em um mundo que ainda não foi dessacralizado; em que o coração vive ardoroso do espírito e no qual brota ainda aquele leite e mel das sagradas origens. Em que os mistérios da vida se expõem com naturalidade, o numinoso acompanha as experiências do cotidiano e os homens são eles ainda e ainda não os outros de si mesmos. Um tempo ainda jungido ao sagrado e que resiste forte e fragilmente a se tornar profano. Ao mesmo tempo, uma cultura que tende a ficar despedaçada no ar dessa história de cobiças da riqueza da terra, agravada nas últimas décadas, de conflitos resultantes do extermínio ou dizimação de tribos, morte por encomenda, poluição dos rios, assassinatos de cidades, voracidade do consumismo e de grandes extensões de florestas irremediavelmente queimadas.<sup>99</sup>

Essa enorme diferenciação na percepção e nos sentimentos em relação à natureza amazônica fica explícita na maneira oposta como é compreendido e traduzido um mesmo fenômeno. Convém aqui, estabelecer um contraste: o caudal poético que o correr do grande rio, por exemplo, desperta nos poetas caboclos da terra, em Euclides se vê tão somente pelas lentes do realismo/naturalismo, que só percebe o geológico, o topográfico, o geopolítico. Sua contemplação da força descomunal das grandes águas, de forma alguma prevê vida ou nutrição do solo, mas somente o desbarrancamento ameaçador das margens, “Ao passo que no Amazonas, o contrário. O que nele se destaca é a função destruidora, exclusiva. O enorme caudal está destruindo a terra”.<sup>100</sup> Desse ponto de vista, sua conclusão é óbvia, submissa à mentalidade exacerbadamente mecanicista: as milhares de toneladas de sedimentos transportados ininterruptamente fogem constantemente do território brasileiro, passando a constituir a extensão do cabo Orange, e, indo mais longe, passando a constituir também o litoral da Geórgia e das Carolinas, na América do Norte. De certa forma, contrariando aquilo

<sup>99</sup> PAES LOUREIRO, 2001, p. 27-28

<sup>100</sup> CUNHA, 1976, p. 29

que lhe é atribuído como um de seus principais méritos: a incorporação simbólica da Amazônia à nacionalidade brasileira.

Porque, na realidade, esta se constitui mui longe das nossas plagas. Neste ponto, o rio, que sobre todos desafia o nosso lirismo patriótico, é o menos brasileiro dos rios. É um estranho adversário entregue dia e noite à faina de solapar a sua própria terra. [...] A terra abandona o homem. Vai em busca de outras latitudes.[...] a terra sem pátria.<sup>101</sup>

Em Euclides há um forte inconformismo em relação à “rebeldia” da natureza, por esta não se deixar dominar e muito menos se deixar esquadriñar dentro do enquadramento exigido pela visão científica em voga. A natureza em constantes transformações, numa constante alteração da paisagem:

Os mesmos rios ainda não se firmaram nos leitos; parecem tatear uma situação de equilíbrio, derivando, divagantes, em meandros instáveis, contorcidos em *sacados*, cujos istmos a reveses se rompem e se soldam numa desesperadora formação de ilhas e de lagos de seis meses, e até criando formas topográficas novas em que estes dois aspectos se confundem; ou expandindo-se em *furos* que se anostomosam, reticulados e de todo incaracterísticos, sem que se saiba se tudo aquilo é bem uma bacia fluvial ou um mar profusamente retalhado de estreitos. Depois de uma única enchente se desmancham os trabalhos de um hidrógrafo.<sup>102</sup>

Na visão poética, assim como no convívio cotidiano do caboclo ribeirinho com o rio, o destino dos sedimentos geológicos ou as definições topográficas do trabalho das águas são detalhes absolutamente desprezíveis. O rio continua sendo o que sempre foi, definido pela cosmovisão indígena herdada dos ancestrais e incrustada indelevelmente na subjetividade que quem convive diariamente com seu caudal: o seu **teco-há**<sup>103</sup>, como o determinante da visão do todo, motivo da vida e da morte, força descomunal e irresistível que transforma ininterruptamente a paisagem, reconfigura as terras, as suas margens, bem como o ritmo de vida dos seus habitantes. O fluxo mágico e irresistível que envolve a existência no interminável mistério dos mitos e lendas, conferindo sentido para muito além da mera observação. A cosmovisão cabocla se expressa nessa cultura rica do fantasioso/maravilhoso, conferindo sentido explicativo aos fenômenos.

<sup>101</sup> CUNHA, 1976, p. 30-31

<sup>102</sup> CUNHA, 1976, p. 26

<sup>103</sup> A cosmologia guaranítica define o **teco-há**, como o espaço vital, no qual exclusivamente pode ser experimentado o **ñaaderêcô**, ou o estilo de vida guaranítico. Tal cosmologia tem provável origem na Amazônia e pelas migrações permaneceu na vivência guaranítica na região sul.

Perseguindo uma visão amazônica do mundo, a nova poética tira partido da mesma ambigüidade do mito *Porantin*, transportando-o, com a chancela do fluxo mágico do rio, à corrente do tempo, “gapuiagem do eterno” [...] e a intemporal no céu da lenda, que é um sempre recomeço do paraíso.<sup>104</sup>

Outro flagrante contraste que carece ser observado entre a visão euclidiana da Amazônia e a visão a partir da imersão no universo caboclo diz respeito à concepção moderna de progresso e desenvolvimento. Euclides atesta que à Amazônia “falta iluminação das artes e da ciência”, e ainda, que a imaturidade geológica da terra produz uma angustiante instabilidade, ou seja, que a natureza, assim como a ignorância do homem impõem-se como grandes empecilhos ao desenvolvimento e ao progresso, carecendo assim de uma ação incisiva da modernização, através das luzes da ciência, portadora da civilização.

Essa concepção de progresso revela ainda o otimismo científico do momento pré-grande guerra, no qual a ciência, vista como sinônimo de bem estar e felicidade da espécie humana, expectativa colocada em xeque após a grande guerra dos 31 anos.<sup>105</sup> É o avesso dessa concepção moderna de progresso que expressa a poesia cabocla de Paes Loureiro, em sua incisiva perseguição de uma visão amazônica do mundo, inspirado fortemente pela investida antropofágica da primeira geração modernista, dialogando com “*Cobra Norato*” de Raul Bopp. A “história numinosa e triste da Cobra Norato ou pesadelo amazônico”. Trata-se de uma Nova Poética de compromisso e ao mesmo tempo de denúncia da ambigüidade:

Já fora, antes do advento do civilizado intruso e do estrangeiro, um bem paradisíaco, agora repartido, num sincretismo etnográfico, entre mitos nativos e mitos clássicos, entre prometeus e arcanjos, Uirapurus, Uíaras, nesse outro tempo Porantin...<sup>106</sup>

O compromisso político, mesmo metamorfoseado, permanece, assim como permanece a denúncia contra o “Monstrengo metamorfo” da mais-valia, o Pesadelo Amazônico<sup>107</sup>, com a palavra poética mais do que nunca se fazendo resistência. O que destrói a Amazônia não é a força incontrolável de sua natureza primitiva, inacabada e indomável. O lamento pela

<sup>104</sup> NUNES, Benedito. In PAES LOUREIRO. **Cultura Amazônica. Uma poética do imaginário**. São Paulo: Escrituras Editora, 2001, p. 10.

<sup>105</sup> Expressão utilizada por Eric Hobsbawm, compreendendo as duas grandes guerras do século XX como uma só. Ver. E. Hobsbawm, **A Era dos Extremos**.

<sup>106</sup> NUNES, Benedito, 2001, p. 10.

<sup>107</sup> NUNES, Benedito, 2001, p. 10.

destruição se expressa num neo-indianismo nativista: são as garras e dentes do capital que consomem a natureza e os homens, desagregando as populações primitivas e erodindo suas culturas. “Assombra os mitos em debandada, no movimento de *deslenda*, que segue pari passu, no secularizado caminho do rio, a bastardia de um ominoso progresso, destrutivo que envilece cidades, Abaetetuba, Óbidos, Santarém e Belém...”<sup>108</sup>

Porém, Euclides está ainda mais distante do inerente erotismo amazônico. A monotonia da paisagem, inquietante e perturbadora de sua alma, não se coaduna em nenhum momento com a paixão e o desejo. Somente o convívio simbiótico permite perceber a força avassaladora do desejo caboclo amazônico, que na poética também se faz resistência aos modelos importados de religiosidade e moral. O erotismo corre extenso e caudaloso como o próprio rio-mar. Corrente de linguagem poética erotizada, pleno de ideal de luta política e paixão.

A paisagem, “coxas abertas ao mar” vai deslizando/ entre lábios de ondas e lendas da selva,/ amargo mel” (Porantim, Ritual de iniciação). “Jocasta aberta em mar/ hímens e ilhas” (Idem, Cântico IV), “O sexo enredado de serpentes, arcanjos abrasados, / em busca da memória incinerada” (Idem, Cântico IV), No silêncio pélvico das águas / a estrela d’alva / clitóris lambido pela lenda” (Deslendário, Deslenda Indigna IV), Numa preamar de coxas / penetram todas as quilhas” (Romance das Icamiabas)...<sup>109</sup>

É inegável a contribuição de Euclides da Cunha para a visualização nacional da Amazônia. A seu modo e dentro dos arcabouços teóricos dominantes de seu tempo, Euclides foi um precursor da integração da região ao âmbito das grandes preocupações nacionais e qualquer estudo sério sobre a Amazônia não pode prescindir de sua contribuição. A necessidade de atualização do pensamento de Euclides sobre a Amazônia não implica em seu desmerecimento, mas, por outro lado, em reconhecer sua importância desbravadora, e esse reconhecimento exige seguir além de Euclides. O que Euclides não pôde perceber ou fazer é tarefa para os que ousam um mergulho no mais íntimo da realidade do mundo amazônico, na alma de seus caboclos ribeirinhos, nos entrelaçamentos entre lendas, mitos, o sobrenatural e a

<sup>108</sup> NUNES, Benedito, 2001, p. 11.

<sup>109</sup> Apud NUNES, Benedito, 2001, p. 10.



cultura, para o qual são infinitamente necessários mais dias e noites do que o tempo de uma expedição demarcatória. Paes Loureiro sempre viveu e respirou Amazônia. E sua poética não poderia exalar outro odor. Nesse momento tenso de crise ecológica e destruição, torna-se necessário reconhecer a relevância dos dois olhares, e, quem sabe, tantos outros possíveis.

## 2. A AMAZÔNIA E SUAS REPRESENTAÇÕES

Definir a perspectiva a partir da qual se possa olhar a Amazônia no sentido de perceber com profundidade o que de fato a região representa nos cenários nacional e mundial tem um lugar estratégico fundamental neste trabalho. As perguntas sobre o que é a Amazônia e quem são os amazônidas inserem-se no universo das representações e naquilo que podemos chamar de conflito de interpretações. Valério Schaper, prefaciando a obra de Jon Sobrino *Onde está Deus?*, nos chama atenção para a importância deste aspecto, fazendo menção à maneira como Rubem Alves aborda a questão, lembrando o diálogo de *Alice no País das Maravilhas*: “Quem tem o poder, descobriu Alice, determina o significado das palavras e o sentido dos eventos. O que chamam de real nos meios de comunicação é uma construção discursiva, isto é, um quebra-cabeças feito de palavras”.<sup>110</sup>

É necessário discutir e gerar conhecimento sobre a Amazônia que leve em conta tanto a vivência de suas populações quanto o resultado de pesquisas. Somente pela via do conhecimento é possível propor um olhar para além dos rótulos construídos, e oferecer uma aproximação maior possível do que seja a Amazônia real.

### a. Amazônia: a modernização como crise

Enfocar a questão cultural na Amazônia exige uma compreensão de como a região se percebe em relação ao Estado Nacional e, numa escala mais ampla, em sua relação com a sociedade global. Neste sentido, as representações elaboradas sobre a Amazônia são chave para compreensão dos processos históricos reais, e um dos aspectos mais significativos nessa compreensão é a evidente crise da modernização com suas conseqüências sobre a região e suas populações. Uma das mais importantes contribuições nessa reflexão ocorreu na conferência realizada em 1993, em Belém do Pará, promovida pelo Museu Paraense Emílio

---

<sup>110</sup> In: SOBRINO, Jon. *Onde está Deus?* São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 8.

Goeldi e publicada sob a coordenação das pesquisadoras Maria Ângela D’Incao e Isolda Maciel da Silveira sob o título “Amazônia e a crise da modernização”. Nesta conferência, diversos especialistas, em diferentes áreas, abordando a questão amazônica em diferentes perspectivas, montaram um mosaico histórico conjuntural capaz de permitir uma compreensão para além da Amazônia mítico/discursiva, para a Amazônia real, inserida de forma impactante na realidade econômica e ambiental pós-moderna.

Para Bertha Becker, as relações entre região e nação, no caso da Amazônia, devem ser analisadas levando-se em conta que esses conceitos passam por um processo de redefinição em virtude do desenvolvimento tecnológico dos sistemas de informação e pela tomada de consciência mundial da crise ecológica. Para Becker, vivemos um novo momento no qual a ecologia tornou-se um novo parâmetro da geopolítica mundial, e a Amazônia sobressai como espaço crítico em torno do qual estarão centradas crescentes preocupações planetárias. Da mesma forma, no campo simbólico a Amazônia tornou-se uma referência mundial como símbolo do desafio ecológico.

A Amazônia é uma área crítica no contexto geopolítico mundial e também uma área crítica na estrutura transicional do Estado brasileiro. Tem um peso enorme, tanto do ponto de vista da soberania externa, por causa da pressão ecológica, quanto no sentido de como vão evoluir os movimentos sociais dentro do Brasil.<sup>111</sup>

Tem se tornado consenso entre intelectuais e pensadores sobre a Amazônia que esse grau de importância da Amazônia ainda não tem sido devidamente compreendido, e pouco tem sido levado em conta nas políticas oficiais aplicadas na região. Para Lúcio Flávio Pinto, a sociedade nacional bem como o Estado nacional têm sido incompetentes em compreender a dimensão regional amazônica<sup>112</sup>, disso resultando um histórico de políticas governamentais equivocadas com conseqüências quase sempre trágicas para as populações locais. Becker

---

<sup>111</sup> BECKER, Bertha K. Estado, Nação e Região no final do século XX. In: D’INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel (Orgs.). **A Amazônia e a Crise da Modernização**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994, p. 107.

<sup>112</sup> PINTO, Lúcio Flavio. A Amazônia entre estruturas desfavoráveis. In: D’INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel (Orgs.) **A Amazônia e a Crise da Modernização**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994, p. 113.

salienta que o conceito de região é bem mais antigo que o conceito de nação, ao mesmo tempo em que Lúcio Flávio Pinto expressa total descrédito no conceito de nação quando referente à Amazônia, focando atenção ao conceito regional na compreensão da face real da região<sup>113</sup>. Logicamente essas suspeições levantadas sobre a relação entre nação e região servem de pano de fundo para a incisiva crítica ao processo de integração da Amazônia à sociedade nacional.

Para Lúcio Flávio Pinto, a grande questão a ser levantada aqui é o fato de que, historicamente o Estado Brasileiro jamais buscou uma compreensão da região amazônica, no sentido de reconhecê-la em suas peculiaridades e integrá-la ao âmbito nacional de forma equilibrada. Para o jornalista, o conceito de fronteira, generalizadamente utilizado nos estudos sobre a Amazônia, é inadequado para a real compreensão do processo histórico ao qual a região foi submetida.

Nós estamos numa região *de ocupação* muito mais do que numa região *de fronteira*. Essa caracterização histórica da Amazônia é terrível para a própria região. Porque ela condena seus habitantes a não ter uma visão do seu próprio processo histórico.<sup>114</sup>

Entendendo a perspectiva tomada por Lúcio Flávio Pinto, temos o conceito de fronteira como contendo a visão de um avanço paulatino, gerando tensões entre imposição e resistência, ao longo do qual as populações originais mobilizam recursos históricos e culturais para manter sua integridade territorial e identidade. A tendência local é a de apego aos valores regionais como forma de evitar a submissão política e cultural. Numa situação de ocupação, como o caso da Amazônia - como propõe Lúcio Flávio, desde a conquista, são quebrados os laços de unidade e resistência, promovendo a fragmentação interna e o enfraquecimento dos vínculos identitários.

A Amazônia, nessa transformação sem volta, é, antes de tudo, colônia. Não há mais exata conceituação para um lugar que é ocupado de fora para dentro, impositivamente. O conquistador chega com a régua e o compasso na mão, trazendo consigo um mundo, o **seu mundo**, para superpor ao mundo no qual se

---

<sup>113</sup> PINTO, 1994, p. 116.

<sup>114</sup> PINTO, 1994, p. 111.

instala. A aculturação do colonizado não é uma faculdade: é uma imposição. A região é conquistada para ser transformada, para servir aos propósitos do colonizador.

A Amazônia, uma particularidade singular neste planeta, tem que deixar de ser Amazônia para ser “integrada”, incorporada, absorvida. O inferno verde precisa ser uma extensão do *outland*. Para se tornar moderna, contemporânea, precisa aceitar sua condição subordinada, de extensão da metrópole.<sup>115</sup>

Outro importante aspecto histórico é notado por Márcio Souza, que ressalta que tal processo histórico não permitiu a formação de uma elite pensante com consciência regional. Por cerca de 220 anos Portugal usou como estratégia colonial “o princípio de conciliação das elites”, o que resultou que, nem mesmo num momento crucial como a Cabanagem, fosse criada uma elite pensante auto-consciente de seu papel regional. Sobre a população em geral teria sido constituída uma passividade crônica ou credulidade absoluta como forma de resistência, à qual Souza denomina de “leseira”.<sup>116</sup>

Para Souza, torna-se necessário uma profunda averiguação da Cabanagem como momento crucial para a construção da identidade amazônica. A índole de passividade e desinteresse na condução de seu próprio destino teria sido gerada pela extrema violência com que o governo central de Feijó reprimiu o movimento cabano, produzindo uma espécie de sentimento de trauma social crônico e um desinteresse pela condução de sua própria história.

...porque foi aí nesse momento que nós criamos, nós vimos serem criadas as oligarquias locais. Vimos também que nesse momento se tentou e se conseguiu até hoje lograr o silêncio e a alienação das populações amazônicas nos destinos da própria região [...] a incapacidade que a região tem de fazer a junção entre as reais aspirações da grande massa da população, nas suas diversas inserções como agentes sociais e econômicos na região e sua representação política nos cenários políticos nacionais, nos cenários políticos estaduais e municipais.<sup>117</sup>

Essa herança histórica nos questiona sobre o processo de inserção da Amazônia na cultura globalizada. Thomas Hurtiene levanta a grave questão da contradição entre o modelo de consumo ocidental globalizado, imposto generalizadamente através dos meios de comunicação de massa, e a matriz energética predominante baseada na utilização excessiva de

<sup>115</sup> PINTO, Lúcio Flávio. A Amazônia que mudou, quatro décadas depois. **Jornal Pessoal**. Belém: dezembro de 2006. 2ª quinzena, p. 4.

<sup>116</sup> SOUZA, Márcio. Representação regional. Cabanagem e leseira. In: D’INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel (Orgs.). **A Amazônia e a Crise da Modernização**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994, p. 123.

<sup>117</sup> SOUZA, 2004, p. 121.

recursos não renováveis. Há uma séria crise estrutural, pois não é possível generalizar esse modelo de consumo para todo o mundo. Nesse contexto mundial de crise de modelo civilizatório, a Amazônia é vista a cumprir outro papel subalterno com prováveis conseqüências muito mais desastrosas ainda: o papel de almoxarifado do mundo rico.

...a Amazônia foi sempre pensada, por um lado, como um espaço enorme, aparentemente vazio, que a economia global ou as grandes empresas multinacionais e também as empresas brasileiras podem utilizar como último recurso para seus processos de acumulação. [...] pode-se resumir que a Amazônia é, e sempre foi, pensada nessa visão, como a última fronteira da expansão do capitalismo mundial, baseado no velho projeto de modernização, no mito da abundância vegetal que aparentemente seria capaz de transformar a Amazônia no celeiro do mundo.<sup>118</sup>

É nessa linha de pensar a Amazônia dentro da presente crise mundial de civilização, que Saulo de Tarso Baptista, em outro trabalho conjunto, defende que a compreensão da atual situação da Amazônia exige localizá-la no âmbito do contexto mundial, dentro de uma determinada cultura civilizatória hegemônica, a cultura capitalista: “a lógica do mercado, amparada por um Estado que favorece o capital – são chaves hermenêuticas fundamentais para entendermos o que tem acontecido na Amazônia, desde os militares até o governo atual”.<sup>119</sup> Essa lógica do mercado mundial é o elemento fundamental da presente crise de civilização e conseqüentemente definidor da maneira como hegemonicamente se percebe a Amazônia. “Na minha opinião, de fato não existe uma questão especificamente amazônica que não seja desdobramento da crise de civilização que estamos vivendo”.<sup>120</sup>

Aqui, a visão construída sobre a Amazônia pela mentalidade modernizante capitalista adquire importância fundamental. Essa representação imposta não significa o que a Amazônia de fato é, mas o que ela deve ser dentro de um mosaico econômico e geopolítico pré-determinado e qual o papel que deve desempenhar dentro do quadro nacional e internacional. Em um mundo globalizado, marcado pelo desejo descontrolado de consumo, o lugar

<sup>118</sup> HURTIENE, Thomas. O que significa a Amazônia para a sociedade global? In: D’INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel (Orgs.). **A Amazônia e a Crise da Modernização**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994, p. 157.

<sup>119</sup> BAPTISTA, Saulo de Tarso. A questão da Amazônia. In: CASTRO, Clóvis Pinto (Org.). **Missão e Meio Ambiente**: A responsabilidade ecológica das igrejas. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2003, p. 125.

<sup>120</sup> BAPTISTA, 2003, p. 126.

determinado para a Amazônia tem um sentido explicativo para a realidade de profundas contradições e brutais desigualdades que assolam a região atualmente. Lúcio Flávio Pinto, ironicamente, refere-se ao linguajar das artes para afirmar que a realidade amazônica pode ser traduzida de forma precisa em uma palavra: “surrealista”.<sup>121</sup> Para Saulo Baptista, este lugar pré-determinado é o que define a destruição avassaladora sobre a Amazônia.

Acredito que os desastres ecológicos que ali acontecem diariamente são fruto dessa lógica avassaladora do capitalismo quando definiu a região como almoxarifado para abastecer de energia, de água, de minérios, de produtos da fauna e da flora grande parte da demanda dos países ricos e das regiões economicamente mais fortes do próprio Brasil.<sup>122</sup>

A própria história da expansão econômica na Amazônia fornece alguns elementos emblemáticos nessa constatação. Lúcio Flávio Pinto cita experiências de enclaves capitalistas, que, por desconhecimento da região, redundaram em fracasso: a tragédia humana da construção da estrada de ferro Madeira-Mamoré (1907-1912), o fracassado projeto de Fordlândia (1927), o gigantesco projeto mineral e agropecuário de Danial K. Ludwig no Jari. (1967), ou ainda a queimada de proporções sem precedentes na fazenda Vale do rio Cristalino, pertencente à Volkswagen (1975). Esses fracassos criaram aos olhos do colonizador, ou do reconquistador a concepção de uma Amazônia “incivilizável”, exigindo esforço humano e financeiro colossais para sua final dominação. Além das dimensões das jazidas de minérios, talvez isso explique o volume de investimentos aplicados no projeto Grande Carajás, ao sul do Pará, liderados pela ex-estatal Vale do Rio Doce.

Dentro dos sistemas de representações do mundo elaborados principalmente pela cultura capitalista, a Amazônia tem sido objeto de metáforas que alimentam o imaginário popular, e que, ao mesmo tempo estabelecem o lugar e o papel que cabe à região dentro do sistema. Do Eldorado das lendárias amazônias nos delírios dos primeiros conquistadores, a hiléia de von Humbolt (da viagem incompleta de 1800), ao paraíso perdido ou inferno verde de Euclides da Cunha. É neste mesmo sentido que compreendemos outras metáforas criadas

---

<sup>121</sup> PINTO, 2006, p. 4.

<sup>122</sup> BAPTISTA, 2003, p. 130.

para descrever a região: o “inferno vermelho” nos temores anti-comunistas, “o celeiro da humanidade” ou o “pulmão do mundo” nas primeiras preocupações ecológicas.

A inapropriação dessas designações reside no fato de serem, em geral, fruto muito mais de deslumbres imaginativos do que do contato com a própria realidade amazônica. E mesmo que seja fruto de contato, olhar a região a partir de perspectivas pré-elaboradas, produzem distorções grandes entre o construto e o real. Este é um acerto importante feito por

Lúcio Flávio Pinto:

E se de um lado nós temos a história da natureza, como ela é, de outro temos a história da cultura de quem viu a Amazônia a partir das expectativas, preconceitos e verdades pré-estabelecidas, raramente conseguindo ver a Amazônia como ela é. Imediatamente se lhe atribuem valores e muitas vezes os valores nada tem a ver com a constituição física e mesmo com a tradição histórica da região: o Eldorado, a Terra das Amazonas, o Inferno Verde, o Celeiro do Mundo, o Deserto Vermelho. Se nós não conseguimos ver essa história real, a natureza como ela é, nós vamos sempre impor um padrão que temos na cabeça em relação à Amazônia. A aproximação do real resultará sempre em distorção, colonialismo e destruição.<sup>123</sup>

Outra interessante percepção, do ponto de vista econômico, é trazida por David Cleary, que defende uma visão incomum em relação a maioria das análises feitas sobre a Amazônia. Trata-se de uma crítica à economia política de fronteira, entendendo a fronteira como área periférica a ser absorvida pelo capitalismo em expansão. Para Cleary não há uma hegemonia capitalista na região em sua integração à economia nacional; pelo contrário, a economia amazônica é predominantemente informal. Essa visão contraria a concepção de que a interpretação da modernização da Amazônia deve partir da idéia vigente no final da década de 1960, de que o capitalismo é o destino inevitável da região. Cleary insiste que tal idéia fracassou e o capitalismo que se instalou na Amazônia, de fato, não passa de enclaves num mar de economia informal.

...temos que aceitar o fato que os enclaves do capitalismo que temos na Amazônia, longe de ser o futuro da região, constituem-se em um capitalismo tupiniquim, destinados a permanecer somente como enclaves. São relíquias do passado, não uma previsão do futuro. [...] Extraordinário porque para mim a economia informal é

---

<sup>123</sup> PINTO, dezembro de 2006, p. 4.



a chave de compreensão da história moderna da Amazônia. Não foi o capitalismo que acabou triunfando na Amazônia, mas a economia informal.<sup>124</sup>

Dentro dessa perspectiva de Cleary, o capitalismo gerou na Amazônia um “descontrole capitalista” a partir do qual as formas de exploração e desigualdade se exacerbaram constituindo situações “surrealistas”. Algumas dessas situações têm sido descritas e alardeadas, como por exemplo, o fato de o Pará ser o estado mais rico da Federação e possuir a população mais miserável, e mais recentemente, a ironia de Belém ser “a cidade dos carrões e da miséria”.<sup>125</sup>

Embora concordando com Cleary em sua crítica à economia de fronteira, Paul Singer opõe-se a considerar a economia amazônica pós-intervenção militar, como hegemonicamente informal e autárquica. As atividades econômicas de maior valor praticadas até hoje, como extração de ouro, por exemplo, continuam voltadas prioritariamente para o mercado externo, tanto as atividades legais como as ilegais.<sup>126</sup> Historicamente também, a Amazônia sofre da mesma instabilidade das regiões que dependem da monocultura exportadora. Além disso, para Singer, economia “informal” não pode ser tomada como sinônimo de não capitalista.

Francisco Oliveira estabelece um interessantíssimo paralelo entre a expansão econômica na Amazônia a partir do final da década de 1960 e a conquista original do século XVI. Para Oliveira, entender o segundo projeto como “reconquista” permite a compreensão da prática de intervenção interna levada a cabo pelos governos militares na Amazônia, numa lógica associada à doutrina de segurança nacional.

Como a conquista original, a Reconquista parte do mesmo pressuposto de descobrimento: descobrir significa revelar o desconhecido, o sem nome, sem forma e sem sujeitos. O Conquistador por essa lógica, se arvora a todos os direitos: o que descobre é seu, ele dá os nomes, o conforma e é o sujeito da descoberta, pois revela

---

<sup>124</sup> CLEARY, David. Problemas na interpretação da história moderna da Amazônia. In: D’INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel (Orgs.) **A Amazônia e a Crise da Modernização**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994, p. 162.

<sup>125</sup> Expressão comumente ouvida em Belém atualmente.

<sup>126</sup> SINGER, Paul. A Amazônia na sociedade global. In: D’INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel (Orgs.) **A Amazônia e a Crise da Modernização**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994, p. 169.

o que não existia. A revelação é um ato demiúrgico, e o conquistador quase um deus.<sup>127</sup>

O princípio da intervenção foi formulado pela direita nacionalista militar e sintetizada na emblemática expressão “integrar para não entregar”. Princípio que está implícito em várias outras ações implantadas como o Projeto Rondon, a implantação da Zona Franca de Manaus e, principalmente, na abertura das grandes rodovias de integração da Amazônia ao restante do território nacional.

Para Oliveira, a lógica intervenção/reconquista está acima da lógica economicista de acumulação de capital. Mas esta estratégia franqueia a região à enorme exploração humana e à colossal depredação ambiental, promovidos de inúmeras maneiras, inclusive, e talvez, principalmente, pelos grandes projetos energéticos e mineradores. Com a mudança de regime, o Estado cede sua prerrogativa de força a grandes empresas que, sob a onipotência das associações de capital nacional e estrangeiro, transforma e submete tudo e todos à lógica da mercadoria e o do lucro.

A desproporcionalidade de forças entre o grande capital e as atividades tradicionais das populações locais, por si já trazem um impacto inestimável. Neste descompasso ocorre o que Oliveira classifica como “conflito de temporalidades”. “As conseqüências do conflito das temporalidades, que decorrem na verdade de concepções axiológicas radicalmente distintas, não poderiam ser equívocas: destruição das temporalidades anteriores, o que quer dizer degradação ambiental em sentido amplo e genocídio”.<sup>128</sup>

Quatro décadas após o início da “reconquista”, Oliveira também identifica mudanças em relação aos atores em ação na Amazônia. Mesmo que ainda incipientes, já há exemplos organizativos de consciência regional e atitudes em pensar a região pela lógica humana e cultural em contraposição à lógica única da mercadoria e lucro. Nesse mesmo sentido, Lúcio

---

<sup>127</sup> OLIVEIRA, Francisco. A reconquista da Amazônia. In: D’INCAO, Maria Ângela; MACIEL, Isolda. (Orgs.) **A Amazônia e a Crise de Modernização**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994, p. 85.

<sup>128</sup> OLIVEIRA, 1994, p. 90-91.

Flávio Pinto, em outra obra, insiste que é necessário pensar a Amazônia não mais pela ótica geopolítica, como se as nações fossem a ameaça. “Isso porque a maioria dos grupos de elite pensa a Amazônia pela ótica geopolítica. Por ela, as nações são a ameaça. Não as empresas”.<sup>129</sup> Após a redemocratização, o autoritarismo não é mais do Estado, mas dos agentes privados. Somente a adesão de novos agentes, tanto a nível regional quanto nacional, em conjunto, poderão estabelecer uma nova lógica para a Amazônia, na qual a sociedade brasileira esteja presente na forma de uma ordem de fato democrática.

a Amazônia mostra os limites da racionalidade capitalista forjada principalmente nos tempos da Conquista primeva. E ao contrário dos que vêm a chamada “cobiça internacional” ingenuamente, a Amazônia pode conter uma das chaves da pós-modernidade ou do cumprimento integral da própria modernidade, ao revelar os limites da lógica do lucro, opondo-lhe a lógica da cultura, a Amazônia oferece ao Brasil – e aos outros países amazônicos – uma das chaves para ingressar, pelo alto, no topo de um sistema produtor de valor e uso voltados para as necessidades humanas, a partir de sua imensa biodiversidade.<sup>130</sup>

Logicamente que todas essas contradições que se estabeleceram sobre a Amazônia necessitam de uma averiguação histórica, mas ao mesmo tempo de se perceber como se elaborou a historiografia da região. Neste sentido, questão das mais instigantes, por sua pertinência, é levantada por Geraldo Mártires Coelho, quando questiona sobre o quanto de direcionamento ao cultural está presente na historiografia amazônica. A identificação objetiva da falta de auto-consciência histórica na Amazônia, fruto de diversos fatores – alguns aqui mencionados, nos remete à importância do papel da historiografia e correlatamente, da importância dos historiadores regionais no desvendamento da “complexa representação da identidade cultural amazônica, quer no que se materializa na construção do concreto, quer no que se revela quanto invenção do simbólico”.<sup>131</sup>

<sup>129</sup> PINTO, Lúcio Flávio. O Mito da Proteção: a Amazônia. In: D’INCAO, Maria Ângela. (Orgs.). **Mudanças Sociais após a Redemocratização**. São Paulo: Cortez Editora, 2001, p. 114.

<sup>130</sup> OLIVEIRA, 2004, p. 95.

<sup>131</sup> COELHO, Geraldo Mártires. História e identidade cultural na Amazônia. In: D’INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel (Orgs.). **A Amazônia e a Crise da Modernização**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994, p. 184.

Do ponto de vista teórico conceitual, Coelho acentua que o trabalho do historiador direcionado à cultura deve necessariamente ter um caráter interdisciplinar, buscando aportes na antropologia, no sentido de dar conta da complexidade das representações do universo humano/cultural:

a Antropologia oferece elementos para trabalhar a cultura a partir de dois entendimentos essenciais: o das práticas e o das representações culturais. Trata-se de um grande arco que alcança as realizações culturais de um povo, com suas instituições, usos e costumes, assim como a cultura como decorrente de um determinado tipo de ação “das práticas culturais sobre o respectivo grupo humano considerado (na prática), quer em seus aspectos coletivos, quer, eventualmente, pelo menos, em seus componentes culturais. Trata-se assim de “cultura” como representação coletiva e também expressão de algum tipo de finalidade inerente à própria cultura.<sup>132</sup>

Porém, Coelho identifica na historiografia amazônica assim como na própria historiografia brasileira, a herança de um modelo historiográfico dominante, cuja fundação remonta à organização do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, ainda sob a visão oligárquica do Brasil imperial. Tal modelo, marcado pelo historicismo, reflete a visão oligárquica escravocrata, portanto uma visão histórica elitista e conservadora, construtora de uma ordem que exalta seus grandes personagens e feitos heróicos. Dessa forma trata-se de uma construção histórica que ao mesmo tempo invisibiliza as massas populares constituídas majoritariamente por índios e negros como representantes da nacionalidade brasileira.

Até a década de 1930, a escrita da história do Brasil foi essencialmente elitizada e conservadora, um exercício intelectual centrado em torno da construção da ordem e dos heróis, sem aproximação com o país real de índios e negros. [...] Assim, o que representava mais um ponto de vista particular, o das oligarquias brasileiras, sobre o país e sua história, passou a ser tomado como explicação objetivada da história do Brasil.<sup>133</sup>

Dessa forma a construção historiográfica na Amazônia, iniciada em torno da década de 1950, ainda reflete a inspiração do modelo oitocentista, numa visão hierarquizada da sociedade, na qual os representantes das classes socialmente subalternas, como os caboclos, por exemplo, não representam referência de identidade nacional, portanto omitidos ou secundarizados como participantes do construto cultural. “Natural pois, que nesse tipo de

---

<sup>132</sup> COELHO, 1994, p. 178.

<sup>133</sup> COELHO, 1994, p. 180.

historiografia, índios e negros, por exemplo, figurem quase sempre de forma acessória, quer ingenuamente trabalhados, quer fortemente discriminados, o que acaba sendo face de uma mesma moeda, a de uma sociedade e sua cultura virtualmente ausentes”.<sup>134</sup>

Na prática historiográfica, esse modelo significou que, até poucas décadas, nos ambientes acadêmicos amazônicos o labor historiográfico se mantivesse alheio à importância e à necessidade de um trabalho de reconhecimento da identidade cultural amazônica inevitavelmente cabocla. “Neste sentido, é possível assegurar que o trato com a história na Amazônia de três décadas passadas não representava, com efeito, um trabalho intelectual cujo objeto fosse contemplado com problemáticas próprias da identidade cultural amazônica”.<sup>135</sup> E ainda:

Os historiadores amazônicos que escreveram a historiografia clássica regional produziram um tipo de narrativa que se mostrou alheia aos elementos constitutivos da identidade regional. Representou assim, essa narrativa, *um corpus* de elaborações intelectuais que não foram perpassadas pelo valor das elaborações coletivas que conferem o sentido de autenticidade à ação social dos grupos humanos.<sup>136</sup>

Ainda para Coelho, somente a partir dos anos de 1970, a partir de um diálogo interdisciplinar e a inserção nos conceitos antropológicos, a produção historiográfica regional passou a enfatizar os fundamentos de uma identidade cultural amazônica. Trata-se de um salto qualitativo metodológico de inestimável significado não apenas para a intelectualidade envolvida diretamente com o saber acadêmico, mas também crucial nos embates de representação sobre a Amazônia, com reflexos em vários níveis de construção da realidade, desde aqueles relacionados com os interesses geopolíticos e econômicos até os auto-reconhecimentos culturais identitários.

Da organização da sociedade aos caminhos da exploração da natureza, passando pelas formas coletivas de expressão e chegando às grandes visões de um mundo, aí está a cultura, aí está o objeto que requer um procedimento interdisciplinar à sua compreensão intelectual, mas, sobretudo, ao seu usufruto enquanto criação e herança de todos nós.<sup>137</sup>

---

<sup>134</sup> COELHO, 1994, p. 182.

<sup>135</sup> COELHO, 1994, p. 183.

<sup>136</sup> COELHO, 1994, p. 184.

<sup>137</sup> COELHO, 1994, p. 184.

O que essas reflexões deixam transparecer é que o processo de transição da Amazônia para a modernidade foi, em muitos sentidos, catastrófica, porque efetuou-se de forma incompleta e desequilibrada. As condições históricas e políticas em que ocorreu determinou que, via de regra, recaíssem sobre as populações da região e sobre as culturas locais tão somente o ônus do processo de transformação, enquanto lucros e dividendos foram auferidos pelos agentes externos, ou, quando muito, pelas elites locais, quase sempre despojadas de auto-consciência regional. Culturalmente esse desequilíbrio produziu uma concepção deturpada de progresso e civilização, numa absorção acrítica dos valores e modelos impostos.

A percepção desse contexto de crise ante a imposição modernizadora na Amazônia, adequa-se ao propósito deste trabalho por fornecer um aprofundamento sobre as condições sociais, econômicas e culturais da Amazônia a partir da década de 1960, período ainda vivenciado por Dalcídio Jurandir, que faleceu em junho de 1979. Essas condições nos remetem a pensar as relações entre o social/econômico e a face propriamente cultural desse processo de crise. Trata-se de um momento de aceleração do processo de erosão cultural, o que é referido e lamentado por Dalcídio em seus últimos escritos. Mesmo em seus romances anteriores, Dalcídio demonstra consciência das ameaças sobre a Amazônia da condição subalterna da região no contexto nacional. “Depois, governo era governo. O Norte era sempre a parte enjeitada do país. E a época das vacas gordas na Amazônia não voltaria nunca mais”.<sup>138</sup>

#### **b. O conceito de representação**

Convém, portanto, inserir o propósito de repensar a Amazônia dentro da reflexão teórica atual em torno do papel das representações como construtor de identidades e definidor de lugares sociais e econômicos dentro do jogo geopolítico global e nacional. Uma primeira

---

<sup>138</sup> JURANDIR, Dalcídio. **Belém do Grão Pará**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1960, p. 132.

aproximação parece demonstrar que muitas das mais recentes reflexões realizadas sobre questões de identidade étnico-cultural, mesmo oriundas do contexto europeu, quando aplicadas ao espaço humano amazônico ganham densidade e se comprovam como procedentes na compreensão do papel operacional que as definições sobre identidade ocupam nas lutas culturais e geopolíticas em torno da região.

A consciência de si relaciona-se obrigatoriamente com a consciência do próprio espaço social e político e com a percepção das lutas por reordenação social. A noção de representação, como a maneira como vemos e construímos a realidade, é também essencial como instrumento de análise cultural. Neste sentido, a maneira como a história é construída passa por uma reorientação no sentido de enfatizar o papel das mentalidades, numa compreensão da determinação do cultural sobre o social. A consciência do modo como as representações sociais são construídas é fundamental no discernimento da construção da própria identidade e logicamente da história de si mesmo. Assim, ao abordar a questão das identidades étnico/culturais, faz-se necessário compreender, além da relação entre identidade e o conceito de representação, também o processo de como uma identidade é construída. Isso nos possibilitará perceber a dinâmica das diferenciações culturais, bem como compreender que processos de construção das diferentes identidades ocorrem entrelaçados a múltiplos fatores e interesses também diferenciados.

O conceito de representação é central na obra de Durkheim. Em sua busca por compreensão dos fenômenos sociais, sua atenção principal está centrada no fato de que:

Onde há vida coletiva, surgem efeitos que se sobrepõem ao nível dos indivíduos que compõem a coletividade e que refletem a própria vida da coletividade. A associação dos homens, sua síntese, produz um todo que se sobrepõe às partes que o formam; a própria síntese é criadora.<sup>139</sup>

Portanto, entende-se representações como fenômenos peculiares, portadores de propriedades específicas, que se distinguem de outros fenômenos da natureza, que não são

---

<sup>139</sup> SILVA, Benedito (Coord.). **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: FGV, 1986, p. 1064.

necessariamente conscientes, e que devem ser tratadas como coisas em si. A partir desse pressuposto chega-se a outro conceito importante:

Como resultado, chegou à conceituação de “consciência coletiva”, entendida como o sistema de representações coletivas em uma determinada sociedade. Representações coletivas seriam, por exemplo, a linguagem, ou um grupo de práticas de trabalho, encontradas em certa sociedade. Tais representações coletivas constituiriam fatos de natureza específica e diferentes dos fenômenos psicológicos individuais.<sup>140</sup>

Portanto, as representações são realidades que, a partir do momento em que existam, possuem uma relativa autonomia em relação ao substrato onde se originam (nas representações psíquicas as células nervosas, nas representações sociais os grupos de indivíduos), passando a funcionar segundo leis próprias, com propriedades que são diferentes, relacionando-se com todas as áreas da existência humana e social. Dessa forma, a sua origem está ligada às relações que se estabelecem entre indivíduos ou entre grupos dentro da sociedade. Assim se identificam as representações coletivas como exteriores às consciências individuais, dando aos fatos sociais independência e exterioridade relativa em relação ao indivíduo e sua origem: “As representações, que são sua trama, originam-se das relações que se estabelecem, tanto entre indivíduos, de tal forma combinados, quanto entre os grupos secundários que se interpõem entre o indivíduo e a sociedade total”.<sup>141</sup>

Existem fatos sociais que, por sua natureza e constituição, possuem poder de coerção sobre grupos ou mesmo sobre sociedades inteiras, às quais podemos chamar de obrigatórios e que se impõem externamente sobre o indivíduo, tais como crenças religiosas, normas morais, preceitos jurídicos, etc.

Logo, portanto, a obrigatoriedade é a prova de que essas formas de atuar e de pensar não são obra do indivíduo, mas que emanam de um poder moral que o sobrepuja, poder que ou se imagina misticamente sob a forma de um Deus ou se encarna com uma concepção mais temporal e científica. A mesma lei se encontra nos dois reinos.<sup>142</sup>

<sup>140</sup> GIANNOTTI, José Arthuir. In: **Os pensadores**. Durkheim, São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. VIII.

<sup>141</sup> DURKHEIM, Émile. Representações individuais e representações sociais [1898]. **Sociologia e Filosofia**. São Paulo: Ícone, 1994, p. 41.

<sup>142</sup> DURKHEIM, 1994, p. 42.



Essas manifestações características da vida social, marcadas pela obrigatoriedade, como a moral, as leis ou as crenças religiosas, não tem origem no indivíduo visto isoladamente, mas numa força exterior a eles, de características *sui generis*, que os suplanta, procedente da associação de forças desenvolvidas em conjunto. Assim, “as representações coletivas são exteriores às consciências individuais...”<sup>143</sup>

E ainda Durkheim:

É neste sentido também que os fenômenos sociais não dependem da natureza pessoal dos indivíduos. A verdade é que, na fusão da qual resulta essa totalidade, todas as características individuais, tão divergentes por definição neutralizam-se e se destroem reciprocamente. Só flutuam, digamos assim, por sobre eles, as propriedades mais gerais da natureza humana; e é precisamente por causa de sua generalidade extrema que podem assumir essas formas especialíssimas e demasiadamente complexas que caracterizam os fatos coletivos.<sup>144</sup>

### c. Representações, memória e identidades

Outra significativa contribuição teórica para a percepção da importância da construção das representações e sua relação com a questão das identidades é fornecida por Pierre Bourdieu (1930-2002), enquanto reflete sobre políticas de regionalização. Para Bourdieu, é necessário fazer uma análise epistemológica dos instrumentos de análise social, ou uma sociologia da sociologia, submetendo seus instrumentos de construção do conhecimento a um olhar crítico. Essa necessidade decorre do fato de que a realidade é, em primeiro lugar, representação, que depende do conhecimento e do reconhecimento.<sup>145</sup>

É a partir desse pressuposto que se assume uma postura crítica ao conceito construído de região. Sua definição de região transcorre em meio a uma luta entre diversos campos de conhecimento, que aspiram pelo monopólio da definição legítima e conseqüentemente pela determinação dos seus lugares sociais. Se, percebemos a existência de políticas de

---

<sup>143</sup> DURKHEIM, 1994, p. 43.

<sup>144</sup> DURKHEIM, 1994, p. 44.

<sup>145</sup> BOURDIEU, Pierre. **O poder Simbólico**. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 108.

regionalização, podemos deduzir que o conceito de região é uma invenção cultural, quase sempre subalterno ao jogo político de dominação.

Assim, por um efeito que caracteriza, de modo próprio, as relações de (mal) conhecimento e de reconhecimento, os defensores da identidade dominada aceitam, quase sempre tacitamente, por vezes explicitamente, os princípios de identificação de que sua identidade é produto.<sup>146</sup>

Ao identificar o estado de disputa pela autoridade científica entre as disciplinas, Bourdieu vai mais além, desmistificando a pretensa isenção que geralmente a ciência pretende assumir. A pretensão pela verdade científica está freqüentemente subordinada a interesses que buscam o reconhecimento e a legitimação de sua maneira particular de definir a realidade. O discurso científico tem forte efeito simbólico de consagrar um estado de divisão, no qual a “objetividade” é usada com arma na inculcação da identidade, portanto, essa luta pelo poder da divisão e da classificação que ocorre no âmbito social, tem relação íntima com as que se situam no campo científico. Assim, “os veredictos mais “neutros” da ciência contribuem para modificar o objeto da ciência”.<sup>147</sup>

Outra observação importante: esta luta pela autoridade científica é menos autônoma do que querem crer os que nela se acham envolvidos e verificar-se-ia facilmente que as grandes etapas da concorrência entre as disciplinas a respeito da noção correspondem, através de diferentes mediações – entre as quais os contratos de pesquisa não são das menos importantes – a momentos da política governamental e matéria de “ordenamento do território” ou de “regionalização” e a fase da ação “regionalista”.<sup>148</sup>

Para fins deste trabalho, é possível exemplificarmos com a luta que se trava em torno do conhecimento “científico” e operacionalmente viável sobre a Amazônia, que corresponde à luta entre interesses políticos e econômicos pela exploração, o que requer uma definição do que é a Amazônia, e, principalmente, de quem são (ou não são) os amazônidas. O estabelecimento de políticas regionalistas, nas quais determinada região é destinada a assumir uma identidade que lhe é designada pela política governamental, normalmente subordinada a funções econômicas e produtivas se relaciona diretamente com as definições classificatórias

---

<sup>146</sup> BOURDIEU, 1989, p. 109-110.

<sup>147</sup> BOURDIEU, 1989, p. 120.

<sup>148</sup> BOURDIEU, 1989, p. 110.

de etnicidade e culturalidade. Assim, Bourdieu fornece elementos teóricos que permitem desvendar porque e como um grupo constrói ou tem sua imagem construída por outrem.

Dessa forma o jogo de representações está intimamente ligado ao processo de classificação, através do qual se atribui a grupos a sua identidade étnico/cultural, bem como a legitimação de seu espaço e suas atribuições. Logo, a luta pela classificação implica na luta pela definição da identidade étnico/cultural, dentro de um claro jogo de interesses: “As classificações práticas estão sempre subordinadas a *funções práticas* e orientadas para a produção de efeitos sociais; e ainda, que as representações [...] podem contribuir para produzir aquilo por elas descrito ou designado”.<sup>149</sup>

Isso implica que quando buscamos critérios objetivos para definição de identidades regionais, torna-se necessário levar em conta que operamos dentro dos limites de uma luta simbólica, envolvendo atos de percepção e de reconhecimento.

Mas, mais profundamente, a procura dos critérios “objetivos” de identidade “regional” ou “étnica” não deve fazer esquecer que, na prática social, estes critérios (por exemplo, a língua, o dialeto ou o sotaque) são objeto de *representações mentais*, que dizer, de atos de percepção e de apreciação, de conhecimento e de reconhecimento em que os agentes investem os seus interesses e os seus pressupostos, e de *representações objectais*, em coisas (emblemas, bandeiras, insígnias, etc.) ou em atos, estratégias de manipulação simbólica que tem em vista determinar a representação mental que os outros podem ter destas propriedades e de seus portadores. Por outras palavras, as características que os etnólogos e os sociólogos objetivistas arrolam funcionam como sinais, emblemas ou estigmas, logo que são percebidas e apreciadas como o são na prática.<sup>150</sup>

O próprio ato de conhecimento e apropriação da realidade já acontece subordinado a essa luta simbólica: “O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnosiológica”.<sup>151</sup> Também a luta de representações ocorre dentro desse universo simbólico. Bourdieu refere-se à tradição marxista quando aponta para as funções políticas dos sistemas simbólicos, relacionando suas produções aos interesses da classe dominantes.

---

<sup>149</sup> BOURDIEU, 1989, p. 112.

<sup>150</sup> BOURDIEU, 1989, p. 112.

<sup>151</sup> BOURDIEU, 1989, p. 9.

As ideologias, por oposição ao mito, produto coletivo e coletivamente apropriado, servem interesses particulares que tendem a apresentar como interesses universais, comuns ao conjunto do grupo. A cultura dominante contribui para a integração real da classe dominante; [...] para a integração fictícia da sociedade no seu conjunto, portanto, à desmobilização (falsa consciência) das classes dominadas; para a legitimação da ordem estabelecida por meio do estabelecimento das distinções (hierarquias) e para a legitimação dessas distinções. Esse efeito ideológico, produzindo a cultura dominante dissimulando a função de divisão na função de comunicação: a cultura que une (intermediário de comunicação) é também a cultura que separa (instrumento de distinção) e que legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante.<sup>152</sup>

Portanto, as lutas de representações mentais, que definem identidades étnicas, culturais e regionais, são realidades e devem ser tratadas como tais, como objetos da ciência, tendo em vista que exercem papel decisivo na maneira como se organiza o social, representando a luta de classificação dentro da sociedade. Trata-se da luta pela imposição de uma visão particular e arbitrária da realidade, na qual emblemas e estigmas adquirem propriedade demarcatória.

...lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e desfazer os grupos. Com efeito, o que nelas está em jogo é o poder de impor uma visão do mundo social através dos princípios de di-visão que, quando se impõe ao conjunto do grupo, realizam o sentido e o consenso sobre o sentido e, em particular, sobre a identidade e a unidade do grupo, que fazem a realidade da unidade e da identidade do grupo.<sup>153</sup>

Tratar das representações sobre a Amazônia e seu papel tanto geopolítico quanto econômico implica identificarmos a região como um campo de disputa simbólica. As construções das representações sobre a Amazônia buscam, via de regra, determinar o lugar social da região no contexto nacional e internacional, implicando também na determinação de seu lugar econômico/produtivo. Podemos afirmar que no atual momento há um acirramento dessa disputa simbólica. Ao mesmo tempo em que o potencial energético/mineral determina a Amazônia como espaço designado para acumulação do grande capital, recrudescer seu lugar vital de símbolo mundial do desafio ecológico, o que envolve nada menos do que a sobrevivência do planeta.

---

<sup>152</sup> BOURDIEU, 1989, p. 10 -11.

<sup>153</sup> BOURDIEU, 1989, p. 113.

A luta pelo monopólio de fazer ver e crer é a luta pela divisão legítima do mundo social, como um ato de conhecimento firmado na autoridade e na eficácia do poder simbólico, intervindo efetivamente na realidade e no ordenamento do social a partir da pretensão de posse do “princípio legítimo de di-visão do mundo social”,<sup>154</sup> dessa forma exercendo-o, traçando fronteiras, no sentido de dar ao ordenamento que exerce, um caráter natural. Assim, quem enuncia vai além de dizer apenas aquilo que é, mas ao enunciar pretende também trazer à existência aquilo que enuncia. Como um discurso de autoridade, as palavras de afirmação da identidade construída adquirem um poder quase mágico, tornando o grupo manifesto reconhecido por outros grupos e por si próprio.

Este ato de direito que consiste em afirmar com autoridade uma verdade que tem força de lei, é um ato de conhecimento, o qual, por estar firmado, como todo poder simbólico, no reconhecimento, produz a existência daquilo que enuncia [...] O *auctor*, mesmo quando só diz com autoridade aquilo que é, mesmo quando se limita a enunciar o ser, produz uma mudança no ser: ao dizer as coisas com autoridade, quer dizer, à vista de todos e em nome de todos, publicamente e oficialmente, ele subtrai-as ao arbítrio, sanciona-as, santifica-as, consagra-as, fazendo-as existir como dignas de existir, como conformes à natureza das coisas “naturais”.<sup>155</sup>

Não é difícil encontrarmos exemplos concretos do fato de que as fronteiras regionais que se estabelecem em função do jogo de interesse políticos e econômicos, não são absolutamente coincidentes com fatores naturais, mas são construídas a partir do confronto de interesses e subjacentes dentro do quadro da luta de representações. Povos de diferentes línguas e etnias habitando dentro de um mesmo espaço geográfico, ou inversamente, de uma mesma língua e etnia ocupando regiões diversas, ou mesmo uma região enormemente diversa como a Amazônia ocupando uma mesma designação classificatória, como “Amazônia legal”, etc. Assim essas classificações não deixam de ser produto de uma imposição arbitrária.

A realidade, neste caso, é social de parte a parte e as classificações mais “naturais” apóiam-se em características que nada têm de natural e que são, em grande parte, produto de uma imposição arbitrária, quer dizer, de um estado anterior da relação de forças no campo das lutas pela delimitação legítima. [...] Assim, a ciência que pretende propor os critérios mais bem alicerçados na realidade não deve esquecer que se limita a descrever um *estado* da luta de classificações, quer dizer, um estado da relação de forças materiais ou simbólicas entre os que tem interesse num ou

---

<sup>154</sup> BOURDIEU, 1989, p. 114.

<sup>155</sup> BOURDIEU, 1989, p. 114.

noutro modo de classificação e que, como ela, invocam frequentemente a autoridade científica para fundamentarem na realidade e na razão a divisão arbitrária que querem impor.<sup>156</sup>

Numa “contra-maré” às imposições externas de uma identidade regional, os movimentos regionalistas buscam por sua vez impor uma nova visão contra a definição hegemônica. É uma luta por fazer-se reconhecer, como ato de categorização étnica e regional.

O ato da magia social que consiste em tentar trazer à existência a coisa nomeada pode resultar se aquele que realiza for capaz de fazer reconhecer à sua palavra o poder que ela se arroga por uma usurpação provisória ou definitiva, o de impor uma nova visão a uma nova divisão do mundo social: *regere fines, regere sacra*, consagrar um novo limite.<sup>157</sup>

A necessidade de impor categoricamente suas características de forma a fazer existir aquilo que enuncia faz do discurso regionalista um discurso geralmente performático, buscando a nomeação pública, ou seja, o seu próprio reconhecimento pelo outro.

O fato de estar em jogo, nas lutas pela identidade – esse ser que existe fundamentalmente pelo reconhecimento dos outros - a imposição de percepções e de categorias de percepção explica o lugar determinante que, como a estratégia do *manifesto* nos movimentos artísticos, a dialética da manifestação detém em todos os movimentos regionalistas ou nacionais.<sup>158</sup>

A luta por identidade regional e também étnico-cultural é fundamentalmente a reivindicação por existir e ser reconhecido dentro do espaço político-social. A disputa que ocorre no campo simbólico visa acesso aos meios de poder e de desfrute de recursos materiais. Daí que as estratégias de afirmação visam o reconhecimento institucional que garanta como legítimos os seus direitos. Trata-se, na prática, de uma luta por revisibilização a partir do reconhecimento de um processo anterior de invisibilização.

...e a oficialização tem a sua completa realização na *manifestação*, ato tipicamente mágico (o que não quer dizer desprovido de eficácia) pelo qual o grupo prático, virtual, ignorado, negado, se torna visível, manifesto, para os outros grupos e *para ele próprio*, atestando assim a sua existência como grupo conhecido e reconhecido, que aspira a institucionalização. O mundo social é também representação e vontade, e existir socialmente é também ser reconhecido como distinto.<sup>159</sup>

E ainda:

---

<sup>156</sup> BOURDIEU, 1989, p. 115.

<sup>157</sup> BOURDIEU, 1989, p. 116.

<sup>158</sup> BOURDIEU, 1989, p. 177.

<sup>159</sup> BOURDIEU, 1989, p. 117-118.

...em que está em jogo a conservação ou a transformação das relações de forças simbólicas e das vantagens correlativas, tanto econômicas como simbólicas;<sup>160</sup>

Ao eleger como objeto da investigação o próprio jogo de disputa pelo “poder de reger as fronteiras, quer dizer, o poder quase divino sobre a visão do mundo, e em que não há escolha para quem pretende jogá-lo (a não resignar-se a ele) a não ser mistificar ou desmistificar”.<sup>161</sup> Bourdieu nos escancara as regras do jogo, afirmando que “o que faz a região não é o espaço, mas o tempo, a história”.<sup>162</sup>

#### **d. A história cultural do social**

Como já foi enfatizado, a maneira como a história de uma região é elaborada ocupa um lugar fundamental na construção de sua identidade e, conseqüentemente, na determinação de seu lugar na sociedade, tanto a nível nacional quanto global. Portanto, uma perspectiva necessária em nosso propósito de identificar as representações construídas sobre a Amazônia, especialmente em sua relação com a questão das identidades é a perspectiva historiográfica. Dentro do que Bourdieu identifica como disputa pela verdadeira interpretação científica sobre região, a construção da identidade histórica cultural é um fator crucial no discernimento de como a Amazônia teve sua história formatada e dos fatores que interagiram nessa construção, ante aquilo que já afirmamos como invisibilização histórico-cultural.

Do ponto de vista da construção historiográfica, Roger Chartier nos chama a atenção para a necessidade de considerar também “as representações coletivas como as matrizes de práticas que constroem o próprio mundo social”.<sup>163</sup> Essa reflexão ocorre dentro do movimento intelectual que se convencionou chamar de “nova história”, ou escola dos *Annales*, que a partir dos anos 1930 expressa o abandono dos grandes esquemas conceituais de interpretação

---

<sup>160</sup> BOURDIEU, 1989, p. 124.

<sup>161</sup> BOURDIEU, 1989, p. 123.

<sup>162</sup> BOURDIEU, 1989, p. 115.

<sup>163</sup> CHARTIER, Roger. O Mundo como Representação. *À Beira da Falésia: A História entre incertezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. da Universidade, 2002, p. 72.

como o estruturalismo e o marxismo, significando a rejeição das ideologias, dando lugar a uma hegemonia da compreensão histórica multidisciplinar, ampliando sua área de conhecimento mesmo em meio às indecisões do momento. A história exerce questionamentos ao primado dado às conjunturas econômicas, demográficas, sociais, etc, concedendo ênfase a outras disciplinas como a sociologia, a lingüística, a etnologia e principalmente ao diálogo intenso e utilização dos modelos antropológicos. Como consequência, a história faz a captação de novos objetos de estudo, como a ênfase na abordagem das aparelhagens mentais, ou história das mentalidades, ou ainda psicologia histórica. Atualmente há grande ênfase no indivíduo, a partir de uma filosofia do sujeito e nas relações de poder político no nível mais globalizante. Para Chartier, os fundamentos intelectuais sobre os quais a história tem operado nos últimos anos podem ser:

De um lado, o retorno a uma filosofia do sujeito que recusa a força das determinações coletivas e dos condicionamentos sociais e que pretende reabilitar “a parte explícita e refletida da ação”; de outro, a primazia concedida ao político, que supostamente constitui o “nível mais globalizante” da organização das sociedades, e, para isso, fornece uma “nova chave” para a arquitetura da totalidade.<sup>164</sup>

Assim como Durkheim e Bourdieu, Chartier busca explicitar as relações entre as representações coletivas e as identidades sociais, na intenção de perceber como se articulam recortes sociais e práticas culturais. Mesmo reconhecendo o valor de uma história social da cultura, como estudo das diferenciações culturais a partir dos fatores estruturais e econômicos, convém ressaltar a necessidade de inversão do eixo de análise no sentido de um desvendamento do social a partir das diferenciações culturais. Como proposição, temos então, ao invés de uma história social da cultura, uma história cultural do social, num distanciamento da questão de classe e ênfase em questões como pertença sexual, adesões religiosas, tradições educativas, hábitos profissionais, etc. Portanto, a compreensão da história cultural do social passa necessariamente pelas questões de representação coletiva e identidades sociais. Nesse

---

<sup>164</sup> CHARTIER, 2002, p. 64.



sentido, é falsa a divisão entre a objetividade das estruturas, como “história real e segura”, e a subjetividade das representações, dentro do campo do discurso, distante do real.

Trabalhando sobre as lutas de representações, cujo objetivo é a ordenação da própria estrutura social, a história cultural afasta-se sem dúvida de uma dependência demasiado estrita em relação a uma história social fadada apenas ao estudo das lutas econômicas, mas também faz um retorno útil sobre o social, já que dedica atenção às estratégias simbólicas que determinam posições e relações e que constroem, para cada classe, grupo ou meio, um “ser-percebido” constitutivo de sua identidade.<sup>165</sup>

Dentro ainda dessa perspectiva de compreensão histórica, a constatação de que os modelos estruturais de compreensão privilegiados pelo marxismo se tornaram insuficientes para dar conta da complexidade interdisciplinar do momento atual abre inúmeras outras possibilidades de investigação.

A história é então chamada a reformular seus objetos (recompostos a partir de uma interrogação sobre a própria natureza do político), suas referências (sendo privilegiado o diálogo travado com a ciência política e a teoria do direito) e, mais profundamente ainda, seu princípio de inteligibilidade, destacado do “paradigma crítico” redefinido por uma filosofia da consciência.<sup>166</sup>

Como novos objetos, a nova história aproxima-se das atitudes diante da vida e da morte, das formas de sociabilidade, dos rituais e crenças em sua significação simbólica, como um “retorno maciço a uma das aspirações fundadoras dos primeiros *Annales* dos anos 30: o estudo das aparelhagens mentais que a dominação da história das sociedades havia relegado um pouco ao segundo plano. Sob o termo *história das mentalidades* ou, às vezes, *psicologia histórica*”.<sup>167</sup> Como novas ferramentas de inteligibilidade, fica evidente a apropriação de modelos antropológicos e mais profundamente das técnicas de desvendamento do inconsciente próprios da psicanálise.

Há, portanto, um claro distanciamento em relação a três usuais princípios de inteligibilidade: do projeto de uma história global, da definição territorial dos objetos de pesquisa e da primazia do recorte social. Essa tripla renúncia de princípios de inteligibilidade significou a verdadeira transformação no trabalho histórico nos últimos anos, abrindo

---

<sup>165</sup> CHARTIER, 2002, p. 73.

<sup>166</sup> CHARTIER, 2002, p. 64.

<sup>167</sup> CHARTIER, 2002, p. 63.

caminho para novas abordagens e uma compreensão mais profunda das variações culturais. Ao renunciarem à pretensão de uma história global descritiva da totalidade social, deixando de limitar-se às definições territoriais dos objetos e ainda deixando de qualificar as práticas culturais em termos imediatamente sociológicos, os historiadores passaram a buscar compreensão do funcionamento social fora dos determinantes usuais mais rígidos, como o econômico, por exemplo:

decifrar diferentemente as sociedades, penetrando o dédalo das relações e das tensões que as constituem a partir de um ponto de entrada particular (um acontecimento, obscuro ou maior, o relato de uma vida, uma rede de práticas específicas) e considerando que não há prática ou estrutura que não seja produzida pelas representações, contraditórias e afrontadas, pelas quais os indivíduos e os grupos dão sentido a seu mundo.<sup>168</sup>

Isso significa que a compreensão da variação cultural não passa obrigatoriamente pelo territorial geográfico ou pelo sociológico: “é impossível qualificar os motivos, os objetos ou as práticas culturais em termos imediatamente sociológicos”<sup>169</sup>, e ainda:

É necessário, creio, recusar essa dependência que relaciona as diferenças nos hábitos culturais a oposições sociais dadas a *priori* [...] Com efeito, as divisões culturais não se ordenam obrigatoriamente segundo uma grade única de recorte social, que supostamente comanda a desigual presença dos objetos como as diferenças nas condutas.<sup>170</sup>

Dentro dessa perspectiva, é necessário ainda avaliar a importância crucial dos sistemas de classificação, que, para Chartier, são verdadeiras “‘instituições sociais’, incorporando sob a forma de representações coletivas as divisões da organização social [...] - mas também considerar, corolariamente essas representações coletivas como as matrizes de práticas que constroem o próprio mundo social”.<sup>171</sup> Aqui, Chartier recorre a Marcel Mauss: “Mesmo as representações coletivas mais elevadas não têm existência, não são realmente tais senão na medida em que comandam atos”.<sup>172</sup>

---

<sup>168</sup> CHARTIER, 2002, p. 66.

<sup>169</sup> CHARTIER, 2002, p. 67.

<sup>170</sup> CHARTIER, 2002, p. 68.

<sup>171</sup> CHARTIER, 2002, p. 72.

<sup>172</sup> CHARTIER, 2002, p. 72.

Chegamos aqui ao ponto crucial da questão, ou seja, onde ficam explícitas as relações entre representações, identidades sociais e a construção cultural da sociedade, onde afinal são delegados os lugares sociais de uma determinada região ou de determinada população. A partir do conceito de representação coletiva, Chartier articula modalidades de relações do mundo social com um determinado sistema de classificação:

o trabalho de classificação e de recorte que produz as configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos que compõem uma sociedade; em seguida, as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma maneira própria de estar no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição; enfim, as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais “representantes” (instâncias coletivas ou indivíduos regulares) marcam de modo visível e perpetuado a existência do grupo, da comunidade ou da classe.<sup>173</sup>

Na prática, aqui nos interessa a correlação de forças envolvidas na construção das identidades culturais, que envolve as múltiplas instâncias e campos de interesses; tanto os sistemas de classificação social, quanto os interesses políticos e econômicos que os movem. Trata-se de uma luta de classificação, na qual os artifícios de construção cultural da sociedade buscam definir os lugares sociais de cada grupo. Sua importância fundamental está situada justamente no fato que as representações, via de regra, se tornam instrumento de manipulação ideológica, utilizado para impor sentimentos de inferioridade ou superioridade cultural e conseqüentemente no exercício de dominação política. Isso significa que, da luta de representações depende em grande parte a própria estrutura social.

Uma dupla via é assim aberta: uma que pensa a construção das identidades sociais como resultantes sempre de uma relação de forças entre as representações impostas por aqueles que têm o poder de classificar e de nomear e a definição, submetida ou resistente, que cada comunidade produz de si mesma; a outra que considera o recorte social objetivado como a tradução do crédito concedido à representação que cada grupo faz de si mesmo, portanto, à sua capacidade de fazer com que se reconheça sua existência a partir de uma exibição de unidade.<sup>174</sup>

---

<sup>173</sup> CHARTIER, 2002, p. 73.

<sup>174</sup> CHARTIER, 2002, p. 73.

### **e. Identidade e as fronteiras de exclusão**

Na mesma linha de raciocínio, Norbert Elias fornece um modelo explicativo ou um aparato conceitual para entendermos os mecanismos de exclusão e diferenciações sociais, a partir do exemplo real de uma comunidade pesquisada,<sup>175</sup> de como questões de representação e identidade determinam a realidade das relações sociais. Elias parte do pressuposto de que o exemplo de uma pequena comunidade pode ser utilizado como modelo explicativo, ou uma espécie de “paradigma empírico” na compreensão de unidades sociais maiores e mais complexas. Sua preocupação está centrada no deciframento dos fatores que determinam a hegemonia de um grupo sobre os outros, de como isso se liga à construção de imagens depreciativas sobre o outro e a reprodução de uma imagem de superioridade sobre si próprio, partindo da necessidade de análise da estruturação das desigualdades, tanto no plano material sócio-econômico quanto no plano subjetivo do imaginário e das representações.

No caso estudado, o grupo hegemônico se auto-reconhece como humanamente superior e possuidor de qualidades e virtudes ausentes no outro grupo. É importante a percepção de que as palavras carregam a conotação de auto-distinção em relação aos demais e que o discurso é o instrumento de estabelecimento de fronteiras claramente reconhecíveis entre os grupos. Como auto-imagem o grupo hegemônico se considera composto de pessoas melhores e como grupo possuidor de um “carisma grupal de uma virtude específica”, que faz com que os não membros do grupo se sintam humanamente inferiores e adotem uma certa resignação ante a estigmatização.

No exemplo citado, a única diferença real entre os grupos era que um grupo era mais antigo no local e o outro recém chegado. A antiguidade da associação ou o tempo no local era o único diferenciador que criava o grau de coesão do grupo “hegemônico”. O sentimento de superioridade baseava-se no grau de coesão social entre as famílias que se conheciam há duas

---

<sup>175</sup> A qual se atribuiu o nome fictício de Winston Parva.

ou três gerações, enquanto os novos eram em geral, estranhos entre si. Esse grau de coesão permitia o controle sobre cargos e funções nas associações locais, como afirmação de identidade. Isso indica as limitações das teorias que explicam as diferenciações de poder apenas em função da posse de bens e dos meios de produção, ao mesmo tempo em que mantém aberta a possibilidade de, em diferentes casos e situações, inúmeros outros fatores possam ser apontados como promotores da diferenciação. Trata-se, de forma pura, de uma fonte de diferenciação de poder entre grupos interrelacionados, que desempenha um papel em outros contextos sociais, como em relação a negros, homossexuais, indígenas, pobres, etc.

Exemplo pertinente, no caso da Amazônia, onde claramente se estabeleceu um processo de diferenciação entre grupos, o que perdura por séculos e tem um peso significativo nas determinações identitárias regionais. A diferenciação, neste caso, se estabeleceu de forma inversa que no exemplo fornecido por Elias; os que assumem o “status” de estabelecidos são os colonizadores, que, por fatores outros estabeleceram sua hegemonia no controle social e econômico da região. Desde o processo de colonização as populações indígenas e seus descendentes caboclos foram sistematicamente alijadas dos processos decisórios regionais, da mesma forma como, paralelamente, os grupos que se estabeleceram assumiram não apenas a liderança em termos sociais e econômicos, como também o status de pessoas melhores e mais desenvolvidas culturalmente, o que se reflete atualmente no fato de que, por exemplo, ainda hoje, pessoas vindas de fora desfrutem, em geral, de melhores cargos, salários, privilégios, etc.

Aqui também lidamos com a questão da luta de representações. Há contrastes em muitos contextos diferentes, que sempre implicam superestimar o pior nos outros e ao mesmo tempo o melhor de si, num jogo de distorção de imagens. A maneira de se estabelecer diferenciações, como o modelo *estabelecidos-outsiders* proposto por Elias, como parte de um aparato conceitual, se mostra pertinente à compreensão de situações semelhantes em muitos

contextos diferentes, demonstrando a existência de constantes estruturais nas relações entre os dois grupos.

Há uma sociodinâmica da estigmatização na qual se vai além do preconceito individual, mas que marginaliza pela pertença a um grupo considerado inferior, numa explicação para além da estrutura da personalidade do indivíduo. A peça central da questão é o equilíbrio instável do poder, que é uma pré-condição decisiva de qualquer estigmatização; “um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder, das quais o grupo estigmatizado é excluído”.<sup>176</sup> A estigmatização é uma arma de poder que consiste em “afixar o rótulo de ‘valor humano inferior’ no outro grupo, é uma arma usada pelos pretensos grupos superiores nas disputas de poder como meio de manter sua superioridade social”.<sup>177</sup> Podendo haver retaliação e contra estigmatização e ainda a inversão de papéis.

A auto-imagem negativa pode ser introjetada nos dominados como estigmas depreciativos, enfraquecendo-os e desarmando-os. Passa-se a avaliar o próprio grupo a partir dos padrões ou das bitolas impostas pelo próprio grupo estigmatizador. São erguidas barreiras emocionais que permanecem resistentes mesmo com ajustes jurídico institucionais. O papel da imagem (representação) que cada pessoas faz de seu grupo em relação aos demais, conseqüentemente do seu próprio status, é reforçado pela utilização de termos ou palavras de estigmatização que se identificam com a representação negativa introjetada: negro, índio, sapatão, veado, nortista, caboclo, etc, sempre com conotação pejorativa e humilhante. Da mesma forma atribui-se aos outsiders qualidades anômicas como desordeiros, preguiçosos, imorais, indisciplinados, etc. O outsider é sempre um anômico. Da mesma forma, pelo outro lado, como a estigmatização é também um mecanismo de auto-preservação, a sujeição aos

---

<sup>176</sup> ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os Estabelecidos e os Outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 23.

<sup>177</sup> ELIAS, 2000, p. 24.

padrões de distinção utilizados pelo grupo hegemônico e a submissão às normas do grupo são o preço a pagar pela participação nesse carisma grupal ou nessa “superioridade”.

Conceitos estigmatizadores normalmente atuam como aliados à voz interior dos estigmatizados dentro do processo de introjeção dos estigmas. Os termos geralmente utilizados tem em si o poder de insultar devido ao desequilíbrio na relação de poder entre os grupos, ou seja, um mesmo termo com poder de insulto sobre o grupo dominado não realiza o mesmo efeito sobre o grupo dominante. Quase sempre são termos associados a algum tipo de anomia, como indignos de confiança, indisciplinados, desordeiros, preguiçosos, etc; dentre os sintomas de “inferioridade humana” encontrados em praticamente todos os casos, destacam-se a pobreza ou baixo padrão de vida.

A estigmatização provoca, em muitos casos, uma espécie de apatia paralisante, acabando por levar os submetidos a assumir atitudes correspondentes ao estigma, materializando os estereótipos construídos pelo estigma, causa muitas vezes impactos na estrutura da personalidade dos *out-siders*, falta de segurança, de iniciativa, déficits intelectuais e afetivos etc. Como consequência, materializam-se os estigmas atribuídos. Isso aponta para o fato, ressaltado por Elias, que as relações de diferenciação entre os grupos não se explicam apenas em função de diferenciações étnicas, raciais ou religiosas. A diferenciação se estabelece e se mantém basicamente em torno da questão das relações de poder:

Não há nada de accidental em se descobrirem aspectos semelhantes nas relações estabelecidos-outsiders que não estão vinculadas a diferenças raciais ou étnicas em si, mas ao fato de um dos grupos ser estabelecido, dotado de recursos superiores de poder, enquanto o outro é um grupo outsider, imensamente inferior em termos de seu diferencial de poder contra o qual o grupo estabelecido pode cerrar fileiras.<sup>178</sup>

E ainda:

O aspecto saliente de sua relação é eles estarem ligados de um modo que confere a um recursos de poder muito maiores que os do outro e permite que esse grupo barre o acesso dos membros do outro grupo ao centro dos recursos de poder e ao contato mais estreito com seus próprios membros, com isso relegando-os a uma posição de outsiders.<sup>179</sup>

---

<sup>178</sup> ELIAS, 2002, p. 31.

<sup>179</sup> ELIAS, 2002, p. 32.

Quando o diferencial de poder é muito acentuado e os grupos outsiders não tem nenhuma utilidade para o grupo hegemônico estabelecem-se vínculos de relações unilaterais. Elias cita como exemplo, ameríndios da América do Sul. Podemos muito bem particularizar o exemplo citando os índios da Amazônia: “Nesses casos, os outsiders não têm nenhuma função para os grupos estabelecidos: simplesmente estão em seu caminho e, com muita frequência, são exterminados ou postos de lado até perecerem”.<sup>180</sup> Já para seus descendentes caboclos, o vínculo deixa de ser unilateral devido a uma certa utilidade econômica dessas populações. Mas, em ambos os casos, fica claramente exposta a destituição de poder sobre os *outsiders*, o que aponta para o que Cristina Adams qualifica como invisibilidade sócio-econômica<sup>181</sup> das populações caboclas amazônicas, como uma situação construída por quem se outorga uma condição de superioridade humana. O próprio termo “caboclo” carrega em si uma conotação pejorativa. “A existência de inúmeros significados deve-se ao fato da palavra ser utilizada normalmente como um mecanismo distanciador. Seu caráter historicamente pejorativo faz com que o termo seja utilizado para designar o outro socialmente inferior, jamais a si mesmo”.<sup>182</sup>

Fica evidente que essas diferenciações de poder que configuram as relações sociais também significam vantagens materiais ao grupo estabelecido, especialmente econômicas, como salários e lucro, ao que podemos acrescentar, no caso da Amazônia, exploração exacerbada de seus recursos naturais, sem que as populações locais tenham qualquer recurso de poder para participar das decisões pertinentes. Porém, dentro desse modelo explicativo, a motivação da diferenciação de poder não se limita ao fator econômico material (no sentido marxista), sendo este apenas um dos aspectos iniciais, pois tal relação se estabelece mesmo em situações onde a sobrevivência não é a questão central, o que aponta para aspectos não

---

<sup>180</sup> ELIAS, 2000, p. 32.

<sup>181</sup> ADAMS, Cristina. **Estratégias adaptativas de duas populações caboclas (Pará) aos ecossistemas de várzea estuarina e estacional**: uma análise comparativa. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2002, p. 74.

<sup>182</sup> ADAMS, 2002, p. 87.



econômicos da diferenciação, tornando-se “numa luta para satisfazer também outras aspirações humanas”.<sup>183</sup>

A estigmatização muitas vezes se associa a fantasias coletivas do grupo estabelecido, não raro atribuindo características físicas ou biológicas ao estigma, ou seja, trata-se da materialização do estigma ou mesmo a materialização da suposta inferioridade. São fantasias ainda não completamente compreendidas pelos atuais esquemas conceituais, assim como ainda não existe uma teoria geral que dê conta das inúmeras alternâncias na dinâmica das diferenciações sociais.

Uma questão subjacente e mais profunda a ser analisada é o como o indivíduo percebe o outro e a si mesmo, classificando como “nós” e “eles”? Isso passa pela auto-regulação interna do grupo e pelas explicações psicanalíticas sobre adequação e auto-controle, etc. Tem a ver com a imagem de nós e do ideal de nós: “as fantasias emotivas representam experiências puramente pessoais de um processo grupal. No caso da imagem do nós e do ideal do nós, essas fantasias são versões pessoais de fantasias coletivas.”<sup>184</sup> O ideal do eu juntamente com o ideal do nós fazem parte da estrutura da personalidade. Essas constatações têm enorme importância ao averiguarmos os processos de discriminação exercidos por grandes nações, que nutrem fantasias justificadoras de seu senso de pretensa superioridade. Assim, “um ideal de nós hipertrofiado é sintoma de uma doença coletiva”.<sup>185</sup>

#### **f. Memória e construção de identidades**

Modernamente a reflexão sobre a memória, tem como uma das referências mais significativas as contribuições de Maurice Halbwachs (1877-1945), que faz a importante distinção entre memória individual, memória coletiva e memória histórica, ao mesmo tempo

---

<sup>183</sup> ELIAS, 2000, p. 34.

<sup>184</sup> ELIAS, 2000, p. 42-43.

<sup>185</sup> ELIAS, 2000, p. 43-44.

em que demonstra a interpenetração entre estas, pensando sempre a memória como uma reconstrução efetivada na tessitura das memórias dos diferentes grupos com os quais nos relacionamos, e com os quais mantemos relações de apego e afetividade, e que se constituem como “comunidades afetivas”.

Fernando Catroga, professor na Universidade de Coimbra, para quem a recordação envolve outros sujeitos além do evocador, afirma que a memória se legitima também na recordação dos outros, que contribuem para a consciência do eu. Assim, o exercício da memória, entendido como presentificação do passado, ou re-presentação, tem o sentido de “experiência interior, na qual a identidade do eu unifica a complexidade dos tempos sociais em que cada vida individual comparticipa”.<sup>186</sup> Assim, “a memória é um processo relacional e inter-subjetivo”.<sup>187</sup>

A recordação não se resume à dimensão retrospectiva, mas é também uma forma de conferir sentido à vida coletiva. Isso aponta para a influência judaico-cristã do tempo, inspirada em Agostinho: “O presente histórico é um permanente ponto de encontro entre a recordação e a esperança”.<sup>188</sup> Nesta reflexão pensamos precisamente neste direcionamento: a memória como abertura e reencontro como o novo que tem o poder de trazer esperança, de restituir o que ainda está em dívida.

Havemos de considerar também a contribuição de Jacques Le Goff, para quem o valor da memória coletiva se acentuou consideravelmente e de forma particular na segunda metade do século XX, como questão vital das sociedades modernas, tanto desenvolvidas como em desenvolvimento.<sup>189</sup> O surgimento das sociedades de massa como produto da industrialização trouxe a necessidade de preservação da memória para afirmação das identidades individuais e coletivas. “A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar *identidade*,

---

<sup>186</sup> CATROGA, Fernando. **Memória, História e Historiografia**. Coimbra: Editorial Quarteto. 2001, p. 16.

<sup>187</sup> CATROGA, 2001, p. 19.

<sup>188</sup> CATROGA, 2001, p. 19.

<sup>189</sup> Cf. LE GOFF, Jacques. **Memória e História**. Capinas: UNICAMP, 1996, p. 467.

individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia”.<sup>190</sup>

Há um relativo consenso entre os especialistas em torno do papel da memória na construção das identidades, mais propriamente da anamnese, ou seja, aquela espécie de memória que remete para a maneira como cada um se filia no seu próprio passado e como, explicitamente constrói a sua identidade e se distingue dos outros. Tendo como função primordial garantir o sentido de coesão através do sentimento de pertencimento ao grupo, a memória opera de forma decisiva na construção e determinação do sujeito, que não apenas possui um passado, mas em grande medida é aquilo que determina seu exercício de recordação.

Como primeira grande referência de pesquisa sobre o papel da memória, Maurice Halbwachs segue a tradição weberiana, cuja preocupação central gira em torno da questão da consciência coletiva, assim, pretendia precisar o papel da memória nas sociedades modernas. Inicialmente em *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* (1925), que Jean Duvignaud atribui à inspiração de *Formas Elementares da Vida Religiosa*, de Durkheim, Halbwachs “demonstra que é impossível conceber o problema da evocação e da localização das lembranças se não tomarmos por ponto de aplicação os quadros sociais reais que servem de ponto de referência nesta reconstrução que chamamos memória”<sup>191</sup>. Isso significa que não há como entender o problema da evocação e localização das memórias sem ter como referência os quadros sociais reais.

Essa ênfase no papel que representam os quadros sociais reais para a efetivação da memória significa na verdade uma espécie de sociologia da memória coletiva, ou seja, que a memória individual existe enraizada dentro de determinações sociais. As lembranças subjetivas também ocorrem a partir dos lugares sociais do evocador, dentro da necessidade de

---

<sup>190</sup> LE GOFF, 1996, p. 476.

<sup>191</sup> HALBWACHS, Maurice. **Os Quadros Sociais da Memória**. São Paulo: Centauro, 2006, p. 56.

dar sentido narrativo à vida dos grupos. Ao re-presentear o passado, a memória unifica a complexidade das experiências em que vivemos produzindo a nossa identidade.

Neste sentido, embora a memória individual e a memória coletiva sejam distintas, ambas estão implicadas uma à outra, de forma que ambas mantêm uma íntima conexão mútua, como afirma também Catroga: “as recordações radicam na subjetividade, embora cada eu só ganhe consciência de si na comunicação com os outros”,<sup>192</sup> ou seja, as recordações pessoais e individuais ganham sentido na medida em que se inserem no quadro mais amplo da memória coletiva. A memória individual e a memória coletiva se interpenetram, embora a memória individual se apóie, preencha suas lacunas e se confirme sobre a memória coletiva, ao passo que esta é independente daquela. Cada eu é formado por duas personalidades unificadas pela dialética entre inclusão e exclusão.

A formação do eu de cada indivíduo será inseparável da maneira como ele se relaciona com os valores da(s) sociedade(s) e grupo(s) em que se situa e do modo como, à luz do seu passado, organiza o seu percurso como projeto. [...] A personalidade se forma sempre dentro de ‘quadros sociais da memória’. Pano de fundo que, porém, consente tanto a apropriação da *herança* como as suas reinterpretações”.<sup>193</sup>

As recordações se ligam de forma decisiva com os sentimentos que dirigimos a objetos e acontecimentos e também que partilhamos com pessoas, ou seja, a memória opera em função dos apegos que estabelecemos. Nossas primeiras lembranças de infância se situam no quadro da família, quando nossas recordações são apenas um reflexo de objetos exteriores e não se prendem a pessoas do grupo, quando ainda não posso ser contado como um ente social. Os incidentes da infância, mesmo os vivenciados a sós, são recordados dentro dos quadros afetivos familiares, o que é atestado pelos sentimentos de apego, angústia ou abandono, sempre presentes.

Em síntese, podemos afirmar que a memória se trata fundamentalmente de um exercício de alteridade, no qual a consciência do eu se constrói dentro de um processo

---

<sup>192</sup> CATROGA, 2001, p. 16.

<sup>193</sup> HALBWACHS, 2006, p. 59.

relacional de inter-subjetividade, envolvendo diversos outros sujeitos, além daquele que evoca a memória. A memória se articula e se atualiza sempre em função do lugar que o ser humano ocupa e das relações que estabelece nos diferentes grupos que participa.

Da mesma maneira, estas memórias, em grande medida são determinadas por questões inconscientes como a censura, a afetividade e apego. Os vácuos da memória são “preenchidos” e unificados pela necessidade de dar coerência existencial, misturando-se história e ficção, e a verdade factual se miscigena com colorações éticas e estéticas. Isso implica em não apenas evocar o passado, mas também em transformá-lo, de modo a acabar o que ficou inacabado (W. Benjamin). O sentido é dado por afinidades eletivas, em função das necessidades e lutas do presente. Isso significa que cada presente constrói sua história como melhor lhe convém e lhe permita dar sentido a si mesmo.

O fato da memória individual ter a necessidade de apelar às lembranças de outros faz com que recorra a uma memória coletiva cujos traços estão presentes nas conversações, nas leituras e ainda na forma de símbolos. A essa memória social, instalada nas estruturas institucionais, que se impõe externamente a todas as memórias individuais, podemos chamar de memória histórica. Os fatos exteriores da vida da criança se apóiam sobre a memória histórica, assinalando assim suas impressões, fazendo com que à medida que se desenvolva, tome suas referências e passe a perceber sua própria vida como interligada ao curso da história construída e convencionalizada.

Mas um acontecimento não toma lugar na série dos fatos históricos senão algum tempo depois que se produziu. É então mais tarde que podemos relacionar aos acontecimentos nacionais as diversas fases da nossa vida. Nada provaria melhor a que ponto é artificial e exterior a operação que consiste em nos relacionar, como a pontos de referência, às divisões da vida coletiva.<sup>194</sup>

Pouco antes de morrer num campo de concentração, Halbwachs retoma a distinção entre memória individual e memória coletiva, bem como a diferenciação entre memória

---

<sup>194</sup> HALBWACHS, 2006, p. 61.

coletiva e memória histórica. Segundo Laurent Vidal: “Para ele a memória coletiva pertence a um grupo, enquanto a história se localiza fora dos grupos e acima deles”.<sup>195</sup>

Assim, a memória coletiva não se confunde com a história, devido à diferença vital entre a memória artificialmente ordenada pelo trabalho do historiador e a memória espontânea muito mais profunda existente nos grupos. Os relatos históricos são selecionados conforme regras e interesses alheios aos que recordam, atendendo a apelos e interesses do presente, e, como tarefa de eruditos, retém do passado somente aquilo que interessa ao presente, ao mesmo tempo impondo uma noção de tempo que não corresponde ao que é vivido, mas às exigências de ordenamento e sistematização. O processo que relaciona nossa consciência às divisões do tempo da vida coletiva é uma operação posterior aos acontecimentos e, portanto, artificial. O tempo social é assim inteiramente exterior às durações vividas pela consciência.

Para Catroga, as relações entre memória e historiografia não são lineares. A memória coletiva é espontânea e normativa, exercendo papel de sacralização das recordações. O discurso historiográfico, por outro lado, é artificial e destinado a exercer papéis sociais, sendo expressão do divórcio entre o sujeito e o objeto:

a memória sacraliza as recordações, enquanto que o discurso historiográfico constitui uma operação intelectual crítica, que desmistifica de laiciza as interpretações, objetivando-as através de narrações que ordenam, sequencial e sucessivamente, causas e efeitos, de modo a convencerem que a sua *re-presentação* do passado é verdadeira.<sup>196</sup>

Do ponto de vista do critério epistemológico, há claras diferenciações visto que os mecanismos de veredicação são distintos, e especialmente em relação ao caráter sacralizador que a memória coletiva imprime às recordações.

Por outro lado, o seu critério de prova apela mais para uma fidelidade resultante do reconhecimento da boa fé do narrador do que para a argumentação racional característica das estratégias de convencimento postas em ação pelo discurso historiográfico. A recordação julga enquanto aquelas pretendem explicar/compreender, declarando-se, para isso, filhas do divórcio entre o sujeito e o objecto; diferentemente, a memória será sempre axiológica, fundacional,

---

<sup>195</sup> VIDAL, Laurent. Acervos Pessoais e Memória Coletiva. **Patrimônio e Memória Coletiva** – Alguns elementos de reflexão. UNESP – FCLAs – CEDAP, v.3, n.1, 2007, p. 6.

<sup>196</sup> CATROGA, 2001, p. 39.

sacralizadora e reatualizadora de um passado que pretende fundir, no presente, a subjectividade com a objetividade.<sup>197</sup>

Se por um lado destacamos as diferenciações entre memória e historiografia e a especificidade de ambas as narrativas sobre o passado, por outro é necessário acentuar a existência de convergências e características comuns entre ambas. Por operar com uma concepção não linear de tempo, a historiografia contemporânea apresenta características em comum com a memória, como finalismo, seleção, presentismo, etc. Por se constituírem como modalidades essenciais da consciência histórica, Catroga as compara aos ritos de recordação, que visam re-presentificar os mortos por meio do processo narrativo:

Com efeito, nos ritos funerários, trata-se de negociar e de esconder a corrupção do tempo (e do corpo) com a finalidade de a sociedade dos vivos poder gozar da proteção dos antepassados, definitivamente pacificados, e reconstituir a ordem social que a morte pôs em causa.<sup>198</sup>

A memória da história passada não está em placas e monumentos, mas nas pessoas, seus gestos e costumes que remontam a gerações passadas. A consciência das crianças entra em contato com o passado através das lembranças pessoais e relacionamentos afetivos com os mais velhos. Sua memória se apoiará, no futuro, bem mais sobre a memória vivida do que na memória escrita.

Trata-se de um “acervo pessoal”, cujo alcance nos coloca obrigatoriamente diante da questão do relacionamento entre a memória individual e a memória coletiva, como expressão das condições e modos de vida de um grupo em determinado momento histórico que é invocado, no caso pelo autor, mas que é compartilhado e confirmado pelo grupo. Sobre essa rememoração, Vidal nos chama a atenção que:

Sua leitura nos permite ter um acesso privilegiado à sensibilidade de um período, para entender de forma aguda como se articula uma vida pessoal com os acontecimentos mais gerais, como um indivíduo reage, antecipa ou encontra um descaminho para escapar de uma realidade difícil. A partir daí, é a compreensão da articulação entre os níveis micro e macro que está em jogo, entre o singular e o geral.<sup>199</sup>

---

<sup>197</sup> CATROGA, 2001, p. 39-40.

<sup>198</sup> CATROGA, 2001, p. 43-44.

<sup>199</sup> VIDAL, 2007, p. 4.

Torna-se também necessário notar o relacionamento entre a memória coletiva, como elemento fundamental de construção e consolidação de identidades, e os mecanismos de exercício do poder, tanto selecionando o que se recorda como o que consciente ou inconscientemente se deve silenciar.

Quanto maior é a sua expressão social, mais se corre o risco de o esquecido ser a consequência lógica da “invenção” ou “fabricação” de memória [...] nas suas dimensões coletivas, sobretudo quando funciona como *metamemória*, a margem de manipulação e de uso político-ideológico aumenta.<sup>200</sup>

Neste sentido, a consciência histórica significa reconhecer que as leituras que fazemos do passado possuem uma inegável utilidade social e também respondem a interesses político-ideológicos legitimadores de interesses do presente. Conseqüentemente, há que se ressaltar o valor social e político da investigação histórica. O caráter conflitual, tanto das diferentes identidades existentes dentro de uma sociedade, como mais explicitamente, dos interesses de dominação político econômicos, promove a recordação ou o esquecimento de determinadas partes do passado. Por outro lado, a memória, como elemento fundamental na constituição das identidades, torna-se também vital nos processos de auto-descoberta de grupos e sociedades, cuja memória tem sido secundarizada pelas versões oficiais hegemônicas.

Mas a memória coletiva não é somente uma conquista, é também um instrumento e um objeto de poder. São as sociedades cuja memória social é sobretudo oral ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita que melhor permitem compreender esta luta pela dominação da recordação e da tradição, esta manifestação da memória.<sup>201</sup>

Em seus romances, Dalcídio Jurandir evoca intensamente suas memórias de infância e juventude ao mesmo tempo em que dialoga com a memória coletiva cabocla. Nessas memórias estão entrelaçadas suas memórias pessoais, vividas através do menino Alfredo, e as memórias coletivas e comunitárias pelas recordações de acontecimentos vividos pelo povo do Marajó. O período áureo da borracha, a Cabanagem, dentre outros acontecimentos, estão presentes na memória coletiva dos caboclos e são evocados reincidentemente. Esses dois

---

<sup>200</sup> CATROGA, 2001, p. 55.

<sup>201</sup> LE GOFF, 1996, p. 476.



níveis de memória se alimentam mutuamente ao longo dos romances. Ao mesmo tempo, o autor relaciona essa recordação aos fatos registrados pela história oficial, compondo um pano de fundo recorrentemente referido pelo autor.

### **g. O lugar da identidade cultural**

Um dos pressupostos básicos deste trabalho é que a Amazônia não pode continuar a ser interpretada tão somente a partir das perspectivas econômicas e geo-políticas. Portanto trata-se de uma proposta de releitura que privilegia a ótica da cultura, considerando Dalcídio Jurandir uma síntese emblemática dessa culturalidade amazônica. Cabe-nos, portanto, verificar a importância e o papel das identidades culturais no mundo atual. Neste sentido, privilegamos a densa reflexão elaborada pelo jamaicano radicado na Inglaterra Stuart Hall.

Hall nos chama a atenção para a centralidade da cultura e seu papel nos processos analíticos de compreensão da realidade contemporânea. Em meio a direcionamentos sociais divergentes, a questão da regulação da cultura sobre a realidade se evidencia como vital. Como reflexão, importa-nos questionar até que ponto a cultura intervém na dinâmica das transformações sociais. Partimos do entendimento da cultura como tudo aquilo que envolve o comportamento humano e que se distingue da determinação biológica ou instintiva. Tem a ver com a necessidade humana de interpretar e instituir sentido às coisas. Assim, instituímos muitos sistemas de significação que as pessoas utilizam para compreender a realidade ao seu redor, ou seja, para:

codificar, organizar e regular sua conduta uns em relação aos outros. Estes sistemas ou códigos de significados dão sentido às nossas ações. Eles nos permitem interpretar significativamente as ações alheias. Tomados em seu conjunto eles constituem nossas “culturas”. Contribuem para assegurar que toda ação social é “cultural”, que todas as práticas sociais expressam ou comunicam um significado e, neste sentido, são práticas de significação.<sup>202</sup>

---

<sup>202</sup> HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação e Realidade**. vol. 22, n. 2. Porto Alegre, UFRGS, p. 15-46, 1997, à p. 16.

Stuart Hall diferencia entre os aspectos substantivos e os aspectos epistemológicos da cultura. Os aspectos substantivos indicam o seu papel na organização e regulação das instituições sociais, enquanto o aspecto epistemológico se refere a questões de conhecimento e conceituação, “em como a cultura é usada para transformar nossa compreensão, explicação e modelos teóricos do mundo”.<sup>203</sup> Podemos afirmar que vivemos numa situação de constante “revolução cultural”, na qual a cultura exerce um papel crucial na organização da sociedade moderna. Com a revolução tecnológica na informação, a indústria cultural absorve recursos materiais e humanos em grande escala, a ponto de tornar-se o fator crítico na organização do “mercado global”: “a velha distinção que o marxismo clássico fazia entre a ‘base’ econômica e a ‘superestrutura’ ideológica é de difícil sustentação nas atuais circunstâncias”.<sup>204</sup>

Trata-se de uma revolução com capacidade de atingir todas as classes sociais, produzindo transformações na consciência popular. O grande impacto que isso significa se deve ao fato que as diferenças culturais são envolvidas numa mesma rede de interrelações, alterando modos e sentidos de vida, causando uma forte tendência à homogeneização cultural. “...de que o mundo se torne um lugar único, tanto do ponto de vista espacial e temporal quanto cultural [...] uma mcDonaldização do globo [...] utilizando tecnologias ocidentais padronizadas, apagando as particularidades e diferenças locais e produzindo uma ‘cultura mundial’ homogeneizada, ocidentalizada”.<sup>205</sup> Mas ao mesmo tempo podem ser identificadas resistências culturais à homogeneização, nas quais a diversidade é percebida como necessidade, passando até mesmo a tornar-se um produto para o mercado global, produzindo ao mesmo tempo novas significações ou novos sistemas culturais, ou ainda “alternativas híbridas”, fruto principalmente de deslocamentos populacionais. Da mesma forma, as resistências podem produzir fechamento, como nos casos dos movimentos fundamentalistas

---

<sup>203</sup> HALL, 1997, p. 16.

<sup>204</sup> HALL, 1997, p. 17.

<sup>205</sup> HALL, 1997, p. 18.

norte-americanos islâmicos ou hindus, ou ainda como no ressurgimento dos nacionalismos étnicos e religiosos na Europa central e no Oriente.

A cultura como elemento dinâmico e transformador nas relações globais ganhou um alto grau de complexidade, como ponto vital nas lutas de dominação política e simbólica. “Não deve nos surpreender, então, que as lutas pelo poder sejam, crescentemente, simbólicas e discursivas, ao invés de tomar, simplesmente, uma forma física e compulsiva, e que as próprias políticas assumam progressivamente a feição de uma ‘política cultural’”.<sup>206</sup>

As transformações culturais em curso atingem profundamente e de várias formas o cotidiano e a maneira como as pessoas organizam seu modo de vida, as estruturas e as relações de trabalho, as expressões religiosas, os comportamentos morais, etc. Mudanças que não ocorrem de forma homogênea ou no mesmo ritmo em diferentes lugares, mas expressam o poder determinante exercido pela cultura.

A expressão “centralidade da cultura” indica aqui a forma como a cultura penetra em cada recanto da vida social contemporânea, fazendo proliferar ambientes secundários, mediando tudo, [...] Ela é um elemento-chave no modo como o meio ambiente doméstico é atrelado, pelo consumo, às tendências e modas mundiais. [...] É quase impossível para o cidadão comum ter uma imagem precisa do passado-histórico sem tematizá-lo, no interior de uma “cultura herdada” que inclui panoramas e costumes de época.<sup>207</sup>

Essa centralidade implica que, diante da sofisticação tecnológica dos meios de comunicação e expressão cultural, a determinação que a cultura exerce atinge a própria questão da definição de identidades. Assim, a cultura “não pode mais ser estudada como uma variável sem importância, secundária ou dependente em relação ao que faz o mundo mover-se; tem que ser vista como algo fundamental, constitutivo, determinando tanto a forma como o caráter deste movimento, bem como a sua vida interior”.<sup>208</sup>

Isso aponta para uma questão ainda mais profunda e fundamental: o papel determinante da cultura na constituição da nossa subjetividade e conseqüentemente na

---

<sup>206</sup> HALL, 1997, p. 20.

<sup>207</sup> HALL, 1997, p. 22-23.

<sup>208</sup> HALL, 1997, p. 23.

definição de nossa identidade como atores sociais. Os discursos culturais tornam-se o apelo a nos identificarmos aos conceitos e definições que nos são apresentados. Em meio a esse emaranhado discursivo, nossa identidade é tecida, mediante as opções por definições e conceitos com os quais mais nos identificamos e mediante as quais procuramos viver. Portanto, a construção de nossa identidade é um processo cultural:

o que significa dizer que devemos pensar as identidades sociais como construídas no interior da representação, através da cultura, não fora delas. Elas são o resultado de um processo de identificação que permite que nos posicionemos no interior das definições que os discursos culturais (exteriores) fornecem ou que nos subjetivemos (dentro deles). Nossas chamadas subjetividades são, então, produzidas parcialmente de modo discursivo e dialógico. Portanto, é fácil perceber por que nossa compreensão de todo esse processo teve que ser completamente reconstruída pelo nosso interesse na cultura; e por que é cada vez mais difícil manter a tradicional distinção entre “interior” e “exterior”, entre o social e o psíquico, quando a cultura intervém.<sup>209</sup>

O mesmo impacto transformador que a cultura exerce no plano social ocorre também no sentido epistemológico conceitual em crescente grau de importância. O termo “virada cultural” refere-se ao caráter da cultura para além de uma variável de significado secundário, mas como uma condição que constitui efetivamente a vida social. Destaca-se a radical mudança na forma de se perceber o papel da linguagem na construção do significado das coisas. Essa revisão tem apontado para a noção de que, muito mais do que relatar os fatos, a linguagem também os constitui. “A cultura não é nada mais do que a soma de diferentes sistemas de classificação e diferentes formações discursivas às quais a língua recorre a fim de dar significação às coisas”.<sup>210</sup>

O termo também tem importante função em relação à institucionalização de significados, o que tem grande força de determinação sobre o modo como vivemos, ou seja:

amplia esta compreensão acerca da linguagem para a vida social como um todo. Argumenta-se que os processos econômicos e sociais, por dependerem do significado e terem conseqüências em nossa maneira de viver, em razão daquilo que somos – nossa identidade – e dada a “forma como vivemos”, também têm que ser compreendidos como práticas culturais, como práticas discursivas.<sup>211</sup>

---

<sup>209</sup> HALL, 1997, p. 27.

<sup>210</sup> HALL, 1997, p. 29.

<sup>211</sup> HALL, 1997, p. 29.

A centralidade da cultura tem sido repensada e reavaliada especialmente a partir da década de 1960, quando a “virada cultural” passou a ter maior impacto sobre o trabalho de intelectuais como Lévi-Strauss e Roland Barthes na França e ainda Raymond Williams e Richard Ruggart no Reino Unido, com inevitável repercussão no mundo intelectual e acadêmico, culminando nos anos 1970 e 1980, com a influência decisiva de Michel Foucault. “O que tudo isso sugere é que a ‘virada cultural’ é produto de uma genealogia mais complexa do que aquela que se tem admitido e poderia ser interpretada como retomada [...] do pensamento crítico, no interior das ciências humanas e sociais”.<sup>212</sup>

Não se trata, porém, de admitir um reducionismo, como se “tudo fosse cultura”, ou como se nada estivesse fora do discurso, “mas que toda prática social depende e tem relação com o significado: conseqüentemente, que a cultura é uma das condições constitutivas de existência dessa prática, que toda prática social tem uma dimensão cultural. Não que não haja nada além do discurso, mas que toda prática social tem seu caráter discursivo”.<sup>213</sup> O que é importante, do ponto de vista conceitual, é perceber que áreas como a política e a economia, por exemplo, se não se reduzem ao cultural discursivo, mantêm com a cultura uma mútua articulação, o que permite a afirmação de Hall de que “toda prática social tem condições culturais ou discursivas de existência”.<sup>214</sup>

Há uma inerente relação entre a cultura e o exercício do poder político, o que indica o poder de regular a própria cultura, que se torna assim um espaço de disputa entre diversas forças pelo controle e determinação da esfera cultural. Políticas de Estado, interesses econômicos de mercado e de classe dominantes exercem papel significativo na determinação das mudanças culturais, o que reforça a centralidade da relação entre cultura e poder. “Quanto mais importante – mais central – se torna a cultura, mais significativas são as forças que a

---

<sup>212</sup> HALL, 1997, p. 32.

<sup>213</sup> HALL, 1997, p. 33.

<sup>214</sup> HALL, 1997, p. 34.

governam, moldam e regulam”.<sup>215</sup> Isso tem sido realidade particularmente no processo de “globalização”, com a política de desregulamentação estatal sobre os assuntos culturais, sujeitando-os às leis de mercado, através da internacionalização dos mercados culturais. Para Hall, não existe dicotomia entre o Estado regulador (intervenção) e o mercado desregulador (liberdade); mas em qualquer instância a regulamentação está presente de uma ou outra forma: “não se trata de uma opção entre liberdade e restrição, mas entre modos diferentes de regulação, cada um dos quais representa uma combinação de liberdades e restrições”.<sup>216</sup> Convém aqui destacar um aspecto importante: apesar do apelo à desregulação pela retirada do Estado da economia, em voga no mundo neo-liberal, na esfera moral, pelo contrário, há uma forte tendência à regulação, como resposta ao caráter libertário dos anos 1960 e 1970, cedendo ao Estado uma crescente ação reguladora.

A questão de governo e regulação da cultura se evidencia de importância crucial por ser uma área chave na mudança e no debate contemporâneo, e ao mesmo tempo por ter a cultura um papel determinante na regulação de nossas ações, ou seja, sobre “nossas condutas, ações sociais e práticas e, assim, a maneira como agimos no âmbito das instituições e na sociedade mais ampla”,<sup>217</sup> o que coloca em evidência a questão do significado ou dimensão discursiva da cultura, ou seja, nossas ações e prática concretas são ao mesmo tempo uma prática discursiva, o que explica a importância do controle cultural ou do governo *através* da cultura: “A cultura está inscrita e sempre funciona no interior de um ‘jogo de poder’”,<sup>218</sup> e ainda:

Toda a nossa conduta e todas as nossas ações são moldadas, influenciadas e, desta forma, reguladas normativamente pelos significados culturais. Uma vez que a cultura regula as práticas e condutas sociais, neste sentido, então, é profundamente importante **quem regula a cultura**. A regulação **da** cultura e a regulação **através** da cultura são, desta forma, íntima e profundamente interligadas.<sup>219</sup>

---

<sup>215</sup> HALL, 1997, p. 35.

<sup>216</sup> HALL, 1997, p. 37.

<sup>217</sup> HALL, 1997, p. 39.

<sup>218</sup> HALL, 1997, p. 40.

<sup>219</sup> HALL, 1997, p. 41.

A mesma forma de “regular culturalmente” está presente nos sistemas classificatórios, que exercem papel de delimitadores de fronteiras simbólicas e sociais. Finalmente, a regulação cultural se efetiva na “produção ou constituição de novos sujeitos”,<sup>220</sup> que exercem novas atitudes a partir da auto-regulação, internalizando objetivos organizacionais, o que passa necessariamente pela produção de novas subjetividades.

Vivemos hoje em meio a uma “explosão discursiva” sobre o conceito de identidade, a perspectiva desconstrutivista pós-moderna tem posto em dúvida, senão destruído a idéia de “*uma identidade integral, originária e unificada*”,<sup>221</sup> e também do sujeito tal como o percebe a metafísica ocidental pós- cartesiana. Trata-se de uma crítica anti-essencialista a partir da visão dos processos de formação da subjetividade, que apontam para um sujeito conceitualmente fluído, em constante construção, cujo eu se apresenta de forma normalmente performática. É neste quadro que se coloca a questão da necessidade de se discutir identidades e se de fato precisamos dela.

A partir de uma teoria da prática discursiva, segundo Michel Foucault, o que se coloca como necessidade é uma reconceptualização do sujeito e não o seu abandono. “É preciso pensá-lo em sua nova posição – deslocada ou descentrada – no interior do paradigma. Parece que é na tentativa de rearticular a relação entre sujeitos e práticas discursivas que a questão da identidade – ou melhor, da identificação [...] volta a aparecer”.<sup>222</sup>

Logicamente, Hall dá preferência à abordagem discursiva ao invés da concepção naturalista do senso comum, de reconhecimento de alguma origem comum ou características que são participadas com outros. Ao invés desse senso comum, “a abordagem discursiva vê a identificação como uma construção, como um processo nunca completado – como algo sempre ‘em processo’. Ela não é, nunca, completamente determinada – no sentido de que se

---

<sup>220</sup> HALL, 1997, p. 43.

<sup>221</sup> HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e Diferença**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 103.

<sup>222</sup> HALL, 2000, p. 104.

pode, sempre, ‘ganha-la’ ou ‘perde-la’”.<sup>223</sup> A identificação ocorre de forma contingente com uma “fusão total entre o ‘mesmo’ e o ‘outro’ ou um processo de articulação, uma suturação, uma sobredeterminação e não uma subsunção”<sup>224</sup>. A psicanálise fornece elementos semânticos explicativos para o processo de identificação, no qual ou outro torna-se referência, ou “a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa”,<sup>225</sup> numa relação inerentemente ambivalente de amor e competição, ódio e adoração, envolvendo “a importante distinção entre ‘ser’ e ‘ter’ o outro”.<sup>226</sup>

O afastamento das concepções essencialistas de identidade ocorre em função de um posicionamento estratégico diante das múltiplas relações que se estabelecem, isso tanto a nível individual quanto coletivo.

Esta concepção não tem como referência aquele segmento do eu que permanece, sempre e já, “o mesmo”, idêntico a si mesmo ao longo do tempo. Ela tampouco se refere, se pensarmos agora na questão da identidade cultural, àquele “eu coletivo ou verdadeiro que se esconde dentro de muitos eus – mais superficiais ou mais artificialmente impostos – que um povo, com uma história ou uma ancestralidade partilhadas, mantém em comum”.<sup>227</sup>

Disso resulta sua sujeição ao constante processo de mudança e transformação. Neste sentido, muito mais importante do que reconhecer passados comuns ou quem nós fomos ou quem nos somos, ou ainda de onde nós viemos, é verificar “quem nós podemos nos tornar, como nós temos sido representados e como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós mesmos”.<sup>228</sup>

O fato das identidades serem constituídas dentro do processo discursivo impõe a necessidade de compreendê-las dentro da dimensão institucional do poder. Logo, são mais relevantes os jogos de exclusão pela diferença do que o resultado de uma unidade por semelhança. “Acima de tudo, e de forma diretamente contrária àquela pela qual elas são

---

<sup>223</sup> HALL, 2000, p. 106.

<sup>224</sup> HALL, 2000, p. 106.

<sup>225</sup> HALL, 2000, p. 107.

<sup>226</sup> HALL, 2000, p. 107.

<sup>227</sup> HALL, 2000, p. 108.

<sup>228</sup> HALL, 2000, p. 109.



constantemente invocadas, as identidades são construídas por meio da diferença e não fora dela”.<sup>229</sup> Isso implica um processo de oposição e exclusão, ou seja, que “a constituição de uma identidade social é um ato de poder”.<sup>230</sup>

Pensando na questão da identidade cultural amazônica, seria incabível a idealização de uma identidade original “autêntica”, cuja essência pudesse ser reconstituída em oposição à imposição aos modelos culturais externos historicamente impostos. A articulação da identidade está muita mais ligada à necessidade de revisibilização da região enquanto história e cultura. Em meio ao embate discursivo sobre o que é a Amazônia e sobre quem são os amazônidas se decide a destruição sem retorno de uma região única no planeta ou outro destino que compatibilize um novo modelo de desenvolvimento, que por sua vez privilegie o bem estar do ser humano acima dos interesses do capital. Daí a pertinência da assertiva de Stuart Hall de que, mais importante do que o que nós fomos é aquilo que estamos construindo sobre nós mesmos. Neste sentido, a Teologia, em diálogo com as atuais reflexões teóricas no campo da antropologia, dá história e da sociologia, tem uma parte considerável de responsabilidade na tarefa de revisibilizar uma cultura historicamente marginalizada.

Estes elementos: a noção dos mecanismos de representação e sua importância na definição das identidades históricas, sociais e culturais, a importância simbólica das lutas de representação, a relevância disso para um posicionamento na dinâmica de reordenação social, a utilização desses elementos para a reflexão crítica sobre a idéia de região, e ainda, a percepção da dinâmica estruturadora das desigualdades, são importantes elementos de diálogo com a teologia que esboçamos. Sobre isso, ressalta-se a centralidade da cultura e sua função reguladora, como um determinante central na maneira como concebemos a realidade e como nos posicionamos ante as lutas simbólicas e de reordenação social, o que aponta para a relação indissociável entre o psíquico e o social na constituição de nossa identidade.

---

<sup>229</sup> HALL, 2000, p. 110.

<sup>230</sup> HALL, 2000, p. 110.

### CAPÍTULO 3

## UMA HERMENÊUTICA TEOLÓGICA DA CULTURALIDADE AMAZÔNICA

## 1. HONRADEZ COM A AMAZÔNIA REAL

Ante a realidade amazônica, aqui esboçada de forma geral, impõe-se a questão propriamente teológica de como interpretá-la e compreendê-la mediante o olhar da fé. O drama amazônico, incluindo o massacre de suas populações originárias, a devastação ecológica ambiental e humana, nos provoca o mesmo questionamento feito por Jon Sobrino: “Onde está Deus?”<sup>231</sup>. É nessa busca por respostas, na tentativa de ser, ao mesmo tempo, intérprete e instrumento de paixão e compromisso, que buscamos na tradição teológica os instrumentos para uma compreensão da Amazônia para além das máscaras e dissimulações que lhe foram impostas.

A maneira como se interpreta, compreende e se pensa a Amazônia hoje, é feita hegemonicamente a partir de modelos construídos fora da região e contêm em si, tanto o artificialismo quanto o instrumentalismo ideológico, postos a favor do lucro. Esse condicionamento de olhar a realidade a partir de interesses específicos não se aplica somente à Amazônia, mas, tornou-se um fator condicionante da própria realidade contemporânea. Sobrino identifica essa condição como déficit na “vontade de verdade”.<sup>232</sup> Isso estabelece uma necessidade teológica fundamental: uma hermenêutica que tenha profundos compromissos com os clamores da realidade. Nas palavras de Sobrino, há uma profunda necessidade de “honradez com o real”.

Para isso é preciso ter vontade de *verdade*, ou o que chamamos de “honradez com o real”. Assim como na teologia se insiste que “temos que deixar Deus ser Deus” – Barth diria *oportune et importune* – sem manipulá-lo, insistimos agora que “temos que deixar a realidade ser o que é” para captá-la e ouvi-la exatamente como ela é. Isso tudo deve ser acompanhado de inteireza para não manipulá-la, da decisão de proclamá-la e da reação adequada às exigências que brotam dela, apesar de elas, muitas vezes, serem contrárias aos nossos próprios interesses.<sup>233</sup>

No mundo atual, sem dúvida o maior poder de manipulação da realidade se concentra nos meios midiáticos. Os meios de comunicação não apenas refletem a realidade, mas

<sup>231</sup> SOBRINO, Jon. **Onde está Deus?** São Leopoldo: Sinodal, 2007.

<sup>232</sup> SOBRINO, 2007, p. 64.

<sup>233</sup> SOBRINO, 2007, p. 64

efetivamente manipulam e condicionam a realidade. Pela manipulação editorial dos acontecimentos, transformam as experiências humanas, incluindo a dor e o sofrimento em artigos de consumo, atraentes e, principalmente, lucrativos. Dois fatores principais norteiam a maneira como a realidade é construída pelos veículos de comunicação de massa: primeiramente pela espetacularização dos acontecimentos, o que responde às exigências de um público cada vez mais ávido por fortes emoções, mesmo que essas se originem nas grandes tragédias.

O outro fator determinante na construção de uma falsa realidade são os interesses do poder político-econômico que, via de regra, controlam as grandes redes de comunicação. No mundo contemporâneo a detenção dos meios de comunicação significa também a detenção de poder político. Isso faz com que a exposição ao público de uma tragédia ocorra sempre na forma como melhor convier política e economicamente, significando a maneira e a forma como é veiculado, ou até mesmo a sua supressão e não veiculação. Dessa forma, as informações passam por filtros de interesse antes de serem expostos ao grande público.

De forma geral, podemos afirmar que, com raras exceções, a grande mídia tem sido uma das maiores responsáveis pela construção do “déficit na vontade de verdade”, ante o qual havemos de concordar com Sobrino quando afirma que diante das grandes tragédias, como as guerras do Iraque e do Afeganistão “a primeira vítima é a verdade”.<sup>234</sup> Em relação à Amazônia, seu grau de importância simbólica e sua condição estratégica na economia mundial, tornaram-na um espaço de guerra discursiva, dentro da qual a grande mídia desempenha um papel dúbio: há uma denúncia sistemática de queimadas e desmatamentos e, ao mesmo tempo, uma paralela ocultação das verdadeiras causas e dos altos interesses envolvidos, ou seja, há a veiculação parcializada da realidade. Da mesma forma, com frequência, apela-se à espetacularização das tragédias na região, pontuando e

---

<sup>234</sup> SOBRINO, 2007, p. 65.

espetacularizando casos isolados e omitindo o dia a dia de violência e morte sobre pessoas simples e anônimas.

O mais decisivo dos embates na construção da realidade ocorre no nível discursivo. Através da linguagem o ser humano nomeia a realidade ao seu redor, elabora e institui valores e sistemas de classificação. É através da linguagem que se constrói mundos e vive-versa. É pertinente sobre essa questão ouvirmos Rubem Alves, quando afirma que a diferenciação dos mundos criados se estabelece em função dos interesses pessoais de cada um. Assim, “os sonhos dos poderosos têm de ser diferentes dos sonhos dos oprimidos. E também as suas religiões...”<sup>235</sup> Essa é uma chave de leitura e compreensão da realidade contemporânea.

Nos altos níveis de interesse a manipulação da realidade se efetiva pela manipulação da própria linguagem. O mundo restrito dos dominadores também possui o poder de conferir o sentido desejado às palavras e inculcá-los na mente da maioria das pessoas, mesmo que a realidade cotidiana seja frontalmente contrária ao sentido que se atribui a elas. Palavras chaves como liberdade, democracia e globalização são exaltadas e inculcadas como valores estabelecidos e vigentes, quando na verdade sabemos que representam sentidos e efeitos diferenciados sobre diferentes parcelas da sociedade.

O que se acentua radicalmente hoje é o poder de sedução das várias formas de linguagem existentes. Além da palavra falada e escrita, a tecnologia disponível possibilita a massiva utilização de imagens, criando o que se pode chamar de hiperrealidade, como forma de inculcação de verdades criadas artificialmente. Nos meios de comunicação, o trabalho de edição tem o poder de transformar a realidade através da manipulação das imagens, dando significados e conteúdos aos acontecimentos que nem sempre são compatíveis com o real. A própria maneira como o trabalho de edição jornalística dispõe o material a ser veiculado sugere interferências e interesses a serem alcançados. A edição da realidade pode - e com

---

<sup>235</sup> ALVES, Rubem. **O que é Religião**. São Paulo: Brasiliense. 1981, p. 109.

frequência realiza, introjetar desinteresse pela realidade como ela é, num trabalho paulatino de fabricação da alienação para estimular o consumo.

Convém atentarmos para a abordagem bíblica trazida por Jon Sobrino em relação à manipulação da realidade. Jesus foi um “mestre da suspeita” em relação ao uso manipulativo do nome de Deus e conseqüentemente um crítico ferrenho da manipulação da realidade. A gravidade da manipulação do nome de Deus incide na violação do segundo mandamento que reza a não utilização do nome de Deus em vão. (Ex. 20:7)

Com isso, Jesus explica e denuncia o que está por trás da falta de honradez com o real e que lhe dá origem. Essa dificuldade de honradez diante do real é proveniente da dificuldade de ser honrado com a própria realidade. E a mentira com a qual se encobre a realidade serve para ocultar o próprio pecado.<sup>236</sup>

É esse o pecado que Jesus condena explicitamente nos escribas e fariseus; o pecado da hipocrisia, que consiste na manipulação da realidade, fazendo-a parecer diferente, e mesmo contrária àquilo que de fato é. Nesse mascaramento, o nome de Deus é utilizado a bel prazer em função dos interesses egoísticos humanos, daqueles que o manipulam. Essa falta de honradez com a realidade de Deus produz a criação de verdadeiras tradições religiosas, que, ao dissimular a realidade demonstram “como se prostitui a honradez com o real”.<sup>237</sup>

Sobrino aprofunda substancialmente a busca pelas razões dessa tendência humana de manipulação da realidade de Deus. No fundo das razões humanas está o pecado do encobrimento de nossas próprias atitudes em relação à realidade. Em síntese, manipulamos a nome de Deus e a realidade por conta de nossas próprias práticas de injustiça:

Se perguntarmos agora por que os seres humanos são tão dados à mentira (cegueira, hipocrisia) é à manipulação de Deus, encontraremos a resposta não tanto no desejo de deformar a realidade ou de deformar Deus, mas em encobrir o que fazemos com a realidade (violação do Oitavo Mandamento) e, às vezes, em buscar uma última justificativa para o que fazemos de injustificável com a realidade (violação do Segundo Mandamento).<sup>238</sup>

Um importante aspecto da manipulação da realidade nos altos escalões decisórios é a recorrência do uso da linguagem religiosa como busca de legitimação para a dominação

<sup>236</sup> SOBRINO, 2007, p. 71.

<sup>237</sup> SOBRINO, 2007, p. 72.

<sup>238</sup> SOBRINO, 2007, p. 73-74.

política e econômica: “mas outros cooptam o religioso e, às vezes, de forma incrível para colocá-lo a serviço de um sistema econômico injusto, cruel e criminoso”. Exemplo disso é a citação, pelo próprio Sobrino, das palavras de Michael Novak, um dos principais teóricos contemporâneos do neoliberalismo:

Durante muitos anos, um dos meus textos preferidos da Escrituras foi Isaías 53.2-3: “Cresceu em sua presença como brotação, como raiz no deserto; não tinha presença nem beleza que atraísse nossos olhares nem aspecto que nos cativasse. Desprezado, o consideramos um nada”. Gostaria de aplicar essas palavras à *business corporation*, uma encarnação da presença de Deus neste mundo, extremamente desprezada.<sup>239</sup>

Ainda para Sobrino, a honradez com o real exige que se ouça atentamente a realidade, ao mesmo tempo em que se impõe a tarefa teológica de dar voz a essa realidade. Visto de outro modo, é necessário que a realidade se torne em palavra. Biblicamente isso acontece no Êxodo, quando a realidade se transforma em clamor que é ouvido por Deus: “...certamente vi a aflição do meu povo...e ouvi seu clamor...” (Ex. 3:7). “E, logicamente, a escolha da palavra ‘clamor’ é uma ajuda hermenêutica de singular importância para buscar e escutar a palavra que a realidade pronuncia ao longo da história – na minha opinião, algo descuidado na teologia.”<sup>240</sup>

A utilização do clamor no sentido bíblico nos coloca diante de uma tarefa primordial na busca da honradez com o real: olhar e sentir a realidade a partir da perspectiva das vítimas. Dessa perspectiva, a realidade se escancara. O sofrimento daqueles que são oprimidos é uma chave fundamental de compreensão da realidade.

E quando a realidade que se aborda é o sofrimento, então este deve ser lembrado não somente por razões de humanidade, mas porque é necessário para instituir o pensamento. “O sofrimento precede o pensamento”, dizia Feuerbach. “A necessidade de deixar o sofrimento falar é condição de toda verdade”, disse Adorno. E de toda Teologia.<sup>241</sup>

A situação de invisibilização histórica construída sobre a Amazônia, sua cultura e seu povo nos colocam diante do compromisso de honradez com a realidade, tal como ela se

<sup>239</sup> Apud SOBRINO, 2007, p. 75.

<sup>240</sup> SOBRINO, 2007, p. 77.

<sup>241</sup> SOBRINO, 2007, p. 79-80.

apresenta, principalmente aos que vivem na região e sofrem as contradições das políticas impostas externamente. Isso implica necessariamente num olhar crítico e no desejo de superação das concepções utilitárias consagradas como verdades. Impõe-se dessa forma o olhar a partir dos que foram omitidos pelas versões oficiais e dos que sofrem na própria carne a dor da invisibilização.



## 2. ÉTICA LIBERTADORA A PARTIR DAS VÍTIMAS

A Amazônia constitui-se num espaço humano e geográfico considerado periférico em relação aos centros políticos e economicamente hegemônicos. As condições atuais de sua população refletem os mesmos condicionamentos históricos que as demais regiões do mundo submetidas a processos de conquista e colonização. Desigualdade, subdesenvolvimento, miséria crônica, etc, são heranças inequívocas da imposição conquistadora, racionalmente justificada. Atualmente, dentro de um sistema globalizado, tais situações recebem abordagens discursivas generalizantes<sup>242</sup>, mas igualmente justificadoras e encobridoras da desigualdade.

Consideramos como fundamental nesta abordagem teológica sobre a Amazônia adotar uma perspectiva que faça jus a esse condicionamento e, ao mesmo tempo, seja expressão de compromisso com o real, como nos adverte Jon Sobrino. Portanto, buscamos adotar uma perspectiva a partir da condição das vítimas do sistema vigente, como pressuposto essencial na construção de uma ética crítica e, ao mesmo tempo, libertadora. Neste propósito, utilizamos como suporte a elaboração filosófico-teológica de Enrique Dussel, “Ética da Libertação”, como base de uma leitura da Amazônia a partir da condição de sofrimento da maioria de sua população.

Queremos afirmar aqui a convergência entre esse olhar teológico a partir das vítimas e a elaboração romanesca empreendida por Dalcídio Jurandir a partir do mundo dos caboclos, vaqueiros, pescadores, mulheres, agricultores. O escritor marajoara, sem desconsiderar as condições históricas e materiais que determinaram as estruturas de dominação, empreende um mergulho no imaginário e na subjetividade desses seres humanos, trazendo à lume seus sentimentos, tensões e angústias, buscando decifrar seus enigmas íntimos e suas razões últimas.

---

<sup>242</sup> Consideramos discursos generalizantes, o reconhecimento da situação de miséria pelos órgãos oficiais, mas sua justificativa automática, como o desemprego “estrutural” (inevitável?), por exemplo. Uma abordagem generalizante exerce a função de causar afastamento, ou isenção humana diante das injustiças.

### a. Negatividade das vítimas

Ao desenvolver sua ética libertadora, Dussel utiliza como ponto de partida para a construção ético-crítica o que chama de negatividade das vítimas. O reconhecimento da negação da dignidade humana, de serem reconhecidos como iguais, o impedimento à vida em plenitude de liberdade, o não suprimento dos instintos básicos de vida, de necessidades fundamentais, de participação na construção de consensos normativos, de suas potencialidades culturais e intelectuais. Fundamentalmente, a dor na sua corporalidade material, fruto do desrespeito e das agressões à sua própria condição de ser humano e como negação do seu natural direito às mediações ético-morais. Esse reconhecimento constitui o momento crítico por excelência. Dessa negatividade afirma-se o direito à subjetividade do Outro dentro de sistemas estabelecidos como consensuais, como exercício de juízo crítico a toda e qualquer norma ou sistema responsável pela vitimação.

O ponto de partida forte e decisivo de toda a crítica, como já vimos, é a relação que se produz entre a negação da *corporalidade* (*Leiblichkeit*), expressa no sofrimento das vítimas, dos dominados (como operário, índio, escravo africano ou explorado asiático do mundo colonial; como corporalidade feminina, raça não branca, gerações futuras que sofrerão em sua corporalidade a destruição ecológica; como velhos sem destino na sociedade de consumo, crianças de rua abandonadas, imigrantes estrangeiros refugiados, etc.), e a tomada de consciência desta negatividade.<sup>243</sup>

A negação das vítimas ocorre dentro de sistemas éticos vigentes considerados como plausíveis. Tais sistemas de racionalidade também exercem a função legitimadora de determinadas situações de desigualdade e sofrimento. É a presença das vítimas, enquanto vítimas que subverte os sistemas de eticidade vigentes pelo exercício da razão crítica. “À luz da mera presença das vítimas como *vítimas*, opera-se a inversão na qual consiste o exercício da razão ético-crítica”.<sup>244</sup>

Em grande parte, o sofrimento humano é produzido pelos sistemas de racionalidade, que se efetivam historicamente na forma de conquistas, colonialismo e exploração, que, em

<sup>243</sup> DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação**. Na idade da Globalização e da Exclusão. Petrópolis: Vozes. 2000, p. 313.

<sup>244</sup> DUSSEL, 2000, p. 303.

geral, ocorrem sob o uso da coação pelas armas, da negação do outro e do genocídio de populações inteiras. Em suma, a concentração de riquezas de algumas nações ocorreu ao preço da negação da humanidade, da humilhação e da dor de povos subjugados. Esse processo histórico de geração da desigualdade perpetuou condições de miséria e sofrimento que perduram até os dias atuais, tornando-se fator primordial de negação e impedimento da reprodução da vida. Existe logicamente uma relação de consequência que deve ser observada em qualquer formulação de juízo ético.

Mas “aprende-se” (da consciência ético-crítica dos velhos) que a afirmação dos valores do “sistema estabelecido” ou o projeto de *vida boa* “dos poderosos” é negação ou *má vida* para os pobres. E, por conseguinte, isto é, julgado *negativamente* como o que produz a pobreza ou a infelicidade das vítimas, dominados ou excluídos. A “verdade” do sistema é agora negada a partir da “impossibilidade de viver” das vítimas.<sup>245</sup>

Portanto, a situação de sofrimento das vítimas, em sua corporalidade, exige a instalação de novos sistemas de racionalidade, de caráter ético-crítico.

As vítimas [...] saltam à simples vista em todo sistema para uma consciência crítica ética. Para a consciência cúmplice do sistema, as vítimas são um momento necessário, inevitável, um aspecto funcional ou “natural” [...] Para a consciência crítica, que só pode existir a partir de uma posição ética bem específica, e pelo exercício de um novo tipo de racionalidade (*a razão ético-crítica*) [...] as vítimas são reconhecidas como sujeitos éticos, como seres humanos que não podem reproduzir ou desenvolver sua vida, que foram excluídos da participação na discussão, que são afetados por alguma situação de morte (no nível que for, e há muitos e de diversas profundidades de dramatismo).<sup>246</sup>

## **b. A construção histórica de sistemas éticos**

A razão crítica desconstrutiva de sistemas éticos já dados e hegemônicos remonta aos primórdios da própria humanidade, com testemunhos escritos de pelo menos cinco mil anos atrás.<sup>247</sup>

A razão crítica adscrive-se então a esta tradição milenar. É uma experiência ética que se fez presente a partir do símbolo e do mito de comunidades históricas que tiveram que explicar sua situação a partir de cosmovisões pré-filosóficas.<sup>248</sup>

---

<sup>245</sup> DUSSEL, 2000, p. 314.

<sup>246</sup> DUSSEL, 2000, p. 302-303.

<sup>247</sup> DUSSEL, 2000, p. 301.

<sup>248</sup> DUSSEL, 2000, p. 302.

Instituições que se estabelecem, que se produzem e reproduzem como hegemônicas no controle político/econômico/cultural, tornam-se objeto da consciência ético-crítica que “exige saber des-construir o ‘já dado’ para dar passagem ao novo. Esta des-construção é um processo *negativo crítico*”.<sup>249</sup>

No antigo Egito e na Mesopotâmia já existe uma ética pré-filosófica como razão crítica em relação às vítimas produzidas pelos sistemas de controle político-econômico, tradição que prossegue na cultura semita. Nesta tradição ético-crítica se situa a luta dos hebreus (Hapiru), os filhos de Israel contra a escravidão no Egito sob a liderança de Moisés, “como um ‘modelo de práxis’ específico na história mundial das eticidades concretas.”<sup>250</sup>

Trata-se do ponto de partida de um “paradigma ético-crítico: os escravos (vítimas, dominados, excluídos), por um processo diacrônico de luta, alcançarão a libertação política, econômica e cultural numa ‘terra prometida’; tendem para uma utopia futura, no meio da crise do sistema inter-regional egípcio-mesopotâmico. A releitura posterior deste texto durante séculos, em outros momentos históricos do mesmo sistema inter-regional posterior, instaurará um tipo de *racionalidade libertadora* específica na história planetária...”<sup>251</sup>

Dussel refere-se na citação ao sábio da comunidade judaica de Córdoba Maimônides (1135-1204), na qual aponta teses comuns a judeus, cristãos e muçulmanos em relação à mesma cosmovisão<sup>252</sup>, de um mundo criado por um Deus único, dentro de critérios éticos. Esses elementos, anteriormente formulados por egípcios e babilônicos, se diferenciam da abstrata negação à carne da cosmovisão indo-européia, mas estão centrados claramente na “corporalidade carnal” humana. “Uma ética crítica que parte das vítimas, dos pobres, dos excluídos e dos próprios escravos tomará força entre esses grupos de marginalizados e oprimidos”,<sup>253</sup> tal como encontramos no Evangelho de Mateus, “Porque tive fome e me destes de comer; tive sede e me destes de beber; não tinha teto e me hospedastes; estava nu e me vestistes, enfermo e me curastes...”(Mt 25:35-36), ou no Alcorão, “Não te achou órfão e te recolheu? E não te encontrou perdido e te guiou? Não te encontrou pobre e te ajudou? Não

<sup>249</sup> DUSSEL, 2000, p. 301.

<sup>250</sup> DUSSEL, 2000, p. 29.

<sup>251</sup> DUSSEL, 2000, p. 29.

<sup>252</sup> Cf. DUSSEL, 2000, p. 38.

<sup>253</sup> DUSSEL, 2000, p. 38-39.

trates o órfão com violência roubando seus bens. Nem desprezes o pobre que te exige justiça”. (Surata 93, 6-10).

Sobre a tradição muçulmana de solidariedade e libertação, Dussel traz uma importante nota sobre a prática do profeta Maomé. “Foi por isso que o profeta foi expulso e teve que ‘fugir’ (hégira) para Medina (onde implantou um sistema de economia igualitária sem atenuantes). O islã nasceu como uma luta por libertação e justiça em favor dos pobres e excluídos.”<sup>254</sup> A importância de considerarmos o sistema ético-crítico do islã está no domínio político e cultural que exercerá sobre todo o Mediterrâneo a partir do século VII até o século XV, legando a Europa a ser uma cultura periférica e isolada.

A chegada à modernidade não significou a constituição de um novo paradigma ético-filosófico, mas significa a constituição do primeiro sistema mundo, a partir da expansão promovida pela conquistas coloniais. Instituiu-se o “eurocentrismo”, com pretensões de superioridade legitimando a dominação e a exploração irrestrita. A principal questão ético-filosófica feita a este primeiro sistema-mundo é: “Que direito tem o europeu de ocupar, dominar e ‘gerir’ as culturas recentemente descobertas, militarmente conquistadas e que estão sendo colonizadas?”<sup>255</sup> A contestação ético-crítica mais veemente a este sistema-mundo é feita por Bartolomeu de Las Casas demonstrando que “...a constituição do sistema-mundo como expansão européia da Ameríndia (anúncio da expansão na África e na Ásia) não tem direito algum; é uma violência injusta, ilegítima e não pode ter nenhuma validade ética”.<sup>256</sup> Nas palavras do própria Las Casas, citadas por Dussel, se expressa a dor da corporalidade carnal das vítimas.

A outra, depois que morreram todos os que poderiam anelar e suspirar ou pensar em liberdade, ou sair dos tormentos que padecem como são os senhores naturais e os homens varões (porque comumente não deixam nas guerras a vida senão os moços e mulheres), oprimindo-os com a mais dura e áspera servidão em que jamais homens nem bestas puderam ser postas. A causa por que mataram e destruíram tantas e tais e tão infinito número de almas os cristãos foi somente por ter por fim último o ouro e

---

<sup>254</sup> DUSSEL, 2000, p. 49.

<sup>255</sup> DUSSEL, 2000, p. 60.

<sup>256</sup> DUSSEL, 2000, p. 61.

encher-se de riquezas em mui breves dias, pela insaciável cobiça e ambição que tiveram.<sup>257</sup>

O novo paradigma da modernidade, de fato passará a ser formulado na primeira metade do século XVII, dentro do sistema-mundo em expansão, obedecendo às exigências de racionalidade e eficiência. O primado da razão se estabelece e o iluminismo fornece as bases do rápido desenvolvimento técnico e científico. A burguesia hegemônica se torna a patrocinadora e beneficiária imediata das grandes transformações em andamento. Uma nova era, marcada pelas inovações tecnológicas e pela geração de riquezas é anunciada efusivamente pela revolução industrial.

Ao longo do século XIX o processo de industrialização se acelera por toda a Europa e de forma acentuada na Inglaterra. Paralelo à industrialização ocorre um processo de urbanização e concentração da população. A burguesia industrial capitalizada buscava o máximo de lucratividade em menor tempo possível, pois o império britânico, espalhado pelo mundo, expandia-se em novos mercados consumidores. Com o cercamento dos campos para produção industrial de lã, a população migra para os centros urbanos em busca de trabalho e sobrevivência. Cidades como Londres, Manchester ou Liverpool se transformam em grandes aglomerados humanos, desprovidos de condições sanitárias, gerando condições sub-humanas de sobrevivência com crescimento da mendicância e da marginalização.

A falta de infra-estrutura de sobrevivência coloca uma massa humana à disposição da indústria crescente, cujo afã por produtividade explora de forma desumana a mão de obra barata e disponível. Além das indústrias têxteis, as minas de carvão absorvem boa parte da mão-de-obra disponível, geralmente em condições sub-humanas de trabalho. Mulheres e crianças também eram usados como operários e submetidos a regimes de até 14 horas de trabalho diário, em troca de salários irrisórios e sob severa vigilância. Essas condições propiciam o surgimento de movimentos operários, anarquistas e socialistas, como alternativa

---

<sup>257</sup> Apud DUSSEL, 2000, p. 61.

crítica ao modelo industrial e mercantil explorado pela burguesia. O marxismo se estrutura teoricamente sobre essas condições históricas e se coloca como alternativa política revolucionária de suplantação da hegemonia burguesa.

Essa condição material de miséria e exploração humana é o ponto de partida para a crítica da economia política de Marx. Trata-se, portanto, de um sistema ético-crítico construído a partir da exterioridade das vítimas. Sua crítica se concentra no capitalismo como promotor de alienação e negador de vida ao sujeito. A propriedade privada, a concentração de capital, o caráter fetichizado da mercadoria, a exploração da mais-valia, são fatores de um sistema inerentemente injusto, que aliena o ser humano trabalhador do fruto de seu trabalho.

Marx agora julga o sistema capitalista como alienante, injusto, vitimário, sacrificante; como sendo uma estrutura histórica que *nega a vida* do trabalhador, que o oprime, desrealiza, empobrece e mata. E porque mata a vida do sujeito humano é um sistema perverso e injusto. [...] Repito novamente: acho que Marx *escolhe a economia a partir de uma opção ético-crítica prévia*, e sua *crítica da economia política* é, exatamente, o exercício da razão ético-crítica num nível material epistemológico pertinente.<sup>258</sup>

### c. O ponto de vista das vítimas

Com a Escola de Frankfurt, estabeleceu-se uma tradição de crítica social fundamentada na razão crítica seguindo intelectualmente a tradição marxista e situando-se no contexto do capitalismo tardio dos países centrais. A expressão *teoria crítica* é utilizada por Max Horkheimer, na primeira fase movimento, fundamentando a elaboração da teoria crítica numa situação fundada na razão a partir das condições reais da miséria presente. O conteúdo da crítica de Horkheimer tem como referência a materialidade da vida, expressa na miséria material humana, constituindo-se assim numa tradição de negatividade das relações sociais dominantes e que tem também como ponto de partida a situação das vítimas. Além de

---

<sup>258</sup> DUSSEL, 2000, p. 323-324.

Horkheimer, Theodor Adorno, Walter Benjamin e outros intelectuais constituem uma tradição intelectual de crítica ética do sistema vigente a partir da negatividade das vítimas.

Ênio Mueller busca a perspectiva das vítimas em seu trabalho sobre Theodor Adorno, anotando que a percepção de Adorno mostra a negação da vitimas ocorrendo sob uma “vasta sombra”, produzida pela experiência de Auschwitz, ao redor da qual gira o pensamento e se constituem os conceitos. “De Auschwitz projeta-se uma sombra. Perceber sua extensão e o que significa viver debaixo dela, é compreender o pensamento de Adorno em suas noções mais fundamentais”.<sup>259</sup> Auschwitz se coloca como emblema histórico e como paradigma que se estende representativamente sobre todo acontecimento em que inocentes são massacrados e têm sua corporalidade atingida pela dor e pelo sofrimento.

O primeiro é o do acontecimento histórico concreto, carnal e inesquivável: o massacre lento e silencioso de milhões de inocentes, devido a uma histórica distribuição injusta dos recursos necessários à manutenção da vida. A morte é a mesma, o modo é que é diferente. A injustiça que sofrem as populações excedentes na ordem econômica mundial encontrou em Auschwitz sua mais requintada expressão: perpetrada conscientemente e com requintes de crueldade, pela civilização mais avançada da história humana.<sup>260</sup>

Para Adorno, impõe-se a tarefa fundamental de se pensar a realidade e a história a partir do sofrimento das vítimas, tendo Auschwitz como desafio de olhar a realidade a partir do seu sofrimento e colocar-se radicalmente ao lado delas.

Auschwitz, portanto, recobre e sintetiza a morte gratuita, onde quer que ela seja imposta. Auschwitz como experiência espiritual, é a experiência humana de se colocar ao lado das vítimas e em seu lugar, e a partir dali pensar a vida e o mundo.<sup>261</sup>

Mas ao mesmo tempo, Mueller ressalta o desafio à sombra de Auchwitz, de superar o fatalismo pessimista e perceber a possibilidade de superação do sofrimento através dos sinais cotidianos de esperança, que por sua vez produzam atitudes de otimismo e reconstrução, que a seu tempo também realimentem a esperança.

buscar, na experiência do cotidiano, especialmente naquilo que é desprezível e passa despercebido, no evanescente, nos “vãos da história”, elementos que talvez possam estar relativamente a salvo desta sombra que tudo cobre, e que assim representem

<sup>259</sup> MUELLER, Ênio. **Filosofia à Sombra de Auschwitz**. São Leopoldo: Sinodal. 2009, p. 8.

<sup>260</sup> MUELLER, 2009, p. 14.

<sup>261</sup> MUELLER, 2009, p. 14.



sinais de esperança. Tanto um como outro são *Erfahrungen*, experiências levadas à reflexão, dando origem a um pensamento que, lutando de todos os modos possíveis contra a sombra que cobre o próprio reino do pensamento, se entende como práxis possível em seu momento histórico.<sup>262</sup>

#### d. Filosofias da libertação Latino-Americanas

O desenvolvimento do pensamento ético-crítico de natureza anti-hegemônico, ganha relevância decisiva na América Latina, principalmente a partir da década de 1960, ante as condições históricas de opressão que atingem vasta maioria das populações do continente. Paralela à reflexão teórica filosófica, em grande parte inspirada pela Escola de Frankfurt, é a dor das vítimas que questiona as condições de desigualdade e as estruturas que as sustentam. As filosofias da libertação latino-americanas inserem-se nesse pensar crítico, de natureza profundamente ética, que se concretizam na prática cotidiana das comunidades.

Trata-se dos novos movimentos sociais, políticos, econômicos, raciais, raciais, ecológicos, do “gênero”, étnicos, etc., que surgem no final deste século XX. Luta pelo reconhecimento de vítimas que operam *transformações* em diversas “frentes de libertação”, que esta Ética da Libertação fundamenta e legitima, podendo dar uma certa orientação, a partir de critérios e princípios éticos, no dia-a-dia, para o exercício da práxis de libertação, desde as vítimas, de normas, ações, microestruturas, instituições ou sistemas de eticidade, sem ter de esperar o tempo das revoluções quando estas são “impossíveis”.<sup>263</sup>

A Ética da Libertação, como desenvolvimento da ética crítica, busca desvendar os processos de invisibilização sócio histórica a que foram submetidas as vítimas do sistema dominante. Isso significa que, além da própria condição material a que são submetidas, as vítimas têm sua história e conseqüentemente sua própria identidade construída de modo a justificar-lhes uma posição de invisibilidade, ou uma condição justificadamente subalterna. Para Dussel, a negação da alteridade do outro submete-se ao processos de encobrimento construídos pela modernidade.

a Consciência (do “Eu penso” moderno)...se “fecha” sobre si, não pode mais descobrir nem re-conhecer a alteridade e autonomia de suas vítimas. Em concreto, foi o mito da Modernidade como encobrimento do outro. A totalidade tornou-se um

---

<sup>262</sup> MUELLER, 2009, p. 15.

<sup>263</sup> DUSSEL, 2000, p. 15.

sistema fechado, de morte, e caminha heróico (paranóico) para o suicídio coletivo...<sup>264</sup>

A concreticidade e a corporalidade da dor das vítimas são o grande propulsor das elaborações éticas, num momento de eclosão mundial das consciências revolucionárias. A passividade secularmente alimentada rompe-se sob a consciência da natureza insuportável da dor. Portanto, trata-se de um momento de mobilização militante que se alimenta e ao mesmo tempo realimenta as elaborações teórico-críticas.

Apesar de tudo isto e contra o que muitos opinam, pareceria que a antiga suspeita da necessidade de uma ética da libertação a partir das “vítimas”, dos pobres da década de 60, da “exterioridade” de sua “exclusão” confirmou-se como pertinente no meio do terror de uma espantosa miséria que aniquila a maioria da humanidade no final do século XX, junto com a incontível e destrutiva contaminação ecológica do planeta Terra.<sup>265</sup>

Este é o cenário efervescente de surgimento da Teologia da Libertação e seu sentimento fundante, como opção radical a favor das vítimas do sistema dominante. Na consciência ético-teológica, “o outro não é apenas o ‘pobre’, mas a ‘vítima’ – noção mais ampla e exata”.<sup>266</sup> Um teologia inspirada pela dor do outro invisibilizado, cuja opção e práxis pretende ir além do discurso religioso, e que visa mover consciências e mobilizar corpos. O sofrimento e a dor impostos às vítimas são denúncia e anúncio de inconformismo e ao mesmo tempo de esperança de que a realidade pode ser transformada.

---

<sup>264</sup> DUSSEL, 2000, p. 305.

<sup>265</sup> DUSSEL, 2000, p. 15.

<sup>266</sup> DUSSEL, 2000, p. 17.

### 3. UMA TEOLOGIA DA CULTURALIDADE AMAZÔNICA

Este trabalho parte do pressuposto de que a questão ambiental ecológica é intrinsecamente indissociável da culturalidade. Na cultura dos povos originários amazônicos é possível encontrar elementos que ultrapassam em muito as perspectivas meramente preservacionistas. Trata-se de uma culturalidade de relações profundas entre o ser humano e a natureza. Um dos aspectos mais significativos da crise ecológica da humanidade atual reside na erosão deste ethos cultural simbiótico existente nos povos originários, tanto amazônicos quanto de outras regiões do planeta, igualmente sob o massacre da cultura capitalista ocidental.

Ao buscar um referencial hermenêutico para uma compreensão teológica da Amazônia, a Teologia da Cultura de Paul Tillich (1886-1965), sem dúvida tem valor inestimável. É sugestivo lembrar que, desde sua juventude, Tillich tem uma profunda relação emocional com a natureza, cuja articulação lingüística encontra na filosofia da natureza de F. W. Schelling (1775-1854). “Uma sensação de ‘participação mística’ na natureza muitas vezes teve nele algo como uma caráter de revelação”.<sup>267</sup>

Essa função revelatória da natureza é explicitada na Teologia Sistemática de Tillich: “Os meios da revelação tomados da natureza são tão inúmeros quanto os objetos naturais. O oceano, as estrelas, plantas e animais, corpos humanos e almas, são meios naturais da revelação”.<sup>268</sup>

Buscamos, portanto, um referencial hermenêutico que dê conta da tarefa de entender teologicamente a culturalidade amazônica, entendendo cultura como tudo aquilo que é expressão do ser e do agir humano, fruto de sua consciência e de suas múltiplas interrelações, tanto dos seres humanos entre si como de suas relações com a natureza, expressas na arte, na poesia, na música, no folclore, na literatura, etc. É nessa relação entre natureza e história

---

<sup>267</sup> MUELLER, Ênio. **Paul Tillich: Vida e Obra**. Polígrafo. São Leopoldo: s/d, p. 1.

<sup>268</sup> TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1984, p. 105.

como determinantes da cultura que buscamos perceber o Divino, sua manifestação e auto-revelação, estabelecendo uma outra relação crucial e de caráter existencialmente reconciliador: a relação entre religião e cultura.

Na elaboração teológica de Paul Tillich, temos uma compreensão teológica da realidade que privilegia um intenso e profundo entrelaçamento entre a religião e a culturalidade. Para Joe Marçal Santos, essa talvez tenha sido a mais determinante fronteira atravessada pela obra de Paul Tillich, a fronteira entre religião e cultura.<sup>269</sup> O significado existencial dessa relação reside na sua intenção comunicativa, remetendo necessariamente a uma vivência de diálogo, reencontro e reconciliação. Sua teologia da cultura, como todo o seu pensamento, situa-se nessa região de fronteira.

É nesta interface entre teologia e filosofia que Tillich concebe o que denominou de “teologia da cultura”, cujo conceito denota não meramente uma teologia aplicada à cultura, mas sim uma teologia contextual que se conserva no método o movimento próprio de um “*logos* encarnado”.<sup>270</sup>

Tillich parte da consciência da existência de um profundo abismo na história do pensamento ocidental entre cultura e religião. Assim, define a própria teologia a partir de suas relações com as outras ciências, especialmente as ciências da cultura, recusando-se à legitimação religiosa de um universo paralelo à cultura. Portanto, a teologia, tem como objeto a experiência religiosa de uma comunidade em sua busca por Deus, dentro de suas práticas e tradições. “Nesta definição e com estes esclarecimentos, na opinião de Tillich, a teologia se permite franco diálogo com as ciências da cultura, sem prejuízo de suas especificidades”.<sup>271</sup>

Ao longo de sua complexa elaboração teológica, Tillich se aplica a descobrir a dimensão religiosa suprema presente nas realizações filosóficas, científicas e artísticas do século XX, enfim, a dimensão profundamente religiosa presente na cultura. “É nesse sentido

---

<sup>269</sup> SANTOS, Joe Marçal G. A Teologia da Cultura. In MUELLER, Ênio R.; BEIMS, Robert W. (Orgs.) **Fronteiras e Interfaces. O Pensamento de Paul Tillich em Perspectiva Interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 121.

<sup>270</sup> SANTOS, 2005, p. 122.

<sup>271</sup> SANTOS, 2005, p. 122.

que toda a teologia dele pode ser qualificada de ‘Teologia da Cultura’”.<sup>272</sup> Tillich recusa-se à legitimação de um universo religioso paralelo à cultura, gerador de duplicidades. Em sua concepção, a religião não é apenas de um aspecto da cultura, mas compreende a totalidade das ações humanas. Concretiza-se assim uma “relação essencial entre religião e cultura: ‘a cultura é a forma da religião e a religião é a substância da cultura’, não havendo mais necessidade de religião como função especial, como elemento separado”.<sup>273</sup> Dessa forma a teologia da cultura deve aplicar-se a todas as funções da cultura, “reconciliando estas funções com aquilo que lhes dá sentido e unidade”.<sup>274</sup>

O que Tillich considera como religião no sentido mais profundo baseia-se numa preocupação suprema acima de todas as demais preocupações, a qual chama de preocupação última ou incondicional. Este sentido está presente em todas as expressões do fazer humano, portanto, em todas as expressões da cultura que está na raiz do que ele chama de “pensar sacramental”.

Quem, sob o impacto dos mosaicos de Ravena, ou dos afrescos da Capela Sistina, ou dos auto-retratos de Rembrandt, é perguntado se o que ele aí vivencia é religioso ou cultural, teria dificuldade de responder. Talvez fosse mais adequado dizer que se trata de uma vivência que, segundo a forma é cultural, e segundo a substância é religiosa. É cultural por não estar vinculada a nenhum tipo de ato cívico. É religiosa, por tocar na pergunta pelo Incondicional, ou pelos limites da existência humana. E o que vale da pintura, vale do mesmo modo para a música e a poesia, para a filosofia e a ciência. E o que vale para a contemplação e o conhecimento do mundo, vale do mesmo modo para a sua conformação prática no direito e na ética, na moral e na educação, na comunidade e no Estado. Onde quer que, no pensar e no agir, a existência humana esteja ela própria em questão, e seja assim transcendida, onde quer que um sentido incondicional irrompa através de um sentido condicionado, ali a cultura é religiosa.<sup>275</sup>

Deus revela-se como realidade Incondicional e se expressa na totalidade da realidade e em toda manifestação cultural: “A idéia central de sua teologia da cultura é que o

<sup>272</sup> HIGUET, Etienne A. **A Atualidade da Teologia da Cultura de Paul Tillich**. São Paulo: UNESP, 1992, p. 51.

<sup>273</sup> MUELLER, Ênio R.; BEIMS, Robert W. (Orgs.) **Fronteiras e Interfaces. O Pensamento de Paul Tillich em Perspectiva Interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 90-91.

<sup>274</sup> SANTOS, 2005, p. 124.

<sup>275</sup> TILLICH, Paul, apud MUELLER, Ênio. **Paul Tillich: Vida e Obra**, Polígrafo, s/d, p. 17.

incondicional se revela em toda a cultura, não se restringindo aos limites eclesiais”.<sup>276</sup> Portanto, na profundidade de toda cultura está presente de alguma forma o Incondicional, ou o divino revelando-se dentro do universo criativo cultural humano, o infinito manifestando-se através do finito.

Do ponto de vista da filosofia da religião, seu objeto é a consciência de sentido e a religião se apresenta como profundidade da cultura, ou o sentido do sentido. Nessa perspectiva o fundamento do sentido tem que ser religioso e a cultura, enquanto profundidade manifesta se torna universo de sentido. A cultura portanto, fundamentada religiosamente no Incondicional, tem a função de sentido do sentido.

Ao contrário de muitas correntes do pensamento cristão que olham com suspeição e pessimismo as expressões da cultura humana, Tillich percebe a cultura como campo de manifestação e auto-revelação do Sagrado. Sua percepção evidencia um profundo e inerente entrelaçamento entre religião, moralidade (ética) e a cultura.

De acordo com a sua natureza essencial, moralidade, cultura e religião se interpenetram mutuamente. Elas constituem a unidade do espírito, em que os elementos são distinguíveis, mas não separáveis. [...] A cultura fornece os conteúdos da moralidade – os ideais concretos de personalidade e comunidade e as leis cambiantes da sabedoria ética. A religião confere à moralidade o caráter incondicional do imperativo moral, o alvo moral último, a reunião no ágape, do que está separado, e o poder motivador da graça. A cultura ou a criação de um universo de sentido em *theoria e práxis*, está essencialmente relacionada com a moralidade e a religião.<sup>277</sup>

A partir dessa consciência de unidade indissociável da realidade Tillich insiste em pensar as interrelações entre dimensões religiosa, moral e cultural dentro da experiência humana, numa evidência da natureza altamente dialética da natureza e das funções do espírito humano. Dentro dessa unidade, a cultura adquire sua auto-transcendência sob o imperativo do incondicional.

---

<sup>276</sup> DREBES, Haidi. Teologia da Arte. In MUELLER, Ênio R.; BEIMS, Robert W. (Orgs.) **Fronteiras e Interfaces. O Pensamento de Paul Tillich em Perspectiva Interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 181.

<sup>277</sup> TILLICH, 1984, p. 457.

O elemento religioso na cultura é a profundidade inexaurível de uma criação genuína. Podemos chamá-lo de substância da cultura ou fundamento a partir do qual vive a cultura. É o elemento de ultimidade de que carece a cultura em si mesma, mas ao qual ela aponta. A religião, ou auto-transcendência da vida sob a dimensão do espírito, relaciona-se essencialmente relacionada com a moralidade e cultura. Não existe auto-transcendência sob a dimensão do espírito sem a constituição do eu moral pelo imperativo incondicional, e esta auto-transcendência não pode assumir forma a não ser dentro do universo de sentido criado no ato cultural.<sup>278</sup>

Fazer teologia da cultura hoje, em diálogo com Paul Tillich, significa aventurar-se por terrenos que ele próprio não pisou, como, por exemplo, a reflexão sobre a imagem em movimento feita por Joe Marçal Santos, ou a compreensão teológica da MPB de Carlos Calvani, ou mesmo esta reflexão sobre a obra de Dalcídio Jurandir.

Para o propósito deste trabalho é de grande relevância o caráter conciliador presente em toda a obra de Paul Tillich. Ao longo de toda sua trajetória teológica, Tillich busca persistentemente um saber reconciliador entre cultura e religião a partir da consciência de ruptura entre as duas categorias na história do pensamento ocidental. No atual momento de crise civilizatória e ecológica, este pensamento reintegrador possui enorme significado na busca de uma concepção reintegradora entre natureza e cultura, o que tem um significado importante para uma reflexão teológica sobre a culturalidade amazônica. Teologicamente é fundamental a percepção desse caráter sacramental de uma cultura de íntima relação com a natureza como a cultura cabocla amazônica.

Outro aspecto de grande significação é o caráter revelatório da cultura. Deus como o Incondicionado se auto-revela através da natureza e também através da cultura, mesmo que tal revelação não seja auto-evidente, mas sempre indireta. Podemos pensar nesse caráter revelatório em relação a uma cultura profundamente entrelaçada à exuberância da natureza, como a cultura cabocla amazônica. A relação de entrelaçamento entre natureza e cultura revela a substância incondicional do Divino, presente na exuberância e na emoção que essa cultura provoca.

---

<sup>278</sup> TILLICH, 1984, p. 457.

O ser humano, por sua vez, é compreendido como um ser que pode ter preocupação última, revelando que ele tem capacidade de transcender experiências finitas e passageiras, algo particular de sua natureza. Para Tillich, a preocupação última é estar possuído incondicionalmente. A possibilidade da preocupação última pressupõe uma “faculdade especial” que vem a ser a presença do elemento infinito no ser humano, aquilo que faz com que o ser humano seja “capaz de captar o sentido do que é último, incondicional, absoluto e infinito”.<sup>279</sup>

Dessa forma, queremos sugerir a cultura amazônica, presente de forma profunda na obra de Dalcídio Jurandir, como parte dessa expressão revelatória do Incondicionado. Em Dalcídio encontramos a forma cultural com essência religiosa. “O fundamento de toda cultura é religioso e a religião não tem como se expressar senão através da cultura em sentido amplo”.<sup>280</sup> O Incondicionado está presente na obra de Dalcídio Jurandir. Em todos os meandros de sua composição manifesta-se a preocupação última, como busca incessante por respostas para a existência humana. Em Dalcídio está presente de forma superlativa a preocupação última, como luta incessante por transcender os condicionamentos impostos pela desigualdade opressora.

---

<sup>279</sup> DREBES, 2005, p. 10-11.

<sup>280</sup> MUELLER, Ênio. **A Hermenêutica Teológica da Cultura de Paul Tillich**. Texto didático, IEPG, 2005, p. 3.



#### 4. TEOLOGIA E LITERATURA

Dentro de nosso propósito de elaboração de uma hermenêutica teológica da culturalidade amazônica, torna-se necessário enfatizarmos as relações indissociáveis entre essa culturalidade e a exuberância da natureza, relação que transborda na obra de Dalcídio Jurandir. Ao mesmo tempo devemos enfatizar que essas relações são intrinsecamente determinadas pela percepção transcendental da realidade. A religiosidade cabocla, que confere sentido místico/mágico a todas as coisas, estabelece a mediação entre o ser humano e a natureza. A cosmovisão cabocla percebe maravilhas e sobrenaturalidade em todas as coisas. Essas múltiplas relações representam um rico acervo cultural de interesse da teologia. Portanto, elaborar uma teologia Amazônica a partir de sua culturalidade tendo como fonte inspiradora a obra dalcidiana, implica reconhecer também as relações intrínsecas entre teologia e literatura. “Sendo literatura, o cristianismo não escapa a uma leitura que tenha em mente não somente os ditames dos interesses confessionais, mesmo reconhecendo sua importância, mas que se espraie também nos diversos âmbitos da cultura.”<sup>281</sup>

A cultura em geral, incluindo as artes e a literatura, representa um espaço de reflexão e interpretação das relações entre o ser humano e o sagrado. Não somente o cristianismo, mas diversas outras religiões possuem seus textos sagrados, nos quais expressam tanto sua compreensão de Deus, como também sua interpretação da realidade e seu modo de ser, sendo, portanto, expressão de sua culturalidade. A Bíblia também necessariamente representa a expressão da cultura de um povo, assim como sua presença se torna efetiva enquanto cultura na vida de povos que a receberam posteriormente.

O poder de penetração do cristianismo no imaginário de diferentes culturas se deve, em grande parte, ao seu conteúdo literário cumulativo. “São suas histórias, personagens, narrativas que conseguem se sedimentar nas culturas, constantemente integrados ao arquétipo

---

<sup>281</sup> MAGALHÃES, Antonio. **Deus no Espelho das Palavras**: teologia e literatura em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 8.

e cosmo-visões que essas culturas têm”.<sup>282</sup> Em todas as regiões do mundo que foram alcançadas pela fé cristã, a Bíblia, como literatura, de diferentes maneiras, tornou-se parte da percepção da realidade, incorporando-se às diferentes construções culturais.

O cristianismo reconhece os textos bíblicos como revelação e palavra de Deus, também os reconhece como literatura e, portanto, como expressão da cultura, pois refletem a história, o modo de pensar e viver de comunidades históricas. Isso é particularmente importante em regiões cuja religiosidade é um fator determinante da identidade, como na América Latina por exemplo. “O cristianismo como literatura está inscrito, portanto, dentro de uma enorme produtividade de interpretações e traduções, tem um papel contundente na história das religiões e ocupa um lugar especial na vida sociocultural das sociedades latino-americanas”.<sup>283</sup>

A literatura latino-americana, brasileira e amazônica, reflete a cultura de um povo marcado profundamente pela religiosidade cristã, incluindo suas formas de sincretismo. A religiosidade é um dos pilares centrais da constituição cultural dos povos latino-americanos e particularmente das populações amazônicas. Inevitável, portanto, que essa literatura seja também intérprete dessa índole religiosa. Por outro lado, inevitável também que essa literatura se torne uma rica fonte para a reflexão teológica dessa cultura e instrumento de interpretação de sua religiosidade.

As relações entre teologia e literatura também se reforçam pela maneira como a cultura popular se apropria dos conteúdos bíblicos, principalmente das narrativas e personagens bíblicas, produzindo ressignificações e incorporando-os ao acervo cultural, o que se expressa abundantemente através da produção literária.

As narrativas bíblicas passaram a ser narrativas da cultura, os personagens bíblicos foram tingidos novamente com o imaginário dos povos, as tramas que encontramos

---

<sup>282</sup> MAGALHÃES, 2000, p. 14-15.

<sup>283</sup> MAGALHÃES, 2000, p. 8.

nos relatos da Bíblia passaram a ser imagens das tramas das memórias da religiosidade popular.<sup>284</sup>

Antonio Magalhães enfatiza que ainda não foi criado um autêntico debate entre teologia e literatura em nosso continente,<sup>285</sup> apesar de que na literatura latino-americana, em praticamente todos os grandes autores, estão presentes temas de grande relevância para o pensamento teológico. As relações do ser humano com a sobrenaturalidade, suas aspirações pela transcendência, as expressões da religiosidade popular, são temas recorrentes em nossa literatura.

Em cada escola e em todos os grandes autores latino-americanos, encontramos os temas considerados mais relevantes para o labor teológico, incluindo aqueles que poderiam ser inseridos mais facilmente dentro de uma teologia sistemática.<sup>286</sup>

Segundo Magalhães, a abordagem teológica da literatura na América Latina sofre uma ruptura após os trabalhos pioneiros de Pedro Trigo e Gustavo Gutierrez.<sup>287</sup> Também se nota que na literatura latino-americana, alguns temas teológicos de grande importância, como a idolatria, por exemplo, recebem um tratamento bem mais profundo do que a abordagem dada pela Teologia da Libertação.<sup>288</sup>

Havemos de reconhecer as tensões existentes na relação entre teologia e literatura. Não raramente ao longo da história, a literatura tem sido instrumento de críticas e contestações à religião, bem como às racionalizações teológicas da realidade. Durante o século XX particularmente, a literatura alcançou grande autonomia em relação à religião e à igreja. Porém essa busca de desembaraçar-se do domínio religioso esteve sempre presente ao longo dos séculos nas expressões artísticas incluindo a literatura.

Na história do pensamento ocidental identificamos posturas teóricas cujas críticas à religião influenciaram fortemente o pensamento e a literatura contemporânea. Para Freud, por exemplo, a religião significa a repressão da libido e a inibição do desenvolvimento da

---

<sup>284</sup> MAGALHÃES, 2000, p. 16.

<sup>285</sup> MAGALHÃES, 2000, p. 74.

<sup>286</sup> MAGALHÃES, 2000, p. 74.

<sup>287</sup> MAGALHÃES, 2000, p. 82.

<sup>288</sup> MAGALHÃES, 2000, p. 83.

criatividade artística. Conseqüentemente, isso implica na repressão também da criatividade literária. Em Ludwig Feuerbach encontramos o apelo a que o indivíduo encontre seu próprio caminho de transcendência através da literatura, visto que Deus é apenas uma projeção que o ser humano constrói de si mesmo. Na mesma direção crítica, K. Marx aponta que a literatura vinculada á religião, torna-se instrumento de alienação, devendo dessa forma libertar-se para cumprir sua função de crítica social e política.

Magalhães refere-se ao romantismo do século XIX como uma tentativa de superação desse antagonismo. O romantismo propunha a compreensão da “religião cristã como o elo e fundamento da cultura ocidental, e não mais como imposição institucional ou obrigação por meio da subserviência das mentes”.<sup>289</sup> Essa influência nas artes e na literatura se afasta tanto do controle do saber por parte do positivismo cartesiano quanto dos ditames da igreja.

Para Pedro Trigo, a princípio, também na América Latina a religião é vista pela literatura sob suspeição, como ideologia da dominação da instituição eclesiástica, com função simbólica compensatória das carências materiais<sup>290</sup>. Tanto Trigo como Gustavo Gutierrez referem-se ao papel central da religião nos romances de José Maria Arguedas. O escritor peruano aponta o papel crucial do mito em sua relação com as aspirações de revolução social, fugindo da leitura esvaziadora positivista, conduzindo a religião a uma função de resistência transformadora.

A revolução estaria vinculada, portanto, não somente a um avanço social, mas também a uma vida reintegrada em harmonia com as origens, reconciliada com suas fontes. Para isso, era importante sair de uma leitura positivista dos aspectos religiosos na vida do povo e descobrir o papel de resistência e sublevação que os mitos guardam. A religião está, portanto, no centro da reflexão de Arguedas.<sup>291</sup>

Em Arguedas apresentam-se, pois, na literatura latino-americana, os primeiros sinais do Deus Libertador, uma “vinculação entre as utopias sociais e as esperanças religiosas, entre cristianismo e socialismo, entre Jesus Cristo e Che Guevara”. Essa convergência entre a

---

<sup>289</sup> MAGALHÃES, 2000, p. 26.

<sup>290</sup> MAGALHÃES, 2000, p. 75.

<sup>291</sup> MAGALHÃES, 2000, p. 78.

religiosidade do povo simples e o inconformismo sócio-político também aparecem como crítica às estruturas da sociedade nos romances dalcidianos.

Em todos os momentos da história da teologia está presente o interesse em ler teologicamente o mundo. A teologia está presente de diversas formas como forma de compreensão da realidade em todos os seus aspectos, pois “os limites da teologia e da igreja são os limites do mundo”.<sup>292</sup> Portanto, é pertinente a leitura feita pela teologia “daquilo que a literatura apresenta como testemunho humano de uma sociedade”.<sup>293</sup> Dessa forma, a literatura oferece à teologia a possibilidade de compreensão e aprofundamento da realidade, particularmente da realidade humana.

É neste sentido que queremos tomar as reflexões de Magalhães para priorizar a literatura como expressão de uma antropologia contextualizada, que precisa ser interpretada teologicamente. Para nossa leitura teológica da obra de Dalcídio Jurandir, talvez a mais importante observação sobre a relação entre teologia e literatura tenha sido feita por Antonio Manzatto, segundo a qual, a forma romanesca é modo privilegiado de percepção da relação por oferecer maiores espaços e possibilidades criativas que outras formas literárias.

...o romance é, para Manzatto, o ponto de partida do diálogo, visto que ele corresponde a uma maior gama de comportamentos sociais e psíquicos do ser humano. O romance é, portanto mais abrangente que o conto e a poesia, por abordar relações complexas e dinâmicas. Nessa abordagem de relações complexas, o romance apresenta-se também como criação de um mundo irreal, ficcionalizado, como negação ou crítica do mundo real. Isso se dá especificamente por meio de uma linguagem própria, marcada pelo símbolo, entendido aqui não somente como metáfora, mas como avanço sobre o mundo real. A ficção é uma transgressão da realidade e não existe ação no mundo sem imaginação de um mundo diferente.<sup>294</sup>

Este avanço sobre a realidade pode ser entendido como tentativa de recriação, na qual o ser humano deixa de ser mero expectador passivo e assume o protagonismo na compreensão do mundo, inconformando-se ante o fatalismo. “A literatura põe em cena o homem vivo, com suas questões, seus sonhos, seus problemas e seus sentimentos em face ao mundo da natureza,

---

<sup>292</sup> MAGALHÃES, 2000, p. 189.

<sup>293</sup> MAGALHÃES, 2000, p. 190.

<sup>294</sup> MAGALHÃES, 2000, p. 84.

em face dos outros homens e diante de si mesmo”.<sup>295</sup> Nos parece pertinente acentuar essa ênfase no ser humano para ressaltar a importância de uma obra literária para a teologia, concordando com Manzatto que esse grau de importância reside no modo como o universo humano é tratado; “a amplitude e a profundidade com a qual a problemática humana é abordada nessa obra, mesmo se o religioso aí não está presente explicitamente”.<sup>296</sup>

Mediante o romance Dalcídio Jurandir transcende a ficção e cria uma nova realidade na qual o ser humano se evidencia em sua complexidade existencial. O ser humano em suas múltiplas interações está no centro do interesse do escritor. A relação profundamente dialógica com a cultura através da literatura, na qual a religiosidade é um fator determinante, encontramos de forma abundante nos seus romances. Queremos sugerir essa percepção como elemento hermenêutico central de nossa leitura teológica da obra dalcidiana. A criação ficcional como um desvendar de relações múltiplas, perscrutando subjetividades através da criação de personagens, cuja densidade humana faz emergir percepções inusitadas da realidade do ser humano e de Deus.

---

<sup>295</sup> MANZATTO, Antonio. **Teologia e Literatura**. Reflexões teológicas a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo: Loyola, 1994, p. 63.

<sup>296</sup> MANZATTO, 1994, p. 69.

## 5. CULTURALIDADE E ECOLOGIA: A TEOLOGIA HOLISTICA

Uma Teologia Amazônica há de privilegiar dois acentos centrais, interrelacionados e indissociáveis: a culturalidade e a ecologia. Nesse momento de reconhecimento de que a crise ecológica é uma extensão de uma crise global da civilização, a teologia latino-americana reconhece que o próprio tema da libertação, que desde a década de 1970 tem sido o principal tema das elaborações teológicas no continente, não pode mais ser pensado fora de suas interrelações com a culturalidade, com a crise de civilização que vivemos e com suas conseqüências ambientais e ecológicas.

Libertação e ecologia tornaram-se referências centrais no pensamento de Leonardo Boff. Essa interrelação entre culturalidade, libertação e ecologia elaborada por Boff, sem dúvida ocupa o lugar de referência central na elaboração de uma teologia Amazônica, por se tratar de uma teologia que parte de uma culturalidade específica e, ao mesmo tempo, inserida na perspectiva mais ampla da realidade latino-americana. Boff articula o que chama de “grito da terra” ao sofrimento dos pobres e historicamente oprimidos. A mesma lógica que causa exploração, desigualdade e miséria, é a lógica que provoca destruição dos ecossistemas naturais.

A terra também grita. A lógica que explora as classes e submete os povos aos interesses de uns poucos países ricos e poderosos é a mesma que depreda a terra e espolia as suas riquezas, sem solidariedade para com o restante da humanidade e para com as gerações futuras.<sup>297</sup>

Dessa forma, Boff busca referências de diálogo com os novos paradigmas científicos emergentes, na busca de uma teologia da terra, necessariamente holística, libertadora e ecológica. Sua elaboração teológica em relação à ecologia é tratada como um prolongamento das intuições centrais da Teologia da Libertação.

---

<sup>297</sup> BOFF, Leonardo. **Dignitas Terrae. Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres**. São Paulo: Ática. 1995, p. 11.

### a. A lógica pericorética

Um dos pontos de partida dessa abordagem é a crítica à lógica científica da modernidade baseada no modelo cartesiano/newtoniano. Mesmo reconhecendo os extraordinários avanços científicos proporcionados pelo modelo moderno, Boff enfatiza sua insuficiência para dar conta da nova realidade marcada pela crescente complexidade, que se descortinou paulatinamente com o progresso das pesquisas da física quântica especialmente, mas também de outros campos como a biologia e a química. A nova realidade de complexidade exige uma nova lógica para sua compreensão; sobre o relativo “simplismo” cartesiano/newtoniano impõe-se uma nova lógica da complexidade, que vai além da lógica dialética, incorporando a lógica da complementaridade/reciprocidade, chegando à lógica pericorética.

*Pericorese* que significa filologicamente: circularidade e inclusão de todas as relações e de todos os seres relacionados. Pela pericorese, no discurso trinitário cristão, se capta a relação de mútua presença e interpenetração entre Deus e o universo ou entre a Três Divinas Pessoas (Pai, Filho e Espírito Santo) entre si e com toda sua criação. A lógica dialógica pode então ser chamada também de lógica pericorética. É a lógica mais complexa e por isso a mais completa.<sup>298</sup>

Pela lógica pericorética são possíveis duas percepções teológicas fundamentais: trata-se da lógica que explicita analogicamente a interrelação entre as três pessoas da Divina Trindade e ao mesmo tempo a lógica que liga todos os seres e toda a vida existente no universo. Trata-se de uma lógica fundamentalmente dialógica que expressa a circularidade em amor entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

Da mesma forma, a lógica pericorética indica a íntima interrelação e interpenetração entre a Divindade, a culturalidade e a natureza. Deus está presente, se manifesta e se revela na natureza e ao mesmo tempo na culturalidade humana. Essa implicação da lógica pericorética reintegra a unidade universal rompida pelo paradigma da modernidade. No cerne da crise civilizatória ambiental está o abismo estabelecido entre Deus, a natureza e a cultura, que somente uma nova lógica e uma nova racionalidade podem restaurar.

---

<sup>298</sup> BOFF, 1995, p. 49-50.



Através do que denomina de panenteísmo, Boff atesta a relacionalidade fundamental entre todas as coisas. Pela lógica pericorética, tudo no universo se interliga e se interrelaciona. Tudo está interligado a tudo, e em todas as coisas Deus está presente em sua manifestação de amor. Deus se faz presente em todas as coisas. Trata-se de uma visão sacramental do universo e de toda a Criação na qual as criaturas são expressões da presença inefável de Deus.

### **b. Cosmogênese**

A nova lógica da complexidade aponta para uma profunda espiritualidade presente inerentemente no universo. Trata-se de uma profunda superação do paradigma científico clássico que estabelece a separação entre as ciências da natureza e as ciências do espírito. Os novos paradigmas científicos demonstram a indivisibilidade básica e fundamental existente entre todos os processos da existência. Essa constatação demonstra o surgimento de uma nova cosmologia, reintegradora de todas as coisas ante o abismo construído pela modernidade.

Entendemos cosmologia como visão de totalidade, cuja função consiste em dar sentido e significado à existência de todas as coisas, utilizando a linguagem mítico-simbólica, dentro da lógica do inconsciente coletivo. Como grande exemplo de cosmovisão, a narrativa bíblica do Gênesis possui o caráter de afirmação de fé na bondade da criação divina, conferindo sentido de origem e de futuro à existência de todas as coisas.

Cada coisa, desde as estrelas, as plantas, os animais, até os seres humanos, vem carregados de excelência e de sentido, porque guarda em si a marca registrada de Deus. Por isso, no final de cada dia da criação o texto repete como refrão: “E Deus viu que tudo era bom”.<sup>299</sup>

As percepções da nova ciência sobre a indivisibilidade fundamental do universo alimentam a nova visão da realidade, na qual o espírito humano se reencontra e se reintegra harmoniosamente à natureza criada por Deus. Essa indivisibilidade básica é uma das intuições nascidas das descobertas da física quântica. Dessa forma, entendemos que “Quanticamente o

---

<sup>299</sup> BOFF, 1995, p. 64.

processo é indivisível e se dá sempre dentro da cosmogênese como um processo global de surgimento de todos os seres”.<sup>300</sup>

Pois o espírito pertence à natureza e a natureza se apresenta espiritualizada. [...] Na verdade, pensando quanticamente, cada processo é indivisível. Ele engloba todo universo, que se torna cúmplice no seu surgimento. O universo e cada fenômeno são vistos como resultado de uma cosmogênese.<sup>301</sup>

A cosmogênese é marcada pelo princípio da *autopoiese*, que indica a capacidade de auto-organização, auto-regulação e auto-manifestação de tudo o que existe no universo, a partir de uma interioridade inerente a tudo o que foi criado por Deus. Em tudo o que existe há um toque de espontaneidade, “tudo interage, portanto, tudo possui um certo nível de vida e de espírito”.<sup>302</sup>

Outra importante intuição permitida pela nova ciência é a de que a realidade e todos os seres que a compõem não estão definitivamente concluídos, mas abertos ao futuro e carregados de potencialidades em vias de realização. “Deus não terminou ainda a sua obra, nem acabou de nos criar [...] Isso ocorrerá somente no termo do processo evolucionário. A harmonia total é promessa futura e não celebração presente”<sup>303</sup>. A natureza, incluindo os seres humanos e as culturas ainda se encontram em processo evolutivo, caminhando dentro de um sentido e um propósito estabelecidos por Deus.

### **c. Gaia: um macroorganismo vivo**

Na cosmovisão nascente, a terra não é apenas um composto inanimado de elementos minerais, vegetais e animais, como na visão exploratória moderna. As observações da nova ciência nos aproximam das tradições míticas milenares que vêem a terra como um

---

<sup>300</sup> BOFF, 1995, p. 60.

<sup>301</sup> BOFF, 1995, P. 54.

<sup>302</sup> BOFF, 1995, p. 55-56.

<sup>303</sup> BOFF, 1995, p. 61.

macroorganismo vivo, ao qual a cultura grega chama Gaia, termo retomado por James Lovelock para explicitar a nova percepção em relação ao planeta.<sup>304</sup>

O que as mitologias dos povos originários do oriente e do ocidente testemunhavam acerca da Terra como a Grande Mãe, dos mil seios, para significar a indescritível fecundidade, vem mais e mais sendo confirmado pela ciência experimental moderna.<sup>305</sup>

O extraordinário equilíbrio entre todos os elementos indispensáveis e essenciais à vida, a fina calibragem de elementos que compõem tanto o meio ambiente como os seres vivos, e ainda, a capacidade de resistência e readaptação da vida sobre o planeta, tornam a hipótese Gaia cada vez mais plausível, tanto do ponto de vista científico quanto cultural. Ainda para Leonardo Boff a Teologia da Libertação deve assumir a perspectiva do discurso ecológico, incorporando a nova cosmologia, a visão que entende a Terra como um superorganismo vivo articulado integralmente com o universo em cosmogênese.

Leonardo Boff trata especificamente a Amazônia como espaço onde são cometidos os pecados ecológicos capitais. Na culturalidade ancestral dos povos originários da Amazônia estão presentes as intuições fundamentais de um convívio harmonioso com a natureza, presentes nas narrativas indígenas sobre o universo. Nessa cosmovisão, o ser humano é um com a natureza e a natureza é constituinte do ser humano. Ser humano e natureza formam uma unidade indissociável. Muito dessa percepção foi herdado pelas populações caboclas ribeirinhas, mas que hoje se perde aceleradamente ante as agressões cotidianas ao ambiente natural e humano na região. Boff sintetiza de forma precisa a situação de agressão ininterrupta imposta sobre a região:

A Amazônia é o lugar onde Gaia mostra a luxuriante riqueza de seu corpo. E é também o lugar onde ela mais sofre violência. [...] Aí se perpetram todos os pecados capitais (pecados mortais e pecados do capital). Aí emerge sem reboços o gigantismo do espírito da modernidade, o racionalizado do irracional e a lógica cristalina do sistema. Aí se mostra também a clara contradição entre capitalismo e ecologia.<sup>306</sup>

---

<sup>304</sup> BOFF, 1995, p. 36.

<sup>305</sup> BOFF, 1995, p. 35.

<sup>306</sup> BOFF, 1995, p. 135.

A imposição de modelos de desenvolvimento elaborados exclusivamente sobre os critérios de produtividade e lucro têm sido catastróficos sobre a Amazônia, produzindo destruição insana tanto da natureza em sua biodiversidade quanto das populações originárias e suas culturas.

A Amazônia é o lugar onde se revela a urgência de um desenvolvimento alternativo para toda a humanidade, que parta da centralidade ecológica e que assuma a partir daí o econômico, o político, o cultural e as demais instâncias de uma sociedade civilizada.<sup>307</sup>

---

<sup>307</sup> BOFF, 1995, p. 136.

## 6. ECOFEMINISMO AMAZÔNICO

A nova lógica privilegia também as intuições do ecofeminismo. A situação atual de constante ameaça sobre o planeta e particularmente sobre a Amazônia exige outra perspectiva no olhar sobre a realidade e sobre a natureza, que se oponha a lógica da dominação, da exploração e do lucro. A fragilidade do planeta e seus ecossistemas ante a compulsão devastadora do mundo do capital requer que se estabeleça com urgência uma lógica que privilegie a harmonia e o cuidado.

O cuidado pressupõe uma ética do respeito, atitude básica exigida diante do sagrado. Demanda outrossim, uma atenção a cada detalhe e a valorização de cada sinal que fala da vida, de seu nascimento, de sua alegria, de suas crises, de seu amadurecimento e de sua plena expansão e de sua morte.<sup>308</sup>

E experiência do feminino é central na elaboração de um novo padrão de relacionamento com o todo da natureza. A mulher desenvolveu intuitivamente, de forma geral, muito mais que o homem, a capacidade de integração holística das diferentes dimensões da experiência humana, preservando a atitude de reverência ante a sacralidade planetária e ao caráter sacramental da natureza.

Ela não se deixa reger apenas pela razão mas integra mais holisticamente também a intuição, o coração, a emoção e o universo arquetípico do inconsciente pessoal, coletivo e cósmico. Por seu corpo, com o qual entretém uma relação de intimidade e de integralidade bem diversa daquela do homem, nos ajuda a superar os dualismos introduzidos pela cultura patriarcal e androcêntrica entre o mundo e o ser humano, espírito e corpo e interioridade e eficiência.

Ela desenvolveu melhor que o homem uma consciência aberta e receptiva, capaz de ver o caráter sacramental do mundo e, por isso, de ouvir a mensagem das coisas, os acenos de valores e significados que vão para além da simples decifração das estruturas de inteligibilidade. Ela é portadora privilegiada do sentimento de sacralidade de todas as coisas, especialmente ligadas ao mistério da vida, do amor e da morte.<sup>309</sup>

Torna-se necessário, portanto, uma elaboração hermenêutica do feminino, tendo em vista que na obra dalcidiana, com veremos, está presente com grande força, a resistência do feminino ante a violência do patriarcalismo, típico da sociedade marajoara fortemente hierarquizada. As narrativas de Dalcídio Jurandir privilegiam as mulheres pobres, caboclas, mergulhadas no universo das águas amazônicas e, ao mesmo tempo, em dramas íntimos,

<sup>308</sup> BOFF, 1995, p. 52-53.

<sup>309</sup> BOFF, 1995, p. 53.

premidas por angústias e sofrimentos. Nessa condição, se estabelece logicamente a relação entre o feminino e a natureza amazônica igualmente subjugada sob o poder masculino de domínio e exploração.

A hermenêutica ecofeminista vai além de apontar causas materiais e históricas de dominação e aponta para a construção das subjetividades que sustentam uma visão hierarquizada das relações entre homens, mulheres e natureza. É necessário a percepção e o estudo em termos de cultura e consciência, sobre as conexões simbólicas, psicológicas e culturais que definem a inferioridade feminina e o monopólio masculino do conhecimento e do poder sobre a natureza. Rosemary Radford Ruether aponta para a necessidade dessa compreensão:

Ecologistas profundos têm insistido que não basta analisar esta devastação da terra em termos do uso tecnológico e social humano. Temos de examinar os padrões simbólicos, psicológicos e culturais pelos quais os seres humanos se distanciaram da natureza, negaram sua realidade como parte dela e reivindicaram o seu domínio, atuando de fora.<sup>310</sup>

Da mesma forma, o ecofeminismo se fundamenta na intuição de que nas culturas patriarcais há uma profunda ligação entre a dominação sobre a natureza e a dominação das mulheres.

Entre as ecofeministas ocidentais, esta ligação entre a dominação das mulheres e a dominação da natureza geralmente acontece, primeiro, em nível simbólico-cultural. Demonstra-se o modo como a cultura patriarcal definiu as mulheres como sendo “mais próximas à natureza”, ou como estando ao lado dela na cisão entre a cultura e a natureza. Isso demonstrado no modo pelo qual as mulheres têm sido identificadas com o corpo, a terra, o sexo, a carne em sua mortalidade, fraqueza e propensão ao pecado, *vis-à-vis* uma construção masculina identificada com o espírito, a mente e o poder soberano tanto sobre as mulheres como sobre a natureza.<sup>311</sup>

No centro da cultura religiosa patriarcal está a concepção de Deus. A imagem hegemônica de Deus produz, em geral, uma espiritualidade centrada no masculino, invisibilizando outras percepções de Deus que privilegiam o carinho, o cuidado e a ternura do feminino. Essa imagem patriarcal de Deus se origina no Egito antigo e se reforça com o

---

<sup>310</sup> RUETHER, Rosemary Radford. Ecofeminismo: Mulheres do Primeiro e Terceiro Mundos. In: FRIGÉRIO. **Ecofeminismo: Novas Relações, Nova Terra, Novos Céus...** São Leopoldo: CEBI, 2002, p. 47.

<sup>311</sup> RUETHER, 2002, p. 48.

Judaísmo, dentro do qual a mulher era contada como propriedade, como as ovelhas e o gado. As funções femininas a restringiam ao espaço privado da casa e das obrigações domésticas. Do ponto de vista do exercício da religião, da mesma forma, ficavam num espaço separado no templo, sem direito de participação nas orações junto com os homens.

A visão patriarcal foi reforçada ao longo da história pelo cristianismo, com suas raízes judaicas e greco-romanas, estabelecendo padrões simbólico-culturais e determinando grandemente a maneira como nos relacionamos com as outras pessoas, com o ambiente que nos circunda e também com a natureza.

O Deus patriarcal da Bíblia hebraica, definido como exterior e contrário ao mundo material, como seu Criador e Senhor, quando fundido com o dualismo filosófico grego do espírito e da matéria é visto como o principal mito de identidade do homem ocidental e classe dominante. Ele fez este Deus à imagem e semelhança da sua própria aspiração de, ao mesmo tempo, estar desvinculado e dominar o mundo material, como a terra, os animais, os recursos não-humanos, e os grupos humanos subjugados.<sup>312</sup>

A tradição religiosa patriarcal tornou-se um condicionante das experiências de busca de Deus, produzindo comportamentos de passividade, numa pseudo- espiritualidade de submissão e resignação.

Fez as mulheres acreditarem que a santidade exigia delas submissão, dependência, humildade, tolerância, renúncia, silêncio, mesmo em situações em que eram vítimas de humilhação e violência. Fez os homens acreditarem que deveriam assumir os atributos divinos como próprios e que eram responsáveis pelas mulheres. Fez os homens e mulheres se sentirem “senhores” e “senhoras” diante do universo criado. Não favoreceu, então, relações de reciprocidade e de comunhão, e, sim, a dominação dos homens sobre as mulheres, e de ambos sobre as outras criaturas.<sup>313</sup>

A percepção de Deus exclusivamente masculino projeta sobre a realidade um modo de relação hierárquica/patriarcal entre Deus e a realidade, que se tornou condicionamento cultural incrustado na própria forma como vemos a realidade, ou seja, de certa forma há uma naturalização da subjugação do feminino ao masculino e da natureza ao ser humano.

A cultura está marcada de tal forma que temos medo de fazer perguntas, criticar valores e símbolos que possam desconstruir essas imagens. “Imagem e semelhança” interpretada na dimensão que nos pede a castração de nossa identidade sexual. Essa é a disposição que temos a partir da entrega confiante. Esse poder salvador que somente se expressa no símbolo masculino é dualista. Isso tem a

<sup>312</sup> RUETHER, 2002, p. 49.

<sup>313</sup> LAZARIN, Cleide. In: **Fontes e Caminhos Ecofeministas**. São Leopoldo: CEBI, 2002, p. 31.

ver com pactos políticos, sociais. [...] Uma sociedade patriarcal mistifica os papéis, gerando “becos sem saída”.<sup>314</sup>

Para Ivone Gebara, a superação do androcentrismo religioso necessita da reelaboração de símbolos religiosos por seu esgotamento em termos de compreensão, como no caso da Trindade, que tem o conceito masculino como dominante; “mas seu simbolismo tornou-se nebuloso e foi absolutizado de uma forma fechada, eminentemente masculina e como um sistema teórico misterioso”.<sup>315</sup> Trindade traduz, num nível mais profundo, a realidade humana, ou seja, trata-se de uma expressão que se refere a nós mesmos e que denota nossos desejos e aspirações mais profundas, como nossa necessidade de harmonização com tudo o que existe, nosso anseio por diversidade e ao mesmo tempo de unidade com todas as criaturas.

Essa nova visão, presente em nossa reflexão sobre a Trindade, ajuda-nos a deixar para trás o antropocentrismo dualístico e confinador, que caracterizou nossa tradição cristã ocidental. Um dualismo que não só olha a díade, Deus e a humanidade como opostos, mas também faz o mesmo com as díades espírito e matéria, homem e mulher, bem e mal. Através do curso da nossa história, o dualismo engendrou mil e uma antíteses.<sup>316</sup>

Para esta reflexão, que tem como objetivo pensar o ecofeminismo na realidade amazônica marajoara, importa-nos repensar a imagem da Trindade Divina, cujo conceito masculino é dominante, impõe temor e invoca, em seu mistério incompreensível, um deus distanciado das relações humanas, “não há movimentos, não há relações. Só há lugar para um, para o único, que passa uma sensação de não-relação, de não relacionalidade entre humanos e com Deus.”<sup>317</sup> Trata-se de uma divindade para além do alcance aos problemas comuns de homens e mulheres e de suas angústias cotidianas. Téa Frigério faz uma excelente sugestão de reconceitualização da realidade trinitária, ligando-a às forças e encantos da natureza:

A forma de driblar ou reconceituar, de reconstruir aquilo que foi sendo inventado encontra-se nas manifestações populares de Virgem Maria, ou no imaginário popular de “forças e poderes encantados”, por exemplo. Nessa perspectiva, o sagrado está em vínculo e relação, ou manifesta com a natureza. Resolve-se a

<sup>314</sup> FRIGÉRIO, Téa (Org.). **Ecofeminismo: Novas Relações, Nova Terra, Novos Céus...** São Leopoldo, CEBI, 2002, p. 14.

<sup>315</sup> GEBARA, Ivone. A Trindade e a Experiência Humana. RUETHER, Rosemary Radford (Org). **Mulheres Curando a Terra.** Mulheres do Terceiro Mundo na Ecologia, no Feminismo e na Religião. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 28.

<sup>316</sup> GEBARA, 2000, p. 41.

<sup>317</sup> FRIGÉRIO, 2002, p. 29.



questão da dicotomia e do afastamento do mundo e dos espaços da Natureza. O sagrado está integrado com as forças da natureza, ou é a própria força que ajuda a dar e preservar, mas que também vai tirar a vida.<sup>318</sup>

Para Cleide Lazarin o paralelo entre a exploração da natureza e a exploração das mulheres, se constitui numa porta de entrada do ecofeminismo. “Nas culturas patriarcais ou androcêntricas, se estabelece entre homens e mulheres uma relação hierárquica, de domínio, jamais horizontal e nem igualitária. A mesma relação se estabelece entre o homem e a natureza”.<sup>319</sup>No atual momento de crise ecológica e exaustão dos recursos naturais da terra, esse paralelo nos ajuda a perceber a necessidade de revisão do paradigma androcêntrico que rege as atitudes da civilização para com a natureza. Temas como corporeidade ganham densidade ecológica se aceitamos que toda agressão contra o corpo da mulher é também agressão ao corpo da natureza.

Por outro lado, há um grande perigo interpretativo em se estabelecer uma rígida ligação entre mulher/natureza e homem/cultura. Trata-se de uma dicotomia construída culturalmente e que possui uma função ideológica de determinar territórios e estabelecer supremacia da cultura como superior à natureza, conseqüentemente também do homem sobre a mulher, ou do masculino sobre o feminino. Essa forma de percepção leva à dicotomização e à fragmentação hierárquica do mundo, colocando o ser humano como inerentemente superior á natureza.

A naturalização da dicotomia mulher/natureza x homem/cultura produz atitudes de fatalidade passiva ante as agressões tanto ao meio ambiente quanto ao corpo da mulher. A visão da mulher como terra, ou o solo que deve ser cultivado e fertilizado pelo homem. “Ou seja, enquanto há a dicotomia mulher/natureza e homem/cultura, ela é inacabada, incompleta

---

<sup>318</sup> FRIGÉRIO, 2002, p. 29.

<sup>319</sup> LAZARIN, 2002, p. 30.

e precisa da intervenção masculina, para ter valor, enquanto ele é um ser acabado, completo, um ser em si”<sup>320</sup>.

Ruether faz uma importante observação crítica a setores do ecofeminismo que encaram a relação com a natureza exclusivamente em termos psicoculturais, por normalmente se restringirem a uma elite contracultural ocidental, sem diálogo com a realidade socioeconômica das regiões periféricas do planeta, conseqüentemente sem o alcance necessário, que compreenda como ocorre a relação homem, mulher e natureza nessas condições de empobrecimento e miséria.

O ecofeminismo que não tenda a um escapismo cultural para uma elite feminina ocidental deve buscar um envolvimento concreto com as mulheres do sistema sócio econômico mais baixo. Deve reconhecer a devastação da terra como parte integrante da apropriação de bens da terra por uma minoria rica [...] fundamental é que as mulheres da América Latina, da Ásia e da África nunca se esqueçam de que na base da dominação das mulheres e da natureza está o empobrecimento; o empobrecimento da maioria do povo local, particularmente das mulheres e crianças, e o empobrecimento da terra.<sup>321</sup>

Dentro da perspectiva ecofeminista torna-se também necessário empreender uma releitura da Bíblia, compreendendo-a dentro dos determinantes culturais de elaboração dos textos. Inegavelmente os textos bíblicos sofreram a influência das culturas patriarcais, mas ao mesmo tempo não deixam de denotar resquícios de períodos pré-patriarcais, nos quais havia harmonia e cooperação entre homens, mulheres e natureza, uma relação de reciprocidade e comunhão sustentada pela religião, cujos deuses e deusas produziam uma sensação de maior proximidade entre a divindade e os seres humanos.

Com a centralização da vida em torno dos aglomerados urbanos ocorre o processo de militarização e de conquistas, que exigiam a força física, proporcionando a hegemonia dos mais fortes fisicamente. Essa centralização e o predomínio do masculino determinaram a construção de padrões culturais e religiosos com função de justificar o androcentrismo e a elaboração de mitos de subjugação da natureza e da mulher como mais fracas e menos aptas.

---

<sup>320</sup> FRIGÉRIO, 2002, p. 28.

<sup>321</sup> RUETHER, 2002, p. 53.

Esta estrutura foi tomando uma dimensão cada vez maior e foi organizando tudo ao seu redor de forma que o controle fosse somente dos homens. E tudo que representasse uma ameaça deveria ser dominado e demonizado – mulher e natureza. A religião não escapa desse processo, da adoração à deusa, mais ligadas à terra, aos ciclos vitais, ao respeito pelos processos humanos e cósmicos; passa-se a adorar um Deus patriarcal, masculino, que necessita de guerras, que está fora desta Realidade, dominador, senhor dos Senhores, que necessita ser o único senhor.<sup>322</sup>

Símbolos bíblicos como leite (alimento, ternura, cuidado) e mel (doçura, amor à vida, felicidade) apontam para um período pré-patriarcal no qual o feminino era reconhecido como fonte da vida, e como tal desfrutando de lugar privilegiado nas relações, como geradoras e mantenedoras da vida. A própria divindade era associada ao feminino.

Porém Ruether faz uma importante observação crítica ao observar que não existe uma cultura pronta, feminina e ecologicamente perfeita dentre os povos originários e cujos valores e práticas possam ser resgatados de um passado remoto, embora se possa vislumbrar nelas importantes elementos que contribuam na elaboração de um futuro mais harmonioso e tenham um sentido curativo no atual estado de crise civilizatório que vivemos. Torna-se necessário “garimpar” nas próprias tradições hebraica, Greco-romana e cristã, elementos de contribuição a uma nova síntese cultural e a uma nova realidade harmoniosa entre homens, mulheres e a natureza.

Nós é que devemos ser as artesãs desta nova cultura. Ela não chegará até nós pronta, seja pelo cristianismo ou pela ciência, pelos povos asiáticos ou pelos indígenas.<sup>323</sup> [...] Muitas culturas podem nos fornecer pistas para uma cultura curativa. As grandes espiritualidades asiáticas do taoísmo e budismo, hinduísmo e confucionismo podem ser exploradas, particularmente na sua visão do abandono do individualismo arrogante. Elas liberam uma efusiva compaixão por todos os seres sensíveis, a harmonização das forças dialéticas em ação na sociedade e no cosmos.<sup>324</sup>

Em termos de uma Teologia Bíblica, Ruether propõe dois padrões de pensamento com recursos para se pensar o ecofeminismo: a ética da Aliança e a cosmologia sacramental. Essas duas heranças de nossa tradição judaico-cristã se complementam com recursos de grande profundidade. “Aqui temos um sentido do todo cósmico vivo, como a incorporação do

---

<sup>322</sup> TEZZA, Maristela. Ecofeminismo e Bíblia. In: **Fontes e Caminhos Ecofeministas**. São Leopoldo: CEBI, 2002, p. 9.

<sup>323</sup> RUETHER, 2002, p. 54.

<sup>324</sup> RUETHER, 2002, p. 55.

Espírito Santo, a Palavra e a Sabedoria de Deus que é a sua fonte e renovação de vida”.<sup>325</sup>  
Porém a eficácia curativa dessa visão depende do diálogo com outras tradições espirituais, numa nova síntese cultural necessariamente pluralista e ecumênica.

A redescoberta do feminino possibilita a homens e mulheres um novo modo de estabelecer relações, tanto dentro da sociedade humana quanto com o cosmo. Representa a possibilidade de uma nova forma de olhar e amar as demais criaturas e a natureza. Conseqüentemente, representa também um novo jeito de fazer política e reger a economia. Mesmo fugindo da dicotomia acima descrita, há um modo de empoderamento do feminino que se torna muito sugestivo quando nos referimos às mulheres descritas por Dalcídio Jurandir.

Mulheres e Natureza formam uma profunda conexão que possibilita positivar aspectos como a maternidade, dar à luz, amamentação, alimentação, etc. Mulheres geram vida e são responsáveis pela sua manutenção. Esse potencial gera um vínculo com funções vitais da Natureza e coloca os corpos das mulheres em sintonia, sincronia e harmonia com o corpo da Natureza, com seus ciclos e tempos, com a lua, com as marés, com as estações.<sup>326</sup>

A superação dos dualismos se impõe como tarefa fundamental do ecofeminismo. Torna-se necessário reafirmar a vocação fundamental de homens e mulheres para o convívio harmonioso e simbiótico com a natureza como dom divino, explicitado biblicamente, conferindo-lhes o cuidado do jardim da criação e de todas as suas criaturas. O cuidado comum da criação de Deus exige uma relação harmoniosa de parceria entre masculino e feminino, entre homens e mulheres.

Os dualismos falsificam que as mulheres e os homens (e também a natureza) realmente são na sua plenitude e complexidade, e justificam o tratamento tanto da mulher como da natureza como propriedade dos homens, para serem usadas como eles bem o desejarem. O ecofeminismo tem a ver com a desconstrução desses dualismos, tanto no que diz respeito às mulheres como à natureza.<sup>327</sup>

---

<sup>325</sup> RUETHER, 2002, p. 56.

<sup>326</sup> FRIGÉRIO, 2002, p. 25.

<sup>327</sup> RUETHER, 2002, p. 51.

## 7. ESPERANÇA AMAZÔNICA

Dos sinais claros de uma cosmogênese e do surgimento de uma nova cosmologia brotam sinais de esperança para a Amazônia. O amor e a graça de Deus sobre todas as criaturas e sobre todo o universo da criação alimentam a viabilidade da elaboração de uma teologia da esperança amazônica, apontando para um futuro redimido, harmonioso entre a exuberância da natureza e a dignidade devida às suas populações. Neste sentido podemos tomar esta reflexão também como uma escatologia amazônica, para cuja elaboração recorreremos ao pensamento de Jürgen Moltmann.

Entendemos a Amazônia como espaço onde têm sido cometidos pecados capitais contra a natureza e contra o ser humano. Mas ao mesmo a entendemos como espaço do grito de Deus por justiça.

Onde nós podemos ouvir hoje o grito por justiça? [...] das vítimas da violência e das pessoas tornadas pobres por causa da injustiça. Para essas, o grito por justiça é o grito por Deus. No silêncio dos povos oprimidos, nós ouvimos o chamado silencioso por Deus e por justiça. No gemido da criação explorada desta terra, percebemos a sede por Deus e sua justiça. Desde a profundidade, é o brado de sentir-se em abandono por parte de Deus. É a dor de estar impotente e ser entregue às forças do mal.<sup>328</sup>

Deus, tal como revelado nas Escrituras é o Deus da esperança. É ressaltado por Moltmann que “em nenhum outro lugar, no mundo das religiões, Deus está vinculado com as esperanças humanas de futuro. [...] um Deus da esperança, que está diante de nós e caminha à nossa frente, existe somente na Bíblia”.<sup>329</sup>

Mas cabe nesse momento a pergunta pela realidade: diante da situação de miséria e injustiça que se perpetua no mundo, diante da catastrófica destruição da Amazônia, do desmatamento inseqüente, da poluição dos rios, do genocídio de suas populações originárias, que razões temos para ter esperança?

As representações da esperança extrapolam, todavia, a realidade de que dispomos. De fato, estão, não poucas vezes, em oposição à realidade, sempre que representam algo diferente e novo. Tais representações não são o resultado de experiências passadas ou imagens de experiências presentes. Elas são, isto sim, convites a novas

<sup>328</sup> MOLTSMANN, Jürgen. **Vida, Esperança e Justiça**. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008, p. 73.

<sup>329</sup> MOLTSMANN, 2008, p. 21.

experiências. Seu alvo não é a conceitualização da realidade, mas a investigação das possibilidades futuras.<sup>330</sup>

Há o problema concreto de como vivenciar a esperança num presente no qual os pecados humanos parecem sufocar todas as possibilidades de transformação. Os pecados ecológicos, movidos pelo egoísmo e pelas ambições desmedidas, nos fazem prever um fim catastrófico para toda a humanidade. A esperança, portanto, se torna uma confrontação com a realidade e contra o pecado com seus sinais inequívocos de pessimismo e desespero. “As promessas divinas que despertam nossa esperança entram constantemente em contradição com a realidade vivida”.<sup>331</sup> É a esperança que nos move na continuidade persistente da luta diária, é a resistência que nos sustenta vivos e que nos anima para novas experiências de superação.

A Teologia da Esperança desenvolvida por Moltmann assenta-se sobre três expressões fé fundamentais: o conceito de promessa divina, o conceito de ressurreição do Cristo crucificado como promessa de Deus para o mundo e uma compreensão da história humana como missão.<sup>332</sup>

Para Moltmann, o Antigo Testamento deve ser lido como a história da tradição da promessa de Deus a Israel e ao mundo. Toda a escatologia está firmada sobre a esperança na promessa de Deus. Esperança que em hipótese alguma se transmuta exclusivamente para um mundo vindouro ou se esgota num futuro transcendental. A esperança em Deus encarna na história presente, está inserida nos contextos de dor, sofrimento e destruição.

*“Eu quero ser o Seu Deus e vocês devem ser o meu povo”.* Isto é uma autodeterminação de Deus e uma eleição de Israel para ser o seu povo. Nessa aliança pactual, o mesmo Deus que faz a promessa está presente. Ele promete a este povo a sua fidelidade, que é algo essencial na divindade. Na promessa e naquilo que ela contém há algo unificador, a saber: a presença de Deus.<sup>333</sup>

As promessas de Deus se cumprem plena e definitivamente na ressurreição de Jesus Cristo. “...a ressurreição de Cristo dentre os mortos como a promessa definitiva e universal de

<sup>330</sup> MOLTSMANN, 2008, p. 22-23.

<sup>331</sup> MOLTSMANN, 2008, p. 25.

<sup>332</sup> MOLTSMANN, 2008, p. 29.

<sup>333</sup> MOLTSMANN, 2008, p. 30.

recriação de todas as coisas.”<sup>334</sup> É a esperança na ressurreição de Cristo a garantia da ressurreição final de toda a criação, esperança que norteia o horizonte escatológico da fé. A vitória de Cristo sobre as forças da morte, presentes em todas as instâncias da presente realidade humana, que garante a vitória final dos oprimidos e a redenção de toda a criação.

Pois se Deus ressuscitou a Jesus, que foi perseguido, abandonado, tentado e executado pelos detentores do poder deste mundo, então Ele traz, por isso, futuro para os seres oprimidos, abandonados e amaldiçoados desta terra. A ressurreição de Cristo é a promessa de um novo futuro para os sem-Deus e os abandonados de Deus, mas também para os mortos.<sup>335</sup>

“No horizonte da ressurreição do Cristo crucificado, a vida histórica é vista como tarefa, uma missão mesmo. A promessa abre-nos os olhos tanto para as possibilidades da história quanto para as metas a realizar”.<sup>336</sup> Mediante a fé na ressurreição de Cristo a vida e a história se tornam espaços de missão. A confiança na ressurreição final de todas as coisas em Cristo alimenta a inconformismo com a realidade presente, tornando-se esperança escatológica a ser concretizada nas antecipações do Reino de Deus. Tal esperança se torna histórica e propositiva em relação às questões concretas como: “Por uma orientação mais voltada para a vida em conjunto entre os seres humanos, a natureza e o planeta terra”.<sup>337</sup>

Por certo, a rejeição da materialidade do mundo, por parte de muitas religiões, tem alimentado o sentimento de estranhamento em relação à terra. Uma espiritualidade desencarnada e desterrada significa o sentimento de desambientação do ser humano em seu habitat e as expectativas se transferem a esfera da transcendentalidade. Dessa forma o planeta e a vida que nele habita são legados a um plano secundário para a espiritualidade. Perde-se dessa forma os vínculos de amor e apego à terra como lar e mãe.

Por outro lado, nossa esperança em Cristo inclui necessariamente a terra, redimida, renovada e recriada.

---

<sup>334</sup> MOLTSMANN, 2008, p. 31.

<sup>335</sup> MOLTSMANN, 2008, p. 31-32.

<sup>336</sup> MOLTSMANN, 2008, p. 32.

<sup>337</sup> MOLTSMANN, 2008, p. 33.

A esperança da recriação de todas as coisas inclui a esperança da nova terra. Por meio desta esperança, nós seremos capazes de amá-la como a nós mesmos, cuidar dela como criação geradora de vida. Nós vamos pensar suas feridas segundo nossas possibilidades. Esta terra pode viver sem nós – e de fato ela o fez por milhares de anos – mas nós não podemos viver sem ela.<sup>338</sup>

Leonardo Boff articula a tradição bíblica das promessas de Deus com os claros sinais de nascimento de uma nova cultura e uma nova humanidade. Está nascendo uma nova cultura erigida sobre novos paradigmas civilizatórios de re-ligação, uma nova aliança e uma nova religião universal, a qual chama de panenteísmo. Estes sinais são sinais de esperança ativa, pois estão firmados sobre a aliança eterna com Deus.

Ela funda a esperança de que o futuro comum não se construirá sobre as ruínas do planeta e da humanidade Assim como do caos originário surgiu a cosmogênese, a litosfera, a hidrosfera, a atmosfera, a biosfera e a antroposfera, surgirá também a noosfera – comunhão de mentes e corações – num centro de vida, de solidariedade e de amorização comum. Tudo apontará para a teosfera final, onde tudo estará em Deus e Deus em tudo. Eis a verdade do panenteísmo.<sup>339</sup>

Contemplando a Amazônia na vastidão das águas, na exuberância das florestas, a presença de Deus é inequívoca para os que a contemplam pela perspectiva da fé. E o que nos renova a fé é a expectativa de que a promessa de Deus, de redenção de todas as coisas, se realizará plenamente na Amazônia, como nos anima o apóstolo:

Na esperança de que a própria criação será redimida do cativeiro da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus. Porque sabemos que toda a criação, a um só tempo, geme e suporta angústias até agora. E não somente ela, mas também nós, que temos as primícias do Espírito, igualmente gememos em nosso íntimo, aguardando a adoção e filhos, a redenção do nosso corpo. Porque na esperança fomos salvos. Ora, esperança que se vê não é esperança; pois o que alguém vê, como espera? (Romanos 8:21:24)

---

<sup>338</sup> MOLTMANN, 2008, p. 36-37.

<sup>339</sup> BOFF, 1995, p. 12.



## CAPÍTULO 4.

POR UMA UMA TEOLOGIA AMAZÔNICA.

A proposta de elaboração de uma Teologia Amazônica leva em conta tanto o lugar que a região ocupa no imaginário nacional quanto a disputa de interesses estratégicos em torno das riquezas naturais que representa. Entendemos que um fator determinante nos destinos da Amazônia é o ocultamento da história e da cultura da região e a construção de mitos e rótulos que se distanciam da realidade cotidiana das populações que secularmente a ocupam. A invisibilização histórico cultural, portanto, é um dado fundamental com que trabalhamos.

Dessa forma, nossa reflexão consiste numa releitura da realidade histórica, social e cultural da Amazônia, como forma de revisibilização. Porém, é necessário estabelecer os limites dessa elaboração. De todos os pontos de vista, a Amazônia apresenta dimensões colossais e comporta inúmeras e diferentes realidades e situações. Esse também é um dos aspectos nítidos de sua realidade: sua enorme diversidade.

Nossa leitura se restringe aos aspectos mais evidentes retratados na obra de Dalcídio Jurandir. Aborda, portanto, a realidade amazônica da região das ilhas do Marajó e mais especificamente o período retratado nos romances, de decadência econômica pós ciclo da borracha. Dessa forma ressaltamos o caráter introdutório dessa reflexão e sua pretensão de abrir outras possibilidades de pesquisa e aprofundamento.

Os temas teológicos que afloram da leitura dos romances refletem a realidade descrita por Dalcídio Jurandir. É explícita sua preocupação maior com o ser humano. Os caboclos ribeirinhos, tanto em sua realidade cotidiana quanto em sua subjetividade, são sua matéria prima. Assim, nossa reflexão se assenta em quatro temáticas que brotam naturalmente da leitura dos romances e dessa ênfase na realidade humana: A Amazônia dos invisibilizados e excluídos, a questão identitária cabocla, a presença do feminino como resistência e a culturalidade das águas amazônicas.

## 1. UMA LEITURA TEOLÓGICA DO MARAJÓ PELOS SEUS AVESSOS

Propomo-nos a empreender uma releitura da Amazônia a partir da condição de suas populações caboclas ribeirinhas. Buscamos olhar a região da perspectiva das vítimas da dominação que se impôs historicamente sobre a região. Para isso nos apoiamos na tradição da teologia Latino-Americana de opção preferencial pelos pobres e marginalizados. Como referência principal temos a elaboração de Enrique Dussel em sua *Ética da Libertação* pensada a partir dos excluídos. Também nos utilizamos da Teologia holística de Leonardo Boff, das intuições do Ecofeminismo e da Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann. (ver. Cap. III.)

### a. O Olhar dos excluídos

A Teologia Latino Americana contribuiu de forma decisiva para uma inversão na perspectiva do olhar sobre a relação entre a teologia e a realidade. Percebeu-se com clareza a hegemonia de uma teologia construída a partir de lugares socialmente privilegiados, ou a existência de um discurso teológico determinadamente europeizado. Desde a conquista, a visão de mundo que se implantou foi condicionada pelo catolicismo. Em relação às missões protestantes a partir de meados do século XIX não é diferente. A religião também se impõe como forma de domínio e hegemonia dos que tem poder.

Como uma de suas intuições fundamentais, a Teologia da Libertação elaborou um discurso a partir da condição em que vivem os pobres e marginalizados, que constituem a maioria das populações que, em geral, vivem nas áreas periféricas do mundo, como África e América Latina. A essa perspectiva teológica chamamos de opção preferencial pelos pobres e marginalizados. Trata-se de uma perspectiva que busca a compreensão da Palavra de Deus a partir da realidade concreta de sofrimento dos seres humanos, cujas vidas são marcadas pela exclusão.

Opção preferencial toma aqui sentido solidário, de sentir as dores e angústias, e ao mesmo tempo de inserção na luta a favor de condições de vida digna para os que sofrem. Dessa forma, a Teologia da Libertação rompeu com os limites da simples elaboração discursiva e se tornou uma reflexão militante. Seu sentido maior está justamente na mobilização das consciências a favor das transformações histórica em nome da fé no Deus de justiça.

Porém, queremos nos perguntar ainda até que ponto o discurso teológico libertador latino americano tem sido de fato a voz dos pobres ou ainda se ressentido dos condicionamentos de ser apenas um discurso sobre os pobres. Até que ponto nosso discurso teológico ainda continua sendo reflexo de um lugar socialmente privilegiado? Convém nos perguntarmos até que ponto ainda nos limitamos a construir um discurso teológico sobre o pobres e oprimidos, mas ainda não conseguimos ouvir e atender devidamente para a voz dos pobres e oprimidos, em sua individualidade íntima e em sua subjetividade sofrida.

Pensamos, a partir da obra de Dalcídio Jurandir, um fazer teológico que seja “fazer-se pobre com os pobres”, como tematiza o escritor marajoara. E essa condição de caboclo ele assume plenamente:

Eu digo tão simplesmente: é a farinha d’água dos meus beijús. Sou também de lá, sempre fiz questão de não arrear pé de minha origem e para isso, ou melhor, para enterrar o pé mais fundo, pude encontrar uma filiação ideológica que me dá razão. Os temas dos meus romances vêm do meio daquela quantidade de gente das canoas, dos vaqueiros, dos colhedores de açai.<sup>340</sup>

Talvez uma das melhores caracterizações da obra de Dalcídio Jurandir seja sua capacidade de fazer-se entender como caboclo, e dessa forma também fazer entender as angústias e sofrimentos de seu povo. Os romances podem ser lidos a partir da perspectiva do sofrimento, e dessa forma ser não apenas um discurso sobre os pobres e seus sofrimentos, mas efetivamente a voz do próprio pobre com sua condição exposta de forma crua, profundamente humana e solidária.

---

<sup>340</sup> JURANDIR, D. Um Escritor no Purgatório. *Asas da Palavra*, n. 4, p. 28 a 30, 1996, à p. 29.

O sofrimento dos personagens retratados por Dalcídio, particularmente nos seus primeiros três romances, utilizados neste trabalho, se insere nas condições sócio-econômicas pelas quais passa a Amazônia no período de decadência do ciclo da borracha. “O autor traça um painel da Amazônia decaída após o auge do ciclo da borracha e nos revela as fantasmagorias desse ciclo econômico na região”.<sup>341</sup> A absurda concentração de riquezas provocadas por um lado pelo ciclo do látex, e por outro pela concentração agrária, constitui uma situação na qual a grande maioria da população se encontra destinada à pobreza e a mais absoluta falta de perspectiva.

As narrativas dos romances deixam transparecer que as riquezas produzidas pelo látex tiveram o caráter ilusório e efêmero. Grandes fortunas foram construídas pelos chamados “Barões da Borracha”, enquanto acirrou-se o nível de exploração do trabalhador seringueiro. A chegada do progresso e da modernidade em nada alterou o quadro de concentração agrária, pelo contrário, exacerbou em muito as desigualdades. As grandes fazendas do Marajó, por exemplo, continuaram como verdadeiros feudos sob domínio violento dos coronéis.

A elite que se constituiu ante o rápido enriquecimento demonstra absoluta ignorância sobre o funcionamento do mercado capitalista assentado sobre a competitividade acirrada e a dependência estrutural das zonas periféricas. Marly Furtado descreve essa fase de deslumbramento da elite paraense com o fausto da borracha.

O senão dessa elite amazônica assenta-se aí. O Palácio de Cristal foi construído para ser desmontado, porque representante de um capitalismo consolidado que constrói para mais tarde derruir; já as catedrais culturais, construídas para emparelhar sociedades, apesar de sólidas, não representavam um capitalismo consolidado, tanto que, ignorante de suas regras, essa burguesia local não tomou precauções contra a competição e esboroou-se em meio a seu deslumbramento.<sup>342</sup>

A decadência do ciclo da borracha produz um desmascaramento do artificialismo criado ante “a ilusão do fausto”.<sup>343</sup> “Uma Amazônia derruída, sem perspectivas, atônita a

---

<sup>341</sup> FURTADO, Marly Tereza. **Universo Derruído e Corrosão do Herói em Dalcídio Jurandir**. Campinas, SP. UNICAMP. Instituto de Estudos da Linguagem. 2002, p. 97.

<sup>342</sup> FURTADO, 2002, p. 99.

<sup>343</sup> Título do livro de Ednea Mascarenhas Dias, sobre a decadência da borracha na Amazônia.

derrocada de um ciclo econômico que ergueu palácios, teatros, palacetes; que deu ares europeus às altas temperaturas locais”.<sup>344</sup> Dalcídio retrata o universo humano oculto sob a riqueza ilusória, e mergulha profundamente nos efeitos nefastos dessa elitização artificial sobre o povo caboclo das beiras dos rios.

A chegada das relações capitalistas na Amazônia traz consigo uma cultura de consumo, e a proposta de um estilo de vida imitativo. A compulsão à imitação da cultura européia, especialmente francesa, com seus produtos e modismos inicia o processo de construção de um conceito distorcido de progresso e civilização, cujas práticas se estabelecem como grosseiro arremedo da cultura européia. Dalcídio Jurandir expressa uma profunda consciência do caráter ilusório e do papel desagregador que a modernidade passou a exercer na Amazônia. Em seus romances está explícita, de forma contundente, a crítica mordaz às elites urbanas e agrárias, que constituem o sistema que explora os pobres e produz sofrimento. Podemos afirmar seguramente que a obra de Dalcídio Jurandir constitui um olhar da realidade a partir da perspectiva das vítimas desse sistema dominante.

Em seus romances, Dalcídio Jurandir explicita quem são as vítimas desse sistema ilusório e profundamente desigual, construindo personagens que retratam com fidelidade a vitimização dos pobres ante um sistema opressor. São retratos humanos que personificam o sofrimento em sua forma mais crua. Porém, o escritor ultrapassa em muito a mera descrição, ousando conceder voz e visibilidade às vítimas do sofrimento. Ao invés de meros espectadores passivos ante as tragédias diárias, os personagens são elevados pelo trabalho narrativo à condição de protagonistas. O sofrimento vai além do lamento impotente e se transforma em instrumento de escancaramento de uma situação histórica concreta e de denúncia contra os opressores.

---

<sup>344</sup> FURTADO, 2002, p. 12,

Do ponto de vista político, as terras do Marajó tornaram-se domínio das oligarquias latifundiárias, criadoras de gado, em geral, descendentes dos portugueses que dominavam a Amazônia desde o período colonial. Sua hegemonia e poder político foram seriamente abalados durante a revolução Cabana (1835-1840), mas permaneceram como classe dominante após a revolta ser sufocada pelo governo central do Padre Antônio Feijó. Os grandes proprietários de terras do Marajó, assim como as oligarquias cafeeiras no sudeste, ou as charqueadoras no sul, por exemplo, representavam o controle político despótico, pela violência e intimidação. Os “currais eleitorais” controlados pelos coronéis se ligavam a oligarquias estaduais e regionais, que por sua vez apoiavam as oligarquias no governo do país.

Tais oligarquias governaram o país em total desconsideração para com as classes populares, legando tais contingentes à dependência crônica e em geral à miséria. Descendentes de índios e de escravos principalmente compõem essa massa secundarizada historicamente, que se tornou maioria absoluta da população. Tal quadro histórico se reproduziu na Amazônia e no Marajó, com seus agravantes e aviltamentos muito mais profundos, devido principalmente à distância e ao isolamento da Amazônia ao restante do país. A desigualdade é tida como um fatalismo do destino, do qual não há como escapar, dessa forma naturalizando-se a miséria e o sofrimento.

Desse universo humano sofrido e sem perspectivas, Dalcídio retira a matéria prima para seus romances. Os dramas humanos, ao mesmo tempo em que denunciam uma condição de sofrimento e injustiça, também elaboram um olhar desse universo a partir dos seus avessos e contradições. Dessa forma, o olhar dalcidiano se identifica com o olhar de Walter Benjamin em rever a história a partir de seus reversos, como também se renova ante a intuição de um olhar teológico sobre o universo humano amazônico, que terá que necessariamente priorizar o que foi social e historicamente invisibilizado.

## b. A memória dos vencidos: a história a contrapelo

A leitura dos romances de Dalcídio Jurandir dentro do contexto histórico, das condições sócio-econômicas da Amazônia após o ciclo da borracha e a presença explícita desses determinantes no percurso dos personagens, demonstra um entrelaçamento visceral entre as condições de existência humana e a história. Os romances não têm preocupações historiográficas, mas o autor não abre mão de um diálogo intenso com o processo histórico que determina as condições materiais concretas em que vive o povo do Marajó.

Trata-se de um diálogo questionador, no qual o autor marajoara se identifica com a percepção de Walter Benjamin<sup>345</sup> (1892-1940), em contestar as versões oficiais que se caracterizam pela empatia com os vencedores, com a história dos dominadores. Há uma teimosia explícita no “caboclo” Dalcídio, de, a seu modo, também “escovar a história a contrapelo”.<sup>346</sup>

A historiografia predominante no século XIX e por boa parte do século XX, por sua metodologia e interesses, adequou-se aos propósitos “dos que estão interessados em escrever a história dos vencedores e em secundarizar e esconder a história dos vencidos”.<sup>347</sup> A partir de meados do século XX evidenciou-se o questionamento aos procedimentos que excluía a história dos esquecidos, e passou-se a buscar de forma sistemática a inclusão dos grupos minoritários e oprimidos. Da mesma forma, o direcionamento das pesquisas começou a apontar para temas relativos ao cotidiano, às mentalidades e experiências localizadas de diferentes grupos. Esse redirecionamento implicou em focalizar a atenção na memória coletiva dos grupos, acessíveis pela utilização de metodologias alternativas às idéias de continuidade e progresso e à compreensão do futuro como mero relacionamento entre causa e

---

<sup>345</sup> Crítico literário, filósofo e sociólogo judeu/alemão, ligado à Escola de Frankfurt.

<sup>346</sup> BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 225.

<sup>347</sup> CATROGA, 2001, p. 49-50



efeito, que dominavam a história oficial, e a inclusão de métodos até então secundários, como, por exemplo, a história oral.

Os novos procedimentos também passaram a incluir o diálogo intenso com outros campos de conhecimentos e inclusão de conceitos oriundos da sociologia, da antropologia, da psicanálise, entre outros, o que não apenas estendeu o alcance científico das pesquisas por sua configuração interdisciplinar, como, na prática, propiciou que emergissem as histórias de diversos grupos até então omitidos, cuja narratividade passou a ter visibilidade, como a história dos trabalhadores, dos indígenas, das mulheres, dos negros, e de vários outros grupos.

Walter Benjamin empreende a tarefa de rever a história a partir dos seus avessos, ou como resgate dos que foram esquecidos e omitidos. Esta reflexão está inserida no movimento intelectual mais amplo da chamada Escola de Frankfurt. Seu pensamento representa uma tensão profundamente criativa entre o romantismo alemão, o marxismo revolucionário e o messianismo judaico, o que inclui sua preocupação metafísica e aponta para sua concepção messiânica da história. Por isso a subjetividade tem um lugar importante em sua visão da história:

Mas na luta de classes essas coisas espirituais não podem ser representadas como despojos atribuídos ao vencedor. Elas se manifestam nessa luta sob a forma da confiança, da coragem, do humor, da astúcia, da firmeza, e agem de longe, do fundo dos tempos.<sup>348</sup>

No mesmo direcionamento crítico de desvendar o que está o invisibilizado no funcionamento da sociedade, há a concordância sobre o papel dos mecanismos de manipulação ideológica, como mascaradores das contradições, camuflando os antagonismos, criando uma ilusão de harmonia. No cerne do pensamento crítico está a percepção de que as próprias leis que regem o fazer histórico são também parte da história, portanto condicionadas.

---

<sup>348</sup> BENJAMIN, 1985, p. 224.

Em meio a divergências e intenso debate com pensadores como Theodor Adorno e Max Horkheimer, Benjamin aponta algumas convergências fundamentais no plano teórico, como por exemplo, a firme recusa ao determinismo histórico materialista de crença no progresso, que considera ingenuidade, ou seja, a visão da história como processo contínuo e ascendente em direção a um futuro de perfeição garantido pelo progresso da ciência e pelo desenvolvimento tecnológico. Para Benjamin, esta concepção tem efeito desmobilizador sobre a consciência dos trabalhadores, por retirar destes o lugar de sujeitos da história, substituindo a prática pela fé no progresso.

Este determinismo histórico corresponde integralmente aos interesses hegemônicos, por se identificar, por empatia (*acedia*), com tudo aquilo que prevaleceu no passado, com todos aqueles que conquistaram e impuseram sua versão dos fatos e acontecimentos, com os vitoriosos e dominadores de todos os tempos. Aqui está implícita não somente uma rejeição ao historicismo, mas uma profunda crítica à cultura que resulta dessa visão da história.

Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos de bens culturais. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos de bens culturais. [...] Nunca houve um monumento da cultura que não fosse um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta da barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. (tese 7).<sup>349</sup>

Para Benjamin, não é possível aceitar a história como um simples resultado previsível de um desenvolvimento necessário. Em resposta a esta visão comprometida ideologicamente com os vitoriosos, elabora o tema político da história dos vencidos, retomando alguns temas do messianismo judaico e do materialismo dialético. Como inspiração, recorre a um quadro, *Angelus Novus*, de Paul Klee, que ele assim descreve:

Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo, que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada e suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única contínua, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade

---

<sup>349</sup> BENJAMIN, 1995, p. 225.

sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irreversivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso. (Tese 9)<sup>350</sup>

Um importante exemplo prático do método adotado por Benjamin de interpretar e compreender a história a partir do ponto de vista dos vencidos é uma pequena resenha de uma biografia francesa de Bartolomé de Las Casas, uma crítica publicada em 1929 à obra de Marcel Brion *Bartolomé de Las Casas, Père des Indiens*. Nesta resenha, Benjamin solidariza-se com os povos americanos conquistados, descrevendo os sacrifícios impostos pela conquista; “transformou o mundo recém-conquistado em uma câmara de torturas [...] não podemos representar sem horror”.<sup>351</sup>

Um elemento importante na concepção histórica tradicional, fortemente criticada por Benjamin é a sua linearidade ascendente, sacralizadora das visões hegemônicas. Dessa forma temos que a história não é um movimento contínuo e linear. Mas traz como marca indelével a presença de rupturas, nas quais o determinante é a intervenção do sujeito, que rompe com o conformismo fatalista e assume o protagonismo de seu presente e futuro. O sentido da história vem, portanto, da ação dos seres humanos e não pode ser compreendido a priori, como se estivesse inteiramente definido antes de os sujeitos humanos impetrarem sua ação.

É notório, portanto, no pensamento crítico de Benjamin, a marca indelével da alteridade. O outro, enquanto omitido pelas histórias oficiais, derrotado pelos poderes hegemônicos, desperta sentimentos de solidariedade e a necessidade de olhar a realidade a partir de seu ponto de vista, numa negação de qualquer egoísmo interpretativo. O outro também é portador de uma voz que deve ser ouvida.

Nesse sentido, é necessário reconhecermos em Benjamin o papel sempre atualizador da memória. Fazer justiça para com a memória dos oprimidos significa tomá-la como um ato de abertura cordial ao outro, recusando toda interpretação narcísica e egocêntrica da história.

---

<sup>350</sup> BENJAMIN, 1995, p. 226.

<sup>351</sup> Apud LÖWY, 2005, p. 10.

Esta percepção de Benjamin concede-lhe uma profunda relevância teológica. Da mesma forma, este sentido de alteridade encontramos explícito nos romances de Dalcídio, em seu trabalho de reelaboração da memória dos pequenos, reconstruindo a própria identidade desses outros omitidos pelas versões hegemônicas.

Dentro dos objetivos propostos neste trabalho, é necessário anotar as afinidades entre o pensamento de Benjamin e a elaboração, duas décadas depois, da Teologia da Libertação. As óbvias afinidades eletivas (termo weberiano) estão claramente dadas, como a opção do olhar a partir do outro oprimido e omitido pela história e pelas teologias hegemônicas. Ao mesmo tempo, o estabelecimento de um horizonte utópico, possível pela recuperação do protagonismo do sujeito oprimido, torna essa relação inevitável. A convergência entre essa filosofia da história e a teologia compõe o pano de fundo para as elaborações teológicas libertadoras, especialmente nos países periféricos, como testificam os trabalhos de Leonardo Boff e Enrique Dussel, entre tantos outros.

### **c. Os avessos do Marajó de Dalcídio Jurandir**

Os romances de Dalcídio Jurandir não têm a intencionalidade da ciência histórica ou a pretensão de retratar fielmente um momento histórico. O que se verifica é que suas narrativas, alimentadas pela memória, estão intimamente entrelaçadas com as condições histórico-sociais, particularmente com a história do Pará, permitindo um vislumbre das condições dessa sociedade no período retratado pelos romances, as primeiras décadas do século XX. “A possibilidade de escrita da história a partir da obra literária está nessa relação de temporalidade e nas palavras, imagens da realidade social trazidas pelo autor para nós,

contemporâneo”.<sup>352</sup> Tal período é marcado pelas tensões sociais de um momento de ruptura e transição.

Há uma relação dialética entre a cultura e a barbárie, mediante a qual os vencedores constroem seus monumentos, que “devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corvéia anônima dos seus contemporâneos” (Tese 7).<sup>353</sup> São recorrentes nos romances de Dalcídio, as descrições dos monumentos erigidos em Belém durante o ilusório fausto da borracha. O afrancesamento do centro da cidade, o Teatro da Paz, os monumentos históricos, constituem um esplendor construído às custas do trabalho semi-escravo de caboclos seringueiros, vaqueiros, pescadores. Na visão dos caboclos era o esplendor de um mundo estranho e inacessível, a quem pertenciam somente os barões da borracha e os poderosos senhores de terra do Marajó.

Camareira do Teatro da Paz! Pasmava Cachoeira. Os conterrâneos de D. Rosália achavam demasiado, até mesmo irritante que ela chegasse a ser camareira do maior teatro do Norte do Brasil! [...]

- Fui camareira do Teatro da Paz. Conheci o maestro Carlos Gomes, artistas de Portugal. Vesti Lucíola Simões. Ela só não me levou para Lisboa por causa do Saraiva. Saraiva não deixou. (*Chove*, p. 202).

Os grandes monumentos culturais do fausto gumífero foram construídos com o suor, o sacrifício e o sangue da população cabocla da Amazônia. As memórias dos vencedores são monumentos que beneficiam as classes dominantes atuais. Escovar a contrapelo a história dessa cultura significa reler os monumentos e as tradições a partir da perspectiva dos excluídos, caboclos seringueiros, pescadores, vaqueiros, prostitutas das beiras dos rios e tantos outros, nominados por Dalcídio como “arraia miúda”.

A organização da sociedade, particularmente no Marajó reflete os condicionamentos de uma sociedade pós-escravista. Os resquícios das relações escravistas estão bem refletidos na maneira como os coronéis mantinham à seu serviço, por exemplo, as negras, tendo-as como amas de leite de seus filhos, tecedoras de redes, amantes e geradoras de seus inúmeros

<sup>352</sup> MARIN, Rosa E. A. Marajó: *tableaux* de uma sociedade pós-escravista. In: LEITE, Marcos (Org.) **Leituras Dalcidianas**. Belém: UNAMA, 2006, p. 95.

<sup>353</sup> BENJAMIN, 1995, p. 225.

“afilhados”. Para Rosa Marin, o processo de desestruturação da sociedade escravista é ainda incompleto<sup>354</sup>, o que se reflete fortemente nas revoltas mudas freqüentemente elaboradas pelo escritor, como por exemplo, no sentimento íntimo da tecedora de redes: “Daí por diante, as redes de siá Felismina eram feitas também com os fios de suas lágrimas, numa revolta contra os brancos. Com esse ódio tecia as redes para o branco ter amor, ter sossego” (*Marajó*, p. 49).

Sob esses claros resquícios escravistas, o universo marajoara descrito por Dalcídio tem como marca persistente a presença e domínio dos poderosos proprietários de terra, que convivem lado a lado com a miséria e o sofrimento do povo pobre, a “arraia pequena”, composto por pescadores, vaqueiros, e pequenos agricultores que vivem de seus roçados. O escritor faz questão de frisar o nível de desigualdade e a diferença entre os dois mundos. Os ricos fazendeiros, cujas propriedades dominam as vastidões dos campos, têm vivência com o mundo urbano rico nas grandes cidades como Belém e no Rio de Janeiro. Em fazendas como Marinatambalo, são descritos os resquícios do luxo e da ostentação em que seus proprietários se encastelavam. Também são freqüentes as citações de suas viagens ao exterior e de seus filhos sendo educados na Europa. São mundos absolutamente diferentes convivendo lado a lado, cuja legitimidade se estabelece como natural e eterna.

Em *Três Casas e um Rio*, o menino Alfredo, em torno dos onze anos de idade, tem sua primeira percepção das diferenças entre as classes sociais e das opções que teria que tomar em relação isso. Aqui temos um entrelaçamento entre personagem e autor, que se concretiza nas opções e lutas ideológicas assumidas pelo escritor: a visão da sociedade dividida em classes com interesses divergentes e conflitantes.

Pela primeira vez, em Alfredo, se fazia mais ou menos clara a presença de uma luta surda, muitas vezes disfarçada, mas irreparável, entre as pessoas ricas, tão poucas e as pessoas pobres que eram sem conta. Até então se julgava ao lado das pessoas ricas, inclinado a ser uma delas ou pelo menos protegido, porque seu pai, embora pobre, servia ao intendente. Sua mãe mostrava-lhe uma realidade inesperada, acima de suas soluções de menino, da magia do seu faz-de-conta e o lançava entre os moleques, quase seus semelhantes agora. Ficaria entre os pobres, ao lado dos tios

---

<sup>354</sup> MARIN, 2006, p. 97.

negros ou do lado dos ricos recebendo do Dr. Bezerra promessas e promessas até o fim?

Franzia a testa, pôs-se a torcer as pestanas, sucumbido. Esse conflito mergulhou em sua consciência como uma semente, que deveria germinar muito tempo depois. (*Três Casas*, p. 169)

A realidade de sofrimento do povo pobre do Marajó deve ser compreendida também como consequência dessa estrutura de desigualdade e concentração fundiária, que marca as relações sócio-econômicas de toda a Amazônia, e particularmente da Ilha do Marajó desde o período colonial. Em *Chove nos Campos de Cachoeira*, Dalcídio Jurandir faz uma aguda crítica a essa situação, descrevendo o início da concentração fundiária em Cachoeira do Ararí. Sua linguagem é irônica ao chamar as terras apropriadas dos pequenos proprietários e cercadas pelo Dr. Casemiro Lustosa de “Bem Comum”.

Dr. Casemiro Lustosa é o novo proprietário dos campos de Cachoeira. Com ele os pobres não podem mais tirar lenha, a cerca já foi levantada e de arame farpado. [...] veio com gana de comprar todos os campos da redondeza e cercou-os com arame farpado. Eram os campos onde o povo podia tirar sua lenha, o seu muruci, um ou outro ovo de camaleão, fazer seu passeio. Tudo agora tem um dono só. A vila não pode mais se estender para os campos porque na cerca tem uma tabuleta com letras pintadas pelo Raul com uma negra mão indicando:

**BEM COMUM**

**Propriedade do Dr. Casemiro Lustosa** (*Chove*, p. 390)

A questão das tabuletas proibitivas de acessos às terras do Dr. Lustosa se torna uma questão emblemática nos hábitos simples da população de Cachoeira, que jamais vira delimitações sobre os campos. Dalcídio dá relevo à controvérsia que envolve Raul, um pintor de cruzeiros para o cemitério e o tipógrafo Rodolfo. Ambos acordam resistência contra as tabuletas resultando na terminante negação de Raul em escrever novas tabuletas. A resistência, mesmo que tímida, já está presente como semente de inconformismo.

Lustosa falou que necessitava de novas tabuletas, havia comprado novas terras, estendendo a propriedade. Novas tabuletas para evitar as invasões. Era necessário educar o povo. Se bem que povo não soubesse ler...mas uma tabuleta significava sempre proibição. O valor da alfabetização estava também em saber as leis, ler as tabuletas que proibem...(*Três Casas*, p. 45)

Em *Marajó*, encontramos a descrição da violência cruel envolvida no processo de apropriação de terras. A cobiça dos fazendeiros ia além do domínio de simples territórios, mas estendia-se ao controle sobre as pessoas; “Coronel queria ter povo na mão. Terra ele tinha que

enjoava. Queria terra que tivesse povo. Povo ficava agarrado a ele como turú<sup>355</sup> dentro do pau...” (Marajó, p. 35). O controle sobre terras e populações significava a ambição política, ou a garantia dos votos de legitimação de seus domínios.

Devorara pequenas fazendas em Cachoeira, estreitando cada vez mais o cerco em torno das últimas e teimosas pequenas propriedades que deixavam, enfim, de lutar com o grande domínio rural. Marajó para Coronel Coutinho e alguns fazendeiros grandes era um mundo à parte, privado, lhes pertencia totalmente. Qualquer pensamento para aliviar as condições do vaqueiro e das fazendas, era como um ato de invasão à propriedade. (Marajó, p. 28)

Esse processo de concentração de terras inclui inevitavelmente a utilização de extrema violência contra todos os que, de alguma formam, se opõem ou se tornam empecilhos ao total controle econômico e político exercido pelos fazendeiros. Em *Três Casas e um Rio*, Dalcídio descreve, solidário, o sofrimento e revolta da menina Andressa, cuja família foi tenazmente perseguida e morta pelos Menezes, donos da Fazenda Marinatambalo, cujas atrocidades cometidas contra pequenos proprietários e opositores se tornaram lendárias.

O Reino de Marinatambalo levantou fama de luxo, esbanjamento e de crueldade também. Dr. Menezes tinha um irmão, o Edgar, administrador da fazenda, que amarrava os vaqueiros nos troncos, marcava-os com a sua marca, surrava-os com as cordas com que amansava os poldros, matava os caçadores e ladrões do seu pomar, tudo em meio dos pavilhões de caça, jardim zoológico, moinhos de vento, fábrica de doces, carruagem, gasômetro, naturalistas, etc. (*Três Casas*, p. 219).

Encontrou-o mariscando com o filho, o maiorzinho, disse-lhe que saísse do igarapé. O caboclo fez-lhe ver umas tantas verdades. O que bastou para que Edgar de cima de seu cavalo, de repente, armar o laço e apanhar João Bolacha pela cintura e arrastá-lo num golpe doido pelo aterroado.

Estava o homem botando sangue pela boca, arrebentado, quando o fazendeiro parou no meio do campo. Saltou e deu um tiro bem no meio do peito de João Bolacha. E o que fazer com o curumim que corria aos gritos e caiu em cima do cadáver do pai? Era tudo solidão. O menino a quem chamava?

Contavam que Edgar Menezes o enterrou nalgum retiro de Marinatambalo. (*Três Casas*, p. 339-340)

D. Marciana, zeladora da falida fazenda, enumera outras vítimas dos fazendeiros, como fantasmas que consegue ver na solidão da fazenda em decadência:

Eu vejo com esses olhos. Não tenho cara de mentir. Dou com a língua neles. Pergunto se é o Dias que morreu de uma bala de rifle no vazio. Se é o Pedro Navegante que perdeu a fazendinha e se findou amarrado num tucumanzeiro. Se é o finado Armando Pessoa que mataram e botaram os grãos dele na boca, depois de cadáver. Se são os Bolachas, se são as moças infelicitadas, outros, outros. (*Três Casas*, p. 254)

---

<sup>355</sup> Turú. Larva encontrada dentro dos troncos de árvores caídos à beira dos rios. Também serve como alimentação para os caboclos ribeirinhos.



Na cosmovisão cabocla, os fantasmas estavam presentes nos lugares onde sofreram suas agonias, e estes de Marinatambalo clamavam pela vingança de suas mortes. “As almas queriam vingar-se. Toda riqueza será feita à custa de tanta malvadeza? As almas não sabiam que seus patrões estavam mortos.” (*Três Casas*, p. 256).

A decadência da fazenda, como resultado das crueldades cometidas, se torna um dos fios condutores da compreensão do romance. Andressa, menina adolescente, filha de João Bolacha, toma uma atitude ousada: rouba comida e leva aos presos na cadeia, pois os presos eram acusados de roubo de gado nas grandes fazendas. Também rouba as chaves da cadeia e as joga no rio (*Três Casas*, p. 171-172). Ao longo de todo o romance Andressa se torna uma voz acusadora sobre os fazendeiros, clamando a perda da família, morta por Edgar Menezes, reclamando pelo paradeiro do corpo do irmão pequeno, também possivelmente morto. Ao final do romance, os ossos do menino são encontrados pelo herdeiro da fazenda falida, Edmundo Menezes, escondidos atrás de um fogão em Marinatambalo.

Em Missunga, jovem herdeiro do Coronel Coutinho, da fazenda Paricatuba, em Ponta de Pedras, Dalcídio aprofunda a visão sobre as condições de extrema desigualdade do Marajó. O rapaz vive no Marajó devido ao vazio e enfado em que se tornou sua vida de jovem rico na cidade grande, como fracasso nos estudos e na vida amorosa (*Marajó*, p. 29). Carrega consigo a imagem de uma infância destruída e a angústia existencial de um personagem não resolvido e dividido entre dois mundos, cindido entre a possibilidade do novo e “o mundo sólido e bárbaro que precisava conservar.” (*Marajó*, p. 311). Seu sentimento de inutilidade refletia-se no enfado pelo presente e na interminável lembrança da infância e dos sonhos perdidos. O presente se tornou um remoer constante do sentimento de vazio em relação ao futuro. “Missunga preso ao seu mundo, desovando na solidão o seu pensamento desasado e miúdo. Rico e inútil, sem saber coisíssima; não dava para nada. Para nada.” (*Marajó*, p. 52).

A permanência do mundo velho, do mundo sólido e bárbaro, em Missunga, afirmada pelo narrador, revela, por outro lado, um fracasso existencial do personagem de

mudar situações sociais a partir de uma espécie de voluntarismo social: as estruturas anquilosadas perduram contra o indivíduo.<sup>356</sup>

O herdeiro único do Coronel Coutinho tinha plena consciência de que sua boemia, seus luxos e ostentações na cidade grande, eram sustentados pela exploração dos caboclos e vaqueiros de seu pai. “Na cidade, longe da vila, quanta noite de champanhe, espremido do suor e do sangue daqueles caboclos, dos vaqueiros que fediam a couro e a lama ouvindo os tambores do Espírito Santo”. (*Marajó*, p. 18)

A partir desse dilema íntimo é possível compreendermos o fracasso do empreendimento “Felicidade”. Após a morte de um casal de idosos, velhos parentes agregados, o Coronel Coutinho ausenta-se em viagem de descanso a Minas. Aproveitando-se da situação, Missunga apossa-se das terras onde moravam os velhos e inicia a implantação de um projeto com um inovador modelo de gestão e produção, como contestação aos modos arcaicos adotados pelo pai. Sugestivamente chama o novo empreendimento de “Felicidade”. Contrata trabalhadores que chegam com suas famílias, passando a abrigá-los em barracas precárias à beira do Igarapé. Manda abater cabeças de gado para alimentação dos trabalhadores e dirige pessoalmente os trabalhos de derrubada dos matos. É flagrante sua total inexperiência e as dificuldades para resolver os problemas práticos que começam a surgir.

Faltavam sementes, disseram os roceiros. Tinha de mandar buscar sementes em Belém. Onde? Quem tinha? O governo? Algodão! Algodão! Poderia depois chamar D. Felismina para armar os teares de rede, já via uma fábrica de fiação apitando em Paricatuba, um navio no porto esperando cargas de frutas para a América do Norte. Caboclos do Muaná apareceram pedindo trabalho. Traziam famílias. Queriam carne fresca, quinino e calomelano. (*Marajó*, p. 125- 126).

Sua contestação se concentra nos métodos utilizados pelo antigo administrador, José Raimundo, o qual considera como um feitor de escravos. Planeja demiti-lo e a partir do sucesso de “Felicidade”, implantar a nova gestão sobre todas as terras do pai.

Tinha mesmo uma excelente oportunidade para tomar conta de todas as fazendas, [...] Aumentaria o ordenado dos vaqueiros. Fundaria uma fábrica de laticínios. Uma charqueada. Contrataria um técnico suíço, seus queijos ganhariam prêmios nas exposições. Mais fácil que plantar algodão, abrir roçado. (*Marajó*, p. 157).

---

<sup>356</sup> HOLANDA, Silvio. Mito e Sociedade em Dalcídio Jurandir. In: LEITE, Marcos. (Org.) **Leituras Dalcidianas**. Belém: UNAMA, 2006, p. 140.

Com o acúmulo dos problemas práticos, Missunga passa a ser dominado pela inquietação. A chegada ininterrupta de mais pessoas, atraídas por trabalho e pela comida distribuída, se transforma numa apreensão crescente. “Já não era o medo do mato que o dominava, mas o medo do povo”. (*Marajó*, p. 148)

Sentimentos até então desconhecidos passam a brotar no seu íntimo, como a incapacidade de convívio mais próximo com a miséria como aquela que se lhe apresentava. O sentimento do fracasso aos poucos se instalava como inevitável.

Isso lhe dava maior fadiga, vagas repulsas, não sabia ir ao encontro daquelas vozes, ter o ímpeto de caminhar para o povo que já acreditava nele. Também tentava reprimir certa irritação ao sentir que, de qualquer modo, o povo já se instalava ali com a maior naturalidade, como se ele fosse obrigado a servi-lo, e dar-lhe trabalho, carne e remédio. Até diziam que ele fazia tudo aquilo por ordem do governo. Contavam mais: aplicava apenas metade da verba que o governo lhe dera para montar a colônia agrícola. Isso o divertia e o irritava. [...] Criara para si mesmo um problema estúpido que o desmascarava, obrigava-o a conhecer-se melhor, a descobrir dentro de si fraqueza e medos que ignorava. (*Marajó*, p. 148-149)

Há um simbolismo fatalista implícito nesse episódio. Dalcídio expressa sua compreensão profunda da realidade do Marajó e da Amazônia. Há uma visão implícita em relação à história e à sociedade, na qual a dominação e a desigualdade são regras básicas. Sob essa premissa, sua percepção do processo de modernização na Amazônia é profundamente pessimista. A modernidade no Marajó significa o fracasso de um futuro que não se realizou, um processo que desde o começo esteve fadado à incompletude, a nunca se realizar integralmente. A desigualdade continuará ser perpetuada sob o poder dos ricos e a exploração dos pobres.

Após o reconhecimento do fracasso do empreendimento, é do próprio administrador Manoel Raimundo, a quem contestava, que ouve o conselho final: “Ponha esses projetos de lado e consiga seu diploma menino. Em Marajó quem manda é a providência. Isso só melhora quando Deus mandar”. (*Marajó*, p. 311). O fatalismo e a desesperança se implantam na consciência das pessoas como regra básica e condição intransponível. Nessa falta de perspectiva o autor mergulha a alma, sendo ao mesmo tempo constatação e inconformismo.

Personagem semelhante, encontramos em *Três Casas e um Rio*. Edmundo Menezes, herdeiro da fazenda Marinatambalo, idealizou um sonho de retorno ao Marajó enquanto estudava na Inglaterra. Somente quando chega ao Marajó descobre que o império fundiário construído por seu pai havia desmoronado, afundado em dívidas. Sua decepção existencial mistura-se aos dramas íntimos da solteirona Lucíola, que havia testemunhado o fausto dos tempos de prosperidade em Marinatambalo. Toda sua cultura e formação européia não impediram que se consumasse a destruição dos sonhos, o desalento, o abandono e o suicídio em desespero de Lucíola, interpretados pelo autor como o destino inevitável de uma riqueza contraída sobre a crueldade do sangue derramado dos pobres. Seu drama íntimo desemboca ao final do livro, no sentimento de derrota, perseguição e culpa como dívidas herdadas da crueldade de sua família no clamor das vítimas.

O fato é que, naquela noite, Edmundo, no seu búfalo, seguiu como se atravessasse a extensão dos crimes e dos castigos de sua família. Sentia-se perseguido e sem saída, ouvindo tropel e vozes. À noite, ventos se levantaram, o fedor do lago, o “não” de Lucíola que subia como um clamor das vítimas, o apossavam. Seguiram-no os tambores do Espírito Santo, abandonados no retiro onde os ossos do menino rangiam atrás do fogão, a febre dos vaqueiros causada pela visão da princesa do lago, o afogado, coberto de peixes, saindo das águas, perseguindo-o. Os vaqueiros mortos deixavam de ser fantasmas [...]. Vinham com arpões e marcas de ferro em brasa, traziam os búfalos selvagens, as piranhas, os jacarés e as onças, as cascavéis e o Bezerra Mole contra os Meneses. (*Três Casas*, p. 373).

Interessa-nos na percepção dalcidiana a interação dialética entre a realidade concreta das estruturas da sociedade e a realidade humana íntima das subjetividades. Mesmo assumidamente materialista dialético, como opção filosófica e ideológica, o autor detecta que as causas do sofrimento humano estão incrustadas sim nas estruturas materiais e econômicas, mas não exclusivamente nelas. Há uma dimensão humana, íntima e subjetiva, na qual o escritor insiste em penetrar e tentar decifrar seus enigmas mais profundos. Dessa forma, a percepção de Dalcídio tem a capacidade de romper dicotomias e “articular dialeticamente introspecção e denúncia”<sup>357</sup>.

---

<sup>357</sup> HOLANDA, 2006, p. 142.

Teologicamente o quadro humano/conjuntural construído por Dalcídio exige uma decisão e um posicionamento ético. A opção do escritor extrapola-se por seus personagens e ultrapassa em muito uma postura meramente filosófica e ideológica. A opção explícita é, acima de tudo, pelo ser humano massacrado e invisibilizado, cuja alteridade negada se traduz em dor e sofrimento, descritos em profundidade admirável. Já nestas três primeiras obras, escritas durante as décadas de 1940 e 1950, Dalcídio antecipa algumas intuições fundamentais da teologia latino-americana, como a opção preferencial pelos pobres.

Os pequenos e excluídos da sociedade, em seus sofrimentos e dramas são os personagens preferenciais de Dalcídio. Ele próprio reconhece sua literatura como a serviço da gente pobre do barranco, sua “arraia miúda”, dedica-lhes seu pequeno dom. O escritor não somente descreve suas agruras, mas faz uma opção existencial, toma partido em favor deles, solidariza-se a sua dor. Isso significa, em grande medida, sentir o seu sentimento e tornar-se voz de denúncia contra as estruturas que perpetuam a desigualdade e o sofrimento.

#### **d. O sofrimento amazônico**

É possível empreendermos uma leitura dos romances dalcidianos a partir dos sofrimentos e dores dos seres humanos. Neste sentido, podemos perceber nas narrativas um profundo pessimismo pela forma profunda como descreve os dramas íntimos dos personagens, possivelmente inspirados em pessoas reais com quem o autor conviveu em sua infância e adolescência e que são reelaborados pelo trabalho de memória. Dalcídio busca penetrar na subjetividade dos personagens, elaborando discursos íntimos, dando dessa forma voz aos sofredores, que de outra forma permaneceriam eternamente calados e emudecidos pelo tempo. É perceptível essa intenção clara do autor de trazer à lume o sofrimento e os sofredores, arrancando-os da invisibilização e do anonimato a que estiveram condenados em vida.

No início do romance inaugural, *Chove nos Campos de Cachoeira*, sobressai-se de forma inequívoca a narrativa feita a partir do mais angustiado dos personagens dalcidianos, Eutanázio, irmão mais velho do personagem central, o menino Alfredo. Eutanázio percorre todo o romance como expressão de auto-aniquilamento, alguém que passa pela vida como um doente terminal, que não possui nem deseja qualquer esperança de cura. O autor, em terceira pessoa, descreve uma subjetividade marcada pela martirização interminável, cuja vida se reduz a uma incessante agonia, cujo alívio só pode ser alcançado pela morte.

E Eutanázio pensava que a doença do mundo ele tinha era na alma. Vinha sofrendo desde menino. Desde menino? Quem sabe se sua mãe não botou ele no mundo como se bota um excremento? Sim, um excremento. Teve uma certa pena de pensar assim de sua mãe. Não tinha grandes amores pela mãe. Morrera, e quando o caixão saiu, ele, sem uma lágrima, sentiu sede e foi fazer uma limonada. Aquele choro das irmãs, dos parentes, lhe pareceu ridículo. Enfim, sua mãe tinha morrido. Ele saltou de dentro dela como um excremento. Nunca dissera isso a ninguém. Depois, a sua própria mãe contava que o parto tinha sido horrível. Os nove meses dolorosos. Sim, um excremento de nove meses. A gravidez fora uma prisão de ventre. (*Chove*, p. 124)

Josse Fares e Paulo Nunes empreendem uma leitura psicanalítica do personagem, apontando seu sentimento de luto suicida e autodestruição, que o acompanham desde o nascimento: “Ele sofre o luto da agonia primitiva: o ato de nascer, que no viés da psicanálise, representa a expulsão do paraíso uterino, assim, viver é sofrer [...] Eutanázio é movido pela pulsão de morte”.<sup>358</sup>

O nome escolhido pelo autor para o personagem, Eutanázio, já contém em si uma identificação sugestiva: *thanatos*, em grego, morte, que ultrapassa o sentido físico e toma o sentido de um princípio de existência, e que neste sentido se opõe ao *eros*. O sentimento masoquista do desejo, de prazer e alívio pela morte. Marilena Chauí refere-se a esse princípio do prazer:

Não está necessariamente vinculado ao Eros, mas, de modo profundo, a Thánatos. Se o desejo supremo dos seres humanos for o equilíbrio, o repouso, a paz, o imutável, somente Thánatos, ou a morte, pode satisfazer tal desejo [...] O ponto essencial é que o princípio de morte não é apenas um desejo de destruição dos outros que seriam obstáculo ao repouso, mas de auto-destruição.<sup>359</sup>

<sup>358</sup> FARES J.; NUNES P. Palcos da Linguagem: uma leitura psicanalítica de *Chove nos Campos de Cachoeira*, de Dalcídio Jurandir. In: **Asas da Palavra**. n. 17. Belém: UNAMA, p. 57-65, 2004, à p. 58.

<sup>359</sup> CHAUI, Marilena. **Repressão Sexual**: essa nossa (des) conhecida. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 63-64.

O drama íntimo de Eutanázio se exaspera na paixão não correspondida por Irene. Novamente a ironia do autor em nominar personagem: *eirenê*, paz em grego. Irene não é a paz, pelo contrário, é a angústia e maior razão do auto-aniquilamento de Eutanázio. Irene o despreza e o trata com gargalhadas de desdém: “Mas Irene ri como se o triturasse. Sente que deve se lembrar não sabe bem do que. Fica num silêncio cheio de náuseas. O silêncio de exumação de Eutanázio.” (*Chove*, p. 131-132) “Para aquelas horas de náuseas de si mesmo, vendo ossadas entulhando o seu passado, risos sobre risos de Irene fermentando dentro de sua angústia” (*Chove*, p. 144); “Aquele desprezo criou raízes gulosas dentro da solidão de Eutanázio”. (*Chove*, p. 145).

Numa noite de desespero pelo desprezo de Irene, Eutanázio procura a prostituta Felícia em seu casebre à beira do rio e dela contrai a doença venérea que lhe corroerá o corpo e a alma até a morte. Irremediavelmente doente, a vida de Eutanázio se resume ao remoer de angústias e mergulhar na própria dor. “Passava o dia todo na rede, sem lavar o rosto, sem comer. Mudo. Irene corrompera-lhe o sexo também. Há tempos que seu prazer era solitário”. (*Chove*, p. 244) “Irene voltaria com um sabor de pus e sangue de Felícia, das feridas de Felícia. Afinal tinha apodrecido seu orgulho e seu sexo” (*Chove*, p. 245). Dr. Campos, o juiz substituto bêbado, ironiza seu sofrimento comparando-o ao sofrimento de Cristo: “Eutanázio. Eu podia dizer: *Quo vadis?* Mas tu já vens crucificado. Cristo sofreu menos do que tu. Porque tu te crucificas todos os dias, desgraçado redentor!” (*Chove*, p. 183)

Essa associação do sofrimento de Eutanázio com o sofrimento de Cristo é elaborada novamente pelo autor nas palavras do próprio personagem. Sentindo-se apodrecer em vida no fundo de uma rede, seu discurso íntimo em desespero busca a presença de Jesus Cristo na condição de miséria da prostituta Felícia, com quem se identifica no sofrimento.

Como me sinto miserável, Irene, como me sinto miserável! Foi uma frase que ficou debatendo no seu pensamento. Não sabes como é esta solidão, Irene, não sabes! Me sinto sem ossos, sem sangue, sem dignidade, sem a própria consciência de minha indignidade, talvez.

Felícia devia estar ao menos aqui junto da rede. Ao menos Felícia era como ele: não tinha dentes, cheia de marcas de feridas, a miséria, os braços cheios de titinga, o sorriso morto. Felícia, por que me apareceste tão casta, tão cheia de Cristo naquela noite? Como desejaria ver na tua fome a presença de Cristo. Mas aquele crucifixo era inútil, não havia nele nenhuma presença divina, não havia senão os olhos de Felícia que o humanizavam. Ele só era grande porque estava humanizado pelos olhos, pelas chagas e pela presença de Felícia. (*Chove*, p. 192-193)

Em *Três Casas e um Rio*, a miséria e o sofrimento de Felícia reaparecem, agora sob a ótica do menino Alfredo. Sua barraca na beira do rio é incendiada durante a noite e a prostituta busca socorro em D. Amélia. Enquanto a mãe cuida dos ferimentos da mulher, o menino divaga em pensamentos sobre a dor e o sofrimento.

Era uma imagem que o menino não esqueceria, porque estava ligada à cena em que Felícia apareceu no chalé. Dionísio bêbado lhe havia incendiado a barraca. Pedindo socorro ao major, ela subia os degraus da escada do chalé, chamuscada e ensopada, depois de ter atravessado a enchente, arquejando, as pupilas como arrancadas pelo terror. Mal podia falar, a mão tremendo no peito e na queimadura que lhe sangrava no braço. Alfredo via nela uma espécie de meio mulher meio bicho, causando nojo e piedade ao mesmo tempo. Junto, enxugando-a, d. Amélia, para espanto do filho, chorava. Alfredo compreendia que a palavra “infeliz”, murmurada pela mãe naquela hora, tinha uma significação mais medonha do que pensava. Pois infelicidade era também estar morto e boiando naquelas águas tão espalhadas no rio e nos campos. (*Três Casas*, p. 66-67)

A reflexão de Dalcídio sobre os sofrimentos de Eutanázio e de Felícia vem carregada de sentido religioso. No seu desespero existencial, Eutanázio realiza uma inversão de significado crucial: não é o sofrimento de Cristo o mais importante, mas o sofrimento de Felícia. Pelo sofrimento da prostituta os símbolos da fé cristã adquirem sentido, e o próprio Cristo é humanizado. Sem os sofrimentos humanos, ou sem ser olhado a partir dos sofrimentos humanos, o crucifixo é inútil e sem sentido.

No monólogo de Eutanázio, a prostituta assume a pungente castidade daqueles que pouco ou nada exigem, embora se doem. Daqueles olhos pisados emanava uma luz que concedia ao Cristo crucificado – exposto na parede da casa – um halo de divina humanidade. [...] É na prostituta, portanto, que a figura de Cristo se personifica aos olhos de Eutanázio.<sup>360</sup>

Pode-se tão somente especular se Dalcídio Jurandir conhecia textos bíblicos como Filipenses 2:5-11, que exalta o sofrimento e a humilhação de Cristo, ou mesmo a profecia sobre o Servo Sofredor de Isaías 53. Outras utilizações de textos bíblicos nos romances nos

<sup>360</sup> FARES, Josse. Mergulho ansioso nos campos de Dalcídio Jurandir ou bebendo água da chuva nas palmas da mão. In: *Asas da Palavra*, n. 4. Belém: UNAMA. p. 54-57, 1996, à p. 56.



permitem supor que sim. Mas não há dúvida quanto ao domínio teológico que Dalcídio demonstra de conceitos como sofrimento vicário ou sofrimento redentor. O auto-esvaziamento, a humilhação e os sofrimentos de Cristo são o caminho de sua humanização. “Tornando-se em semelhança de homens e reconhecido em figura humana...” (Fp 2:7). Ao fazer-se ser humano Jesus sente sobre si os sofrimentos de todos os seres humanos, cumprindo o que fora dito pelo profeta: “homem de dores e que sabe o que é padecer [...] certamente ele tomou sobre si as nossas enfermidades e as nossas dores levou sobre si [...] mas ele foi traspassado pelas nossas transgressões e moído pelas nossas iniquidades” (Is 53:3-5). Para Eutanázio, o caminho é inverso, Jesus é humanizado pelos sofrimentos de Felícia, mas da mesma forma, é no sofrimento limite que o Divino se humaniza e é humanizado, e que o sofrimento de Felícia e de todos os seres humanos é compreendido e sentido por Deus.

O sofrimento de morte assombrava o menino Alfredo e se tornava parte de suas divagações. Desde o início, o primeiro romance reflete sua percepção da presença da morte, mais do que uma ameaça, também como alívio dos sofrimentos. “A tarde sem chuva em Cachoeira lhe dá um desejo de se embrulhar na rede e ficar sossegado como quem está feliz por esperar a morte” (*Chove*, p. 117).

Depois de Eutanázio a morte volta a atingir o chalé, fazendo adoecer mortalmente sua irmã mais nova, Mariinha. Uma febre repentina tira a vida da menina. Frágil desde seu nascimento, levantava dúvidas se sobreviveria. Alfredo sofre passo a passo a perda da irmã. O desespero da mãe ao expirar da menina: “D. Amélia estreitou a filha em seus braços, sacudindo a cabeça que ‘não, não’. Alfredo escancarou a porta e deu um grito”. (*Três Casas*, p. 200). No sepultamento seu inconformismo com a morte se expressa também em gritos de desespero pela irmã: “Quando o enterro chegou ao pé da cova, correu aos gritos:

- quero ver minha maninha. Não enterrem a maninha. Não. Deixem aí em cima. Aí.”

(*Três Casas*, p. 206).

Dias mais tarde, ao visitar o cemitério junto com a mãe, dominado pela imagem da irmã, reflete sobre a morte da menina, compreendendo a mortalidade infantil do Marajó que o amedrontava.

A mãe agachada à sepultura da filha, plantava um pé de roseira. Entre as cruces velhas e partidas, cinzentas e sem braços que ali se erguiam sem dizeres, com um ou outro nome legível, destacava-se a cruz de Mariinha pintada de azul. [...] Um obscuro pensamento lhe mostrava Mariinha desfazendo-se na luz da tarde. As árvores mais altas se iluminavam violentamente e todos os recantos se inundavam do silêncio e do mistério que enchiam o menino. Este via a mãe espalhar flores sobre a sepultura de Eutanázio e mostrar com um gesto as frescas e numerosas sepulturas de crianças, mortas depois de Mariinha. Leônidas balançou a cabeça, passou a mão na boca e indicou outro trecho adiante povoado de anjos. (*Três Casas*, p. 294)

A imagem da morte como uma presença constante chega a ser poetizada nos personagens de Dalcídio. Na descrição da morte de S. Saraiva, a morte ocorre como um prolongamento da falta de sentido em vida. “E o velhinho morreu vagarosamente como se já fosse habituado a morrer, como se estivesse assinando o ponto na repartição”. (*Chove*, p. 200).

São as visões cotidianas do sofrimento humano que fazem o menino Alfredo implorar à mãe que o leve para Belém. As cenas que presencia e suas divagações íntimas estão sempre repletas do sentimento de morte e luto.

Entre os recentes terrores e visões surgia-lhe Felícia; no caixão negro, com quatro pessoas e um cachorro, atravessava o campo no sol da tarde. Com a carga de defuntos, passavam montarias pelo rio, num ruído de remos que caminhavam com o dobre dos sinos. Ruído que continuava a bater no coração do menino e o fazia pedir, num pranto súbito, na cozinha: Mamãe me leve pra Belém. Quero estudar, senão eu morro. (*Três Casas*, p. 66).

Notamos aqui uma “oposição eu/mundo”<sup>361</sup> entre os personagens Alfredo e Eutanázio, ligados tão somente por um universo derruído e em decomposição. Para Eutanázio não há esperança, amaldiçoa a vida, quer sofrer e morrer. Alfredo quer sair ao mundo esperançoso, para viver e ser gente.

Personagem que também chama a atenção pela densidade do sofrimento íntimo é a solteirona Lucíola, vizinha do chalé e que perpassa dois romances, *Chove nos Campos de*

---

<sup>361</sup> FURTADO, Marli. Universo derruído e corrosão do herói. In: *Asas da Palavra*, n. 17, Belém: UNAMA, p. 96-107, 2004, à p.101.

*Cachoeira, Três Casas e um Rio*. Lucíola alimenta uma paixão materna pelo menino Alfredo desde seu nascimento, rivalizando-se com a mãe legítima D. Amélia, disputando os cuidados e atenções do menino. Expressa enorme desilusão existencial pelas frustrações de ver se esvaindo a juventude e a vida sem realizar-se como mulher e como mãe. Numa cidade como Cachoeira, onde a única perspectiva para as mulheres é casar-se, Lucíola recolhe-se à solidão dentro de casa, remoendo lamentos e frustrações.

Sua esperança e afetividade são totalmente canalizadas para o menino, de quem deseja ser mãe efetivamente, chegando a pedi-lo à sua verdadeira mãe. Sua angústia vem à tona à medida que o menino cresce e passa a se afastar de seus cuidados. Essa infelicidade é descrita em *Três Casas e um Rio*:

Aquele velho sentimento de lástima de si mesma subia-lhe do coração, misturado ao seu crescente temor.  
Sentia-se, por isso mesmo, rebaixada. Descera de uma obsessão materna (sim, mas Alfredo merecia), para entregar-se impura e amarga, com a paixão de solteirona, a um estranho, de uma família de assassinos. Seu ardor não era mais que o dos desejos há tanto tempo em decomposição e dos sonhos insepultos, como um fogo fátuo.  
(*Três Casas*, p. 366-367)

Com a chegada do herdeiro da fazenda Marinatambalo, Edmundo Menezes à cidade, ocorre o inusitado interesse do herdeiro em casar-se com Lucíola. O possível casamento causa surpresa na cidade, tornando-se assunto em todos os meios. Mas para maior surpresa ainda, no momento da cerimônia, diante do juiz, Lucíola diz não. Seu conflito íntimo reside no seu conhecimento do passado de ostentação de Marinatambalo e nas atrocidades cometidas pela família de seu noivo. Em seu íntimo atava-se a uma herança maldita. “Tornara-se cúmplice dos Menezes e o ódio de Andressa selara aquele casamento. Os ossos da criança eram seu dote de noiva”. (*Três Casas*, p. 367). Seu desespero com a situação torna-se insuportável. Solitária à beira de um igarapé, suicida-se, envenenando-se.

Se em *Chove nos Campos de Cachoeira* o sofrimento humano é fruto principalmente de dramas íntimos subjetivos, em *Marajó* suas causas estão mais diretamente ligadas às condições sócio-econômicas como a desigualdade e a miséria generalizada. O Velho Nelson

se desesperava com as lembranças do ex-padeiro Ciloca, que agora, leproso, vagava pela cidade como um fantasma. A essas lembranças associava o abandono da terra.

Olhava pensativo o povo esvaziando Ponta de Pedras, em lenta e triste migração. Trabalho mais não havia. Em Belém, era o apito das fábricas chamando pessoal de todas as vilas abandonadas do interior”.

- Só fica a baixa categoria de gente. Ninguém mais. (*Marajó*, p. 39)

Miséria absoluta e morte são descritas de forma crua. Dalcídio desce ao “lodo primitivo” da miséria humana ao montar cenas de realismo chocante. As descrições das situações e personagens se tornam gritos de horror e revolta. Ao mesmo tempo está implícito o inconformismo com a condição humana e a denúncia inclemente sobre os poderosos perpetuadores da miséria. A destruição da família de Tenório, cujo pai já havia morrido e perdido as poucas terras, endividado ao coronel Coutinho, é relatada em pormenores:

Pôde desabafar com voz cansada em que havia mais indiferença que revolta. A filha não se mexeu. A mãe largada no soalho, seminua, bêbada. Naquela mesma noite correu para o mato aos gritos. Tenório, noutro dia, com três companheiros, foi encontrá-la morta, num atoleiro entre os mangues e aningais onde bandos de cigarras saltavam.

Tenório saiu então à procura de santo para trabalhar no seu ofício. A filha doente, com as pernas em chagas, foi ter a criança na barraca de um tio no rio da Fábrica. Morreu, como lhe disse um conhecido, a bem dizer podre. Nenhum santo havia para foliar, tirar esmolas, correr terras. (*Marajó*, p. 58-59)

A mesma sina de indescritível sofrimento é atribuída a diversos outros personagens em *Marajó*, como o Velho Amâncio, neto de migrantes nordestinos:

Andou pelas ilhas, lutou com onça, fez roça, corou seringa, morrendo e vivendo com febre no lombo. Dez filhos nasceram e logo morreram pelos seringais, nos trapiches, debaixo do toldo de canoa, nos tapiris de Breves. A mulher cabocla de Mazagão, acabou-se nas Ilhas, entre partos e febres. (*Marajó*, p. 73-74)

Ou ainda a total desilusão e abandono de si mesma em Nhá Felismina.

Nhá Felismina tentou varrer o terreiro. Não mudava mais aquela saia. Não penteava mais aquele cabelo. Fedia a sarro e sujo. Doença, desgosto, as goteiras na barraca, a falta de farinha, por vezes tomava o seu gole e descompunha todo mundo. Jogou a vassoura para dentro do corredor. (*Marajó*, p. 79).

Em meio às lutas e sofrimentos do povo do Marajó retratados por Dalcídio Jurandir há um episódio de rara beleza e de enorme relevância para nossa abordagem teológica. Ramiro, vaqueiro e cantador popular de *Marajó* é expulso das terras do Coronel Coutinho pelo capataz Manuel Raimundo. O motivo alegado revela não apenas a forte tensão étnica no

ressentimento em relação aos “brancos”, mas principalmente o temor da resistência que os oprimidos poderiam representar:

Por isso Manuel Raimundo o expulsou das fazendas. A notícia correu. As festas iam perder o sal, aquela animação que só o Ramiro sabia dar. Manuel Raimundo por medo, dizia Gaçaba, não queria Ramiro nas fazendas do Coronel Coutinho. Medo da língua e da música de Ramiro, seus instrumentos lhe davam aquela liberdade, aquela cadência, aquela franqueza que os brancos temiam. As chulas de Ramiro falavam dos vaqueiros, visagens, assombrações, podres dos ricos, davam vida. Nas fazendas dos Coutinhos, as festas ficariam mortas, adeus chulas e toadas do mestre Ramiro, adeus festas no Rosário, gargalhadas na beira do rio, cachaça, peixe assado das geleiras, porres de madrugada, quadrilha marcada a rigor. (*Marajó*, p. 245)

A resistência temida pelos fazendeiros é aquela suscitada pela alegria das músicas do cantador Ramiro, que falava do dia a dia, das lutas do povo pobre, das desigualdades, das visagens e das visões de esperança. O lúdico e a beleza representam enorme perigo para os opressores justamente por suscitar esperanças de que a realidade pode ser transformada e a vida pode ser menos sofrida. Na situação de extremo sofrimento, a beleza tem um caráter subversivo por suscitar novas perspectivas e esperanças indesejadas pelos opressores. Por isso a repressão tem que ir além do corpo material e pretende atingir a alma e a subjetividade dos caboclos.

#### **e. A religião dos deserdados**

Em *Marajó*, principalmente, Dalcídio explicita a tensão entre a religiosidade popular do Marajó e as imposições do catolicismo romanizado. Sua crítica mais incisiva ao catolicismo oficial, como religião dos ricos e poderosos, é feita pelo herdeiro Missunga, em sua falta de sentido e felicidade. O contato com as rezas populares em Ponta de Pedras leva-o às recordações de quando freqüentava a alta sociedade em Belém em sua religiosidade vazia em torno da Virgem de Nazaré.

A Basílica exibindo em mármore e vitrais da Itália e o temor a Deus dos fazendeiros, advogados e comerciantes. Tudo ali parecia apodrecer. As últimas chuvas amoleciam o resto de caráter daquela gente de cima. [...] Velho Deus da doceira Benedita não és mais o meu Deus. Meu Deus é o da Basílica, é de um Papa que também chamam pontífice ou Santidade, Pio ou Leão, num trono de ouro fala

difícil para o mundo. Nossa Senhora não ouvirás meus irmãos sem nome nem as prostituídas pelo meu pai e pelos meus tios, santa do Agnelo, o bêbado, do Marcelino, o ladrão, e do Ciloca, o Leproso. És também a Santa do meu pai, lhe dás boi gordo, vaqueiros mansos e alta nos preços da carne para que haja mais altar e mais vitral na Basílica. [...] Nunca mais pudera reavivar a vontade de pedir à Nossa Senhora uns dias menos sujos e um imaginário perdão às suas culpas comuns. Rico, mas como queria ser feliz. (*Marajó*, p. 52-53).

Principalmente em *Marajó*, Dalcídio dá especial atenção à religiosidade cabocla e sua constante fuga ao controle do catolicismo oficial. A cosmovisão cabocla relaciona explicitamente a vida cotidiana das pessoas aos poderes dos encantados e aos mistérios dos seres sobrenaturais que habitam as florestas e os fundos dos rios. (*Três Casas*, p. 273, 277, 279). Dalcídio descreve com detalhes as experiências caboclas com o sobrenatural, percebendo nelas um aspecto fundamental da alma cabocla marajoara e um fator vital da resistência dessas populações às agruras de sua condição.

No capítulo 11 de *Marajó*, Dalcídio traça um quadro da religiosidade do Marajó. Surge um mosaico de fascinante diversidade nas expressões e práticas religiosas. O fator comum a quase todas é a livre interpretação e compreensão dos fenômenos sobrenaturais, permitindo uma convivência de diferentes manifestações, e, em alguns casos, a complementaridade. Essa religiosidade cabocla popular se expressa, por exemplo, na adoração da cabeça degolada de Santo Ivo, associando devoção, rezas, ladainhas, festejos e oferendas. Catolicismo popular que se sincretiza com elementos místicos e credences populares.

Convidava os mestres da ladainha, as velhas rezadeiras do rio, os antigos festeiros de santo que se sentiam atraídos pelo poder da Cabeça, pela sua história, estranha Cabeça rosada e mártir de quem não traiu o seu Mestre. Davam assim maior prestígio à cerimônia, maior concorrência à festividade. Depois da ladainha, do leilão, dos presentes e das esmolas recolhidas, Manuel Rodrigues fazia o sinal para a música. Duas noites dançavam enquanto houvesse carne de porco e boi velho nas latas do fogão ou secando sob as moscas do jirau. (*Marajó*, p. 91).

A devoção à Cabeça do Santo não impedia de se atribuir acontecimentos e recorrer às entidades sobrenaturais da natureza. No parto da mulher do próprio Manuel Rodrigues, chefe da devoção à Cabeça de Santo Ivo, se faz presente a intervenção consentida e solicitada do Pajé.

Era dor, dor, sangue, gritos: meu Santo Ivo, Nossa Senhora do Bom Parto e do Perpétuo Socorro! As parteiras, o tabelião e o pajé não esqueciam a história dos lacraus. Será criança mesma na barriga da mulher? [...] O pajé, que a mulher tinha ficado grávida de boto e não de homem, se o filho nascesse devia logo ser atirado ao rio, embora tivesse semelhança de gente. [...] No oitavo dia da morte das crianças a mãe pediu uma ladainha para Santo Ivo. (*Marajó*, p. 91).

Pediu para ver Santo Ivo. E morreu abraçada à Cabeça... (*Marajó*, p. 92)

Com a morte da mulher, Manuel Rodrigues desestruturou-se, perdendo o controle sobre os festejos, e sobre si mesmo, entregando-se à embriaguês e êxtases aterrorizantes. “Corria no meio do tumulto, arrancava do oratório a Cabeça e caía com ela no chão, rolando como um possuído do demônio”. (*Marajó*, p. 92). A experiência de descontrole e afundamento existencial leva Manuel Rodrigues à conversão ao Espiritismo, que associa à prática do vegetarianismo. Depois de algum tempo em Belém, retorna transformado, e “nas sessões, amansava as almas penadas”. (*Marajó*, p. 94)

No mesmo capítulo é narrada a visita de um pregador Armênio, vendedor de Bíblias que anunciava o Apocalipse e o fim do mundo. O pregador estrangeiro recebeu apoio do Coronel Coutinho e das demais autoridades em sua estadia. Foi-lhe concedido o salão da Intendência municipal para suas pregações. Ao narrar a rápida visita do pregador, o romance destaca que a possibilidade de um fim do mundo provoca temor nos ricos, incluindo o todo poderoso Coronel Coutinho. É no terreno do sobrenatural, que foge ao controle dos poderosos, que pobres e ricos se nivelam. “Nas fazendas, admitia todas as religiões, submetia-se ao padre e ao pajé. Com a passagem daquele crente, sentiu medo, ou pelo menos, cresceu-lhe a vigilância contra as surpresas que estavam acima do seu mortal alcance”. (*Marajó*, p. 95-96).

Com o Tabelião Lafaiete, Coronel Coutinho partilhava seus temores com o fim do mundo. Porém, o temor de ambos se desvanece ante o cinismo pela legalização fraudulenta das terras confiscadas.

- Você acredita no fim do mundo Lafaiete?

- Compadre, não vale à pena pensar no que está acima do nosso juízo. Nós somos lama compadre. Tudo a terra come, o resto é nosso medo. [...]

O tabelião, sorrindo deixou escapar, enfiando o braço no braço do coronel:

- Coronel, compadre, se o fim está próximo, temos que deixar aquelas escrituras em dia. (*Marajó*, p. 96)

Ainda em *Marajó*, são descritas em pormenores as festas populares em devoção aos santos. Além de Santo Ivo, São Sebastião, a festa do Divino, e Nossa Senhora da Conceição, cuja Coroa era conduzida pelos foliões em festa por longas distâncias por ilha e campos do Marajó.

Não era propriamente a imagem da Conceição mas sua Coroa de prata que os foliões conduziam com viola e tambor, cantando folia e rezando ladainha para recolher as esmolas dos devotos distantes. Partiam da vila em setembro e a fins de novembro voltavam. (*Marajó*, p. 168)

O papel e a importância das folias religiosas para o povo pobre do Marajó é revelado no drama íntimo de Tenório. A participação na devoção popular é alívio e consolo, sem os quais a existência se torna uma impossibilidade. A devoção também se torna espaço de definição dos papéis sociais, na qual os sem poder encontram seu reconhecimento. O lugar de participação também serve à afirmação de identidade e status dentro do grupo. Mas acima de tudo é o momento/lugar de encontro com a superação das mazelas e com a razão de existência.

Tenório, braços respingados de lama e a aflição da voz. A toada da folia era seu mundo. Ali a perda do sítio, o desgosto pela mulher e pela filha se enchiam de um pungente ardor:

*Em nome do Senhor*

*Se levanta um resplendor...*

A folia consolava o mundo da fome, da peste, das lágrimas. Lacraus trazendo a morte a mandado de inimigos, anjos roxos nas esteiras, o suor e o sangue das parturientes que se despedaçam em gritos, o óleo do Santíssimo na boca dos moribundos. [...] À luz da vela descobriu nos rostos o medo, tristeza de gerações, sombras de pranto, crispações de soluços.

*Devotos, vamos rezar.*

*Devotos, vamos rezar.*

*Cheguem todos de joelho.*

*Fazendo pelo sinal.*

Aquelas vozes subiam do fundo do rio, dos charcos e casebres, dos seios secos, dos ventres gastos, das bocas sem dentes, do atoleiro onde morrem os bezerros esquecidos e os velhos cavalos. Subiam dos peitos como de poços fundos e de fundas feridas, num desespero e numa agonia que só foliões, os desgraçados, os podres podiam sentir. A tarde debruçava-se nas árvores ao redor do barracão, espiando aquela reza arrastada, monótona, subterrânea. (*Marajó*, p. 169-170)

Sobre esse catolicismo popular, sincretizado ao misticismo caboclo, nota-se também a vigilância e a repressão das autoridades religiosas oficiais. Algumas vezes ocorre a



intervenção direta da igreja nos festejos populares. “- O arcebispo mandou recolher a Coroa do Divino Espírito Santo. Proibiu que saísse. A Coroa foi na Lobato pra Belém”. (*Marajó*, p. 340)

Também em *Três casas e um Rio*, as autoridades religiosas exercem proibições contra determinadas expressões festivas. No caso, a proibição do uso do tambor na festa do Boi-Bumbá. “Não se usavam tambores nos bois-bumbás de Cachoeira. Tambor só mesmo o do rufo na banda e os da Coroa do Divino Espírito Santo, recolhidos pela polícia à ordem do arcebispo”. (*Três Casas*, p. 111)

Numa situação generalizada de miséria e infortúnios, a presença de líderes religiosos e místicos, puxadores de rezas, invocadores de espíritos, pajés e curandeiros, torna-se uma referência de socorro e empoderamento contra os sofrimentos cotidianos. São mediadores entre as mazelas da miséria humana e o mundo dos seres sobrenaturais, dos espíritos, dos encantados e dos caruanas. A experiência com o místico é a válvula de escape e ao mesmo tempo o modo de empoderamento e resistência contra a crueldade das relações desiguais.

Em *Marajó* surge a figura de Leonardina, uma Pajé, também chamada de feiticeira, muito famosa na região dos lagos do Arará. Tinha a amizade e o temor do próprio Coronel Coutinho, que lhe oferecia presentes pela benzedura e multiplicação do seu gado. Orminda, uma mulher bela e livre, sob a opressão dos machos e da infelicidade, busca o apadrinhamento da Pajé. “Queria ser sua afilhada de verdade, [...] Teria uma madrinha poderosa para afugentar a má sorte e ensinar-lhe a andar entre os homens tão traiçoeiros e ruins”. (*Marajó*, p. 222).

O cheiro das raízes, da defumação, a obscuridade, tudo deu a Orminda a sensação da feitiçaria. [...] Leonardina abriu o baú, apanhou o rabo da ararauara e espanou o corpo de Orminda. Acendeu o taquari, soprou a fumaça nos claros seios da mulher, aos poucos envolveu-a toda no fumo. [...] Compreendeu que aquilo devia ser assim mesmo, o caraúna lhe fechava o corpo contra a desgraça. O fumo a sufocava. A pajé abanou-a com o rabo da ararauara. (*Marajó*, p. 221).

Pela visão de Ormindá, Dalcídio descreve em detalhes um ritual de pajelança da feiticeira Leonardina. O ritual vara a madrugada em êxtases, invocações ao seres da natureza e muita cachaça.

Noutra noite, Ormindá viu a feiticeira na sua função. Tremia o maracá espanado com o rabo da ararauara. Nua, com a cinta no corpo ligeiro e batido, fumava o taquari sagrado e lançava o rolo de fumaça sobre os assistentes. Vinha a cachaça para acordar a vidência...[...] dançava e cantava evocando caruana, a alma do fundo d'água que esconde no lago os bois encantados e as vacas rainhas do pastoreio. [...] Curvada, olhou de soslaio a feiticeira que ofegava numa espécie de delírio, os olhos cerrados, a boca retorcida, como uma parturiente em transe. A ave, a pessoa atuada pelo caruana, cantou numa voz fanhosa. Ormindá, com arrepios olhou em torno os rostos dos assistentes mergulhados na sombra densa do fumo. [...]

A pajé enrolou-se toda na fumaça que traz a misteriosa força do fundo. Era o mundo do caruana onde estariam os vaqueiros e pescadores afogados, apanhados pelos sucurijús e jacarés, as meninas desaparecidas, as mulheres que pariam filhos de bichos, a explicação da feitiçaria. O mundo das tribos mortas onde, nas agaças, os velhos pajés se encantaram. (*Marajó*, p. 223-224).

Na cosmovisão mágica cabocla, a interação entre seres humanos e a natureza explica em grande medida o poder da pajelança. Nas conversas dos caboclos o poder de Leonardina se devia ao fato de ter tido sua primeira relação sexual com um bôto. A lenda do bôto amazônico, transformado em belo rapaz e que emprenha as moças nas noites de lua cheia, aqui se torna fonte de poderes sobrenaturais. “Madrinha Leonardina fez vivença com o bicho debaixo das pedras onde nasce a pororoca. Daí o poder que ela tem.” (*Marajó*, p. 225).

Após a morte do Pai, o Coronel Coutinho, o herdeiro Missunga assume o controle do império fundiário. Um dilema religioso se estabelece: Manoel Raimundo, braço direito de seu pai, administrador das fazendas, famoso por suas crueldades, encontra-se gravemente enfermo de asma, piorando a cada dia. Sua fama de severidade implacável é fundamental para manutenção do controle sobre peões, vaqueiros, pescadores e agregados. Missunga tem consciência que a demonstração da mesma força que exercia o pai lhe é fundamental.

Esgotados todos os recursos da medicina em médicos e remédios, resta-lhe somente uma esperança para salvar a vida do administrador: o Pajé curandeiro Mestre Jesuíno, que atendia num barracão na estrada para Salvaterra, cuja fama atraía multidões e ao qual recorriam ricos e pobres, desenganados vindos de longas distâncias, até mesmo de Belém.

Ouvia sua história, suas curas, seus milagres, o fumo de seu cachimbo secava feridas, o som de sua voz abrandava as dores. [...]...vaqueiros lanhados de onça, estropiados, rendidos e agonizantes, diabéticos e possessos, tísicos e senhoras finas carregando mau-olhado na alma e tumores no útero, gente bem apessoada ou maltrapilha de Belém, os desenganados dos médicos, iam buscar remédio com mestre Jesuíno. [...] O barracão, principalmente nas sextas-feiras, dia da sessão do pajé, não cabia de doentes e de desesperados. (*Marajó*, p. 319).

Missunga contempla o cenário e reflete ao som de uma viola de miriti que toca insistentemente, ao cheiro penetrante de maconha, enquanto descreve seu sentimento íntimo: “Era como a essência daquela paisagem sulcada de sofrimento e magia, os ais dos desenganados e o silêncio dos que esperavam salvar-se” (*Marajó*, p. 320). O quadro ao redor é desolador:

O torno, mulheres descalças e amarelas, a ponto de caírem na atuação como possessas. Os doentes se amontoavam. Aquelas caras chupadas e às vezes inesperadamente belas, carregavam-se de contrição e silêncio suado na sala escura sob o fumo do taquari. Nos oratórios, os santos sufocavam. Esquecida deles, voltava-se para o pajé aquela humanidade marajoara com todos os cheiros suados de seu trabalho, de sua imundice e de sua pureza. (*Marajó*, p. 324).

Enquanto o curandeiro conversa longamente com Manuel Raimundo, Missunga ouve atentamente as indicações, remoendo sua própria confiança naquela experiência mística.

- É um implasto. Um purgante de mamona simples, maçã de gado torrada, uma colher de chifre de veado galheiro moído, noz-moscada, clara de ovo e café torrado sem açúcar. [...]  
- É uma fumentação. Banha de anta. Banha de tartaruga. Amêndoa doce. Alho cozido. Bate tudo junto pra afumentá e dar frio durante trinta dias. É para a dor. (*Marajó*, p. 325)

A imagem da esperança do povo pobre sobre mestre Jesuíno penetra profundamente na alma do jovem herdeiro. Continua reflexivo sobre o poder daquele caboclo simplório que desafiava o sofrimento e se impunha sobre toda dor e sobre toda desesperança.

O silêncio de Jesuíno era como o sono. [...] Para ele os caminhos não vinham das águas do mar e dos campos mas das dores do homem. Com esses poderes o pajé ditava a receita e emplastava a esperança no peito do povo. (*Marajó*, p. 323).

A experiência cabocla com o sobrenatural, através dos espíritos do fundo do rio, com as entidades da floresta, com os Caruanas, com os curandeiros, torna-se a superação das condições materiais de sofrimento miséria e não reconhecimento. É a face da existência que foge completamente ao poder dos coronéis ou da igreja romana que lhe é legitimadora. A

religião popular sincrética, ligada aos poderes da natureza, é o espaço de superação e empoderamento dos sem poder. Para os caboclos esse contato com o sobrenatural, além de superação, torna-se uma razão maior, ou aquilo que lhes confere sentido e forças para continuar a existir. Podemos afirmar que o toque do escritor nessas subjetividades caboclas concede à sua abordagem o caráter de razão última no sentido em que a utiliza o teólogo Paul Tillich, quando se refere ao elemento religioso na cultura: “podemos chamá-lo de substância ou fundamento a partir do qual se vive a cultura. É o elemento de ultimidade de que carece a cultura em si mesma, mas ao qual ela aponta”.<sup>362</sup> A religiosidade é uma condição inerente à natureza humana. Em meio à miséria e à exclusão, a religião dos pobres é o suspiro da alma oprimida, busca de alívio das dores e superação dos sofrimentos, tábua de salvação, contestação de uma ordem iníqua, força dos sem poder, jamais simplesmente ópio.

Podemos também aqui aproximar a percepção dalcidiana da religião, à concepção de Ludwig Feuerbach, de que falar de Deus é falar de ser humano, conseqüentemente de que Teologia é Antropologia. No ser humano há uma essência religiosa inarredável. A religiosidade, segundo Feuerbach, é uma carência da consciência de si mesmo. Essa é a base da religião, através da qual o ser humano adora sua própria essência sem reconhecê-la como tal, temendo sua própria finitude e suas limitações. O ser humano expressa essa essência através da religião e através dela é possível encontrar-se um conteúdo humano objetivado.

O sofrimento humano tem sido objeto de não poucas reflexões filosóficas e teológicas. Mesmo considerando o sofrimento como um fator inerente à condição humana, haveremos sempre de buscar suas razões e identificar suas causas. É comum atribuir suas razões a motivos que transcendem a realidade palpável e buscá-las no âmbito da espiritualidade. Sem dúvida que são dimensões que não devem ser menosprezadas por também constituírem dimensões inarredáveis da natureza humana, mas ao mesmo tempo não se pode prescindir de

---

<sup>362</sup> TILLICH, 1984, p. 457.

averiguar o sofrimento humano a partir das suas causas históricas concretas. Neste sentido, propomos duas linhas de reflexão em relação às causas do sofrimento humano amazônico e marajoara: as relações sócio-políticas e econômicas concretas, que produzem ausência de perspectiva de melhoria nas condições de vida e, ao mesmo tempo, como fruto de uma indefinição identitária e um sentimento de incompletude, provocados pela imposição de padrões de vida e expressões culturais externas pretensamente superiores. É necessário pensar nas causas do sofrimento tanto como fruto das estruturas da sociedade quanto como resultado de um menosprezo identitário.

## 2. UMA TEOLOGIA IDENTITÁRIA CABOCLA

O sofrimento humano retratado nos personagens da Dalcídio Jurandir tem como um de seus componentes principais o drama identitário íntimo, fruto da erosão do ethos cultural tradicional caboclo da Amazônia. As sucessivas incursões da mentalidade modernizante com seus apelos ao lucro e à competitividade estabeleceram, de forma impositiva, ao longo dos séculos, a necessidade de adaptação a novas maneiras de perceber a realidade, bem como de posicionar-se e relacionar-se com o meio ambiente. O fantasioso/maravilhoso, presente secularmente nas culturas ribeirinhas, cede lugar paulatinamente aos padrões de progresso e civilização vindos de fora, com a conseqüente rejeição dos padrões tradicionais.

Portanto, elaborar uma teologia amazônica a partir dos excluídos implica obrigatoriamente pensar o drama identitário a que tem sido submetida secularmente sua população. Os processos de construção negativa do outro, de imposição de estigmas depreciativos, a imposição de identidades regionais e humanas a partir de interesses externos (ver. Cap. II. 2), podem ser percebidas explicitamente ao longo da história humana da região, com suas conseqüências óbvias de déficit de auto estima e auto-rejeição étnico-cultural.

A imposição da modernidade predatória na Amazônia e no Marajó provocou profundas desestruturações, consistindo num processo desastroso tanto econômica quanto culturalmente. Essa transição atinge profundamente o sentimento identitário, tanto individual quanto coletivo. Criou-se uma repulsa a ser índio ou caboclo e ao mesmo tempo um sentimento de incompletude em ser “branco” ou “civilizado”. Esse sentimento pode ser compreendido como resultado do processo que se origina na caça aos índios para o trabalho servil feita pelos primeiros colonizadores ainda no século XVII, generalizando-se na homogeneização cultural produzida pela catequese no século XVIII, se exacerba na revolta contra a classe portuguesa dominante durante a Cabanagem no século XIX e se torna um

processo avassalador de erosão cultural com a integração definitiva da Amazônia à dinâmica capitalista na segunda metade do século XX.

Ao longo da dominação imposta a partir de interesses externos, constitui-se uma imagem pejorativa do ser índio/caboclo, associando-o a uma condição humana étnica e racialmente inferior, sujeita à debilidade mental e à instabilidade emocional, condição justificadora de uma histórica sujeição político-econômica. A índole cabocla foi associada à indolência e à preguiça como geradores de sua própria miséria e sujeição. Construiu-se dessa forma uma auto-rejeição identitária sobre as populações caboclas da Amazônia.

Nos romances de Dalcídio Jurandir estão presentes, de forma explícita, os dramas íntimos relacionados à questão identitária. O próprio autor - se consideramos o menino Alfredo como seu alter-ego, expressa uma luta íntima. A rejeição à condição cabocla, com seus reflexos na baixa auto-estima e na dificuldade de auto-aceitação, estão presentes em diversos personagens dos romances. Além do menino Alfredo, Eutanázio e, de certa forma, também o próprio major Alberto, por exemplo.

Nossa reflexão enfatiza as soluções encontradas pelo autor na superação do conflito. O inconformismo e a luta íntima por superação estão explícitos no sonho do menino Alfredo em sair de Cachoeira (*Chove e Três Casas*), no lugar solidário ocupado por Dona Amélia (*Chove e Três Casas*), na resistência do feminino em Alaíde e Orminda (*Marajó*), na altivez militante de D. Violante (*Três Casas*), dentre outros personagens. Essas lutas íntimas por reconhecimento e auto-aceitação são a matéria prima de nossa reflexão teológica identitária.

#### **a. A memória marajoara em Dalcídio Jurandir**

Tomar consciência de si representa uma necessidade fundamental a qualquer ser humano. Desde os processos de auto-compreensão, passando pelas relações interpessoais e familiares cotidianas, estendendo-se até o universo social maior, como representante de uma

classe, etnia ou cultura, o indivíduo deve a si mesmo a resposta quanto a sua identidade e conseqüentemente quanto ao seu lugar e papel na realidade que o cerca, e mais particularmente dentro do quadro que representa as relações sociais. Tomar consciência do próprio ethos, no sentido de compreender um modo particular de ser e existir pressupõe compreender os mecanismos de representação psíquica, histórica e social em sua relação com a necessidade de definição de identidades.

A conquista, domínio e a exploração da Amazônia ocorreram paralelos à construção de uma determinada visão sobre o que é a região, conveniente aos interesses de quem explorou e explora suas riquezas. Essa construção constituiu-se num processo de invisibilização histórico-cultural. Estrategicamente, invisibilização histórico-cultural se traduz em invisibilização sócio-política, ou seja, sua população não é considerada devidamente, nem levada em conta em relação às políticas governamentais. A região sempre foi tratada como um grande “vazio demográfico”, portanto também um vazio histórico-cultural. A conclusão é logicamente simples: se uma população não tem história nem cultura, ela é legada a uma espécie de “sub-existência”, portanto, sua exploração e o saque às suas riquezas podem ser feitos sem necessidade de grandes justificativas. Aqui se encontra outra questão fundamental, provavelmente o ponto de partida para a elaboração de uma Teologia Amazônica: a pergunta pelo ser humano amazônico, **o amazônida**, sua cultura, sua alma, sua cosmovisão, sua percepção da realidade e seu modo de relação com a natureza.

A Amazônia tornou-se um dos assuntos mais importantes nas pautas das discussões contemporâneas, mas do ponto de vista do conhecimento, o amazônida e sua cultura permanecem na invisibilidade. Essa invisibilização também obedece uma lógica utilitária: A maneira como as populações tradicionais amazônicas, especialmente ribeirinhas, se relacionam com a natureza, é incompatível com as exigências exploratórias do capital. Mesmo sofrendo a violência da erosão de seu ethos cultural original, em função da imposição



da mentalidade de consumo e competição, em muitos lugares da Amazônia ainda se guardam resquícios de resistência. O trabalho de resgate desses nichos de preservação da cultura amazônica tem sido feito por escritores, que, em geral, trazem consigo o conhecimento do convívio e uma compreensão existencial do que é de fato a Amazônia.

Dalcídio Jurandir representa a expressão pioneira de uma literatura não realista/naturalista, que busca a compreensão da alma amazônica naquilo que pode trazer de mais profundamente humano. São os dramas, sofrimentos, sonhos e anseios da gente simples da Amazônia, que recebem um tratamento literário no mesmo nível dos grandes nomes da literatura nacional. Na mesma trilha, mais recentemente, o poeta João de Jesus Paes Loureiro busca o reconhecimento de uma instigante e peculiar **visão amazônica de mundo**. Tais autores, porém, tem seu reconhecimento restrito ao âmbito local, sofrendo a mesma invisibilização do ponto de vista literário e cultural, principalmente Dalcídio Jurandir, autor de todo um ciclo Marajoara, que tem sido seguidamente omitido pelo cânone literário nacional.

Neste trabalho pretendemos enfatizar a reflexão sobre o papel da memória na constituição da identidade cabocla amazônica e particularmente marajoara na obra de Dalcídio Jurandir. Para nosso interesse, convém refletirmos sobre o fato que Dalcídio Jurandir refere-se a seu ciclo romanesco como “um projeto de juventude”, ou necessariamente um projeto de memória no qual reconstrói uma realidade que envolve desde sua infância e início de adolescência no Marajó, até sua juventude em Belém. “Desde os vinte anos eu sonhava em fazer uma obra que fosse o pensamento da juventude”.<sup>363</sup> Trata-se de um instigante exercício de memória, cuja análise lança necessariamente o olhar sobre os quadros sociais reais ou as correntes de pensamento coletivo que determinaram suas recordações pelo profundo entrelaçamento entre sua criação literária e os quadros sociais humanos, cuja memória

---

<sup>363</sup> Apud NUNES Benedito. Dalcídio Jurandir: as oscilações de um ciclo romanesco. **Asas da Palavra**. n. 17. Belém: UNAMA. p.15-21, 2004, à p. 15.

abastece essa recordação. Para Benedito Nunes, temos em Dalcídio um paralelo *À La Recherche du Temps Perdu* de Marcel Proust:

Em todos eles encontramos uma história dividida em histórias de diversificada narrativa, mas de forma circular, porque sempre voltamos aos mesmos pontos, em longo percurso temporal, que pode depender da memória de quem narra, lembrança após lembrança, parte após parte, tomo após tomo, como no *Recherche du Temps Perdu*, de Marcel Proust. Tal como nesta, a memória do narrador, mergulhando na sua infância e na sua juventude, abastece o ciclo do nosso romancista.<sup>364</sup>

Esta comparação pode ser reforçada pelo comentário de Jaques Le Goff, relacionando memória e literatura:

Esta teoria que realça os laços da memória com o espírito, senão com a alma, tem uma grande influência na literatura. Marca o ciclo narrativo de Marcel Proust, *À La recherche du temps perdu* (1939-27). Nasceu uma nova memória romanesca, a recolocar na cadeia “mito-história-romance”.<sup>365</sup>

Ainda para Nunes, há em Dalcídio um “transbordamento dramático, a rigor cênico da ação, é uma polifonia de vozes, decorrentes do entrecchoque dos diversos falares em tumulto, em correspondência com a dilatada envergadura lingüística, grupal e coletiva da narrativa”.<sup>366</sup> O Ciclo tem esse caráter profundamente existencial, no qual o árduo trabalho de memória é a tentativa, por parte do autor, de restituir esse tempo perdido, como uma dívida consigo mesmo, que lhe absorve em todos os sentidos, premendo por realização.

Em seus romances, Dalcídio Jurandir evoca intensamente suas memórias de infância e juventude ao mesmo tempo em que dialoga com a memória coletiva cabocla. Nessas memórias estão entrelaçadas suas memórias pessoais, vividas através do menino Alfredo, e as memórias coletivas e comunitárias pelas recordações de acontecimentos vividos pelo povo do Marajó. Esses dois níveis de memória se alimentam mutuamente como reconstrução na elaboração dos romances. Ao mesmo tempo, o autor relaciona essa recordação aos fatos registrados pela história oficial, compondo um pano de fundo recorrentemente referido pelo autor.

---

<sup>364</sup> NUNES, 2004, p. 16.

<sup>365</sup> LE GOFF, Jacques. **Memória e História**. Capinas: UNICAMP, 1996, p. 471.

<sup>366</sup> NUNES, 2004, p. 21.

Trata-se de um “acervo pessoal”, cujo alcance nos coloca obrigatoriamente diante da questão do relacionamento entre a memória individual e a memória coletiva, como expressão das condições e modos de vida de um grupo em determinado momento histórico que é invocado, no caso pelo autor, mas que é compartilhado e confirmado pelo grupo. Sobre essa rememoração, Vidal nos chama a atenção que:

Sua leitura nos permite ter um acesso privilegiado à sensibilidade de um período, para entender de forma aguda como se articula uma vida pessoal com os acontecimentos mais gerais, como um indivíduo reage, antecipa ou encontra um descaminho para escapar de uma realidade difícil. A partir daí, é a compreensão da articulação entre os níveis micro e macro que está em jogo, entre o singular e o geral.<sup>367</sup>

Torna-se ao mesmo tempo perceptível a luta do autor em trazer à lume aspectos dessa memória que foram omitidos pelas elaborações historiográficas. O inconformismo de Dalcídio com a invisibilização histórica de povo caboclo se reflete na forma como o autor insiste em localizar seus personagens em relação aos grandes fatos reconhecidos pela historiografia, como por exemplo, com D. Violante *de Três Casas e Um Rio (Três Casas*, p. 37) e suas ligações familiares “subversivas” com os Vinagres, líderes da Cabanagem ou mesmo os discursos de Dr. Campos, o Juiz substituto de *Chove nos Campos de Cachoeira*, bêbado, vociferando contra os perigos da ascensão do comunismo soviético para a fé cristã.

O Apocalipse profetizou o bolchevismo da Rússia. Os Bolchevistas estupram as crianças. Degolam velhos. Dinamitam igrejas. Tomam mulheres, arrombam tumbas e castelos, vão talando tudo. São como os bárbaros. São os...os...hunos. sim, os Hunos! Mais cerveja, Salu! (*Chove*, p. 176)

Da mesma forma, o abra Dalcidiana remete a uma construção historiográfica que revela faces não totalmente desvendadas do cotidiano marajoara, uma história omitida pelos processos de esquecimento involuntários e conscientes. Esse processo seletivo de ocultamento de aspectos “não convenientes” da realidade fica, de certa forma, desmascarado ante revelações trazidas à tona pelas narrativas.

---

<sup>367</sup> VIDAL, 2007, p. 4.

Nesse ponto é importante fazer uma sugestão em relação à construção da historiografia sobre a Amazônia, que é estimulada por Fernando Catroga, para quem a relação dialética entre passado e futuro significa uma tensão recriadora em função dos interesses do presente.<sup>368</sup> Um novo olhar sobre a história, interagindo dialeticamente com a memória, efetiva-se como resposta a uma situação de trauma histórico - como Selligmann sugere, referindo-se ao holocausto, no qual, pensadores como W. Benjamin, Halbwachs, Vidal Naguet, e outros buscam “refazer os caminhos” e encontrar razões.

Seguindo Benjamin, nesse ponto também vale afirmar: é nos fenômenos-limite que o pensamento encontra os (des) caminhos/desvios que permitem melhor desdobrar as idéias (...) Está-se construindo uma *nova ética e estética da historiografia*. As novas formas de “representação” do passado foram modeladas a partir do próprio corte histórico que a Segunda Guerra implicou. Elas podem ser reunidas, grosso modo, sob o signo da nova desconfiança diante das categorias universais.<sup>369</sup>

É justamente a idéia de trauma, no sentido histórico de uma situação limite, a exigir mudanças nos rumos e novos caminhos na construção historiográfica que nos parece pertinente ao observar o lugar da Amazônia e de seu povo enquanto expressão cultural. Parece-nos evidente que a atual invisibilidade sócio-político-cultural tem a ver com o modo como a historiografia constrói seu discurso. “Ela é uma mostra de como uma determinada *política da história*”<sup>370</sup> atua na construção de uma imagem do passado.

Sob a categoria trauma histórico queremos sugerir principalmente um momento crucial na história da região amazônica: a Cabanagem (1835-1840), como genocídio praticado pela regência do Padre Diogo Antonio Feijó, cuja repressão significou a extinção de 1/3 da população da província do Grão Pará. Para alguns historiadores regionais, (Adams, 2002), muitos reflexos desse trauma histórico ainda se fazem presentes na maneira como o caboclo se relaciona com o “mundo exterior”, na desconfiança em relação aos que vem de fora. Temos como propósito, explicitar, a partir da prosa dalcidiana, indícios dessa necessidade de refazer

---

<sup>368</sup> CATROGA, 2001, p. 16.

<sup>369</sup> SELIGMANN, Márcio S. (org.) Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento. In: **História, Memória e Literatura**. O testemunho da era das catástrofes. Campinas: UNICAMP. 1999, p. 65.

<sup>370</sup> SELIGMANN, 1999, p. 67.

a própria história, tarefa para a qual a reativação da memória necessariamente ocorrerá dentro de uma perspectiva redentora e de reencontro com a história humana e também de reencontro consigo mesmo.

Neste sentido, queremos fazer a sugestão de que, em Dalcídio, ocorre uma importantíssima transição: A memória coletiva cabocla, cuja expressão subsiste fundamentalmente através das tradições orais, em Dalcídio encontra seu momento inaugural como memória escrita. Consideramos essa transição da oralidade para o registro escrito como um marco na compreensão da culturalidade do povo caboclo da Amazônia e particularmente do Marajó. É dessa forma que o autor busca resgatar seu povo da invisibilização literária e também histórica à qual estava secularmente submetida, proporcionando uma releitura da história e também das condições sócio-econômicas e da culturalidade cabocla amazônica e marajoara.

#### **b. A construção histórica da identidade cabocla**

As articulações da memória na construção das identidades dentro das peculiaridades do espaço amazônico podem ser observadas em dois níveis, que, mesmo distintos, não deixam de manter uma inevitável correlação. No primeiro nível a questão propriamente da consciência do eu individual dentro do processo de re-presentificação do passado e da maneira como isso define a identidade do caboclo ribeirinho e sua consciência de ser na relação com seu próprio espaço e com a totalidade circundante mais extensa, ou seja, com o mundo “lá fora”.

Nesta questão um fator de ordem natural de suma importância nos chama a atenção e deve ser levado em conta: a sazonalidade das estações. As populações das terras baixas amazônicas estão submetidas ao ciclo natural das águas. Isso significa a existência alternada

em dois ciclos: o das cheias e o da seca. A mudança periódica do local de moradia e de trabalho implica em infintos recomeços, de local de moradia, de tarefas cotidianas e no apagamento dos vestígios materiais do ciclo anterior. Como perceber o sentido da própria história quando partes importantes da vida são apagadas periodicamente pela águas? A coerência e o sentido do que se passou, exige um nível de articulação da memória que apela para as práticas de ritualização, corporificadas de forma palpável e multicolorida nas expressões folclóricas e nas festas populares.

Num outro nível de articulação da memória, o que está em jogo é a construção da identidade a partir de projetos externos de legitimação, que necessitam da confirmação feita pela elaboração historiográfica. A dialética entre recordação e esquecimento está presente na construção de sentidos em ambos os níveis de articulação da memória; tanto na memória como construção de sentido e consciência do eu individual, quanto nos processos de construção social da memória (histórica) em função dos interesses distintos.

Neste ponto percebemos o íntimo entrelaçamento entre história e cultura como espaços determinantes na maneira como as populações amazônicas tiveram sua identidade elaborada externamente, e como isso tem servido desde os primeiros momentos da colonização para legitimar a imposição de valores oriundos de culturas pretensamente superiores e ao mesmo tempo invisibilizar expressões culturais próprias e que não contenham em si traços imitativos dos que se implantaram impositivamente na região.

É ao longo da colonização que se dá início a construção da identidade cabocla, ou o que podemos considerar como o processo de “caboclização”. Num primeiro momento da colonização, a necessidade de mão de obra escrava para coleta das drogas do sertão levou à caça indiscriminada dos indígenas. Esse primeiro contato dizimou um número enorme de populações indígenas, principalmente pela exposição às doenças trazidas pelos europeus, produzindo a despopulação das regiões ribeirinhas. A escravização indígena foi fonte de

constantes tensões entre os colonizadores e as ordens religiosas que começavam a ser implantadas na Amazônia, inicialmente Franciscanos e posteriormente Jesuítas, conflito que perdurou por mais de cem anos.

Com a chegada dos Jesuítas em 1653, os missionários passaram a assumir o controle da mão de obra indígena, utilizando para isso a estratégia dos descimentos, que consistia em trazer os índios das cabeceiras dos rios, para onde haviam fugido dos colonizadores, abrigando-os nos aldeamentos missionários. Nas aldeias, os índios eram catequizados, tornando-se pequenos produtores, passando com isso a serem submetidos ao forte desenraizamento e homogeneização cultural através do ensino e utilização de uma mesma língua geral, o *Ñeengatú*, por diferentes grupos indígenas.

Nos aldeamentos com sua pressão interna de homogeneização e sua relativa autonomia, surgiu uma população indígena culturalmente genérica. [...] Os diferentes grupos tribais começaram a desarticular-se socialmente e iniciou-se um processo de aculturação intertribal que resultou na constituição de um “extrato neo-indígena da população amazônica”.<sup>371</sup>

Darcy Ribeiro descreve esse momento de transição e de constituição de uma população neo-indígena como resultado dos aldeamentos e sua vinculação ao sistema econômico internacional.

Através desse processo foi surgindo uma população nova, herdeira da cultura tribal no que tinha de fórmula adaptativa à floresta tropical. Falava uma língua indígena, muito embora esta se difundisse como a língua da civilização, aprendida de brancos e mestiços. Identificava as plantas e os bichos da mata, as águas e as formas de vida aquática, os duendes e as visagens, segundo conceitos e termos das culturas originais. Provia sua subsistência através de roçados de mandioca, de milho e de algumas dezenas de outras culturas tropicais, também herdadas dos índios. Do mesmo modo como os índios, caçava, pescava, coletava pequenos animais, frutos e tubérculos. Navegava pelos rios com canoas e balsas indígenas, construía suas rancharias e as provia de utensílios segundo as velhas técnicas tribais. Ainda como os índios, finalmente, localizava e coletava na mata as especiarias cujo valor comercial tornava viável a ocupação neobrasileira da Amazônia e a vinculara à economia internacional.<sup>372</sup>

Esse controle Jesuíta sobre a mão de obra indígena acirrou ainda mais o conflito de interesses com os colonizadores portugueses. Com o crescimento da importância econômica

<sup>371</sup> ARENZ, Karl Heinz. **Filhos e Filhas do Beiradão**. A formação sócio-histórica dos ribeirinhos da Amazônia. Santarém: Faculdades Integradas do Tapajós, 2000, p. 31.

<sup>372</sup> RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 314.

da Amazônia para o império português, a coroa, através do primeiro ministro, Marquês de Pombal, decidiu resolver o conflito, expulsando os Jesuítas da Colônia pela Carta Régia de 1759, implantando um novo regime de administração política e econômica constituída pelos Diretorados, nos quais, teoricamente, a administração das aldeias caberia aos chefes sob a supervisão de um diretor indicado pelo governo. As sociedades indígenas perderam a proteção dos religiosos e foram incorporadas à sociedade portuguesa, tornando-se o cacau o principal produto de cultivo. Algumas medidas indicam o aprofundamento no processo de transformação nos modos de vida e desculturação indígena:

A proibição da língua geral e a implantação do português como língua regional; o estímulo ao uso de roupas européias; novas regras para a construção das casas, para desencorajar as casas comunais e promover o conceito europeu de família; [...] Na verdade, os portugueses impuseram às sociedades indígenas uma construção social incompatível com as instituições culturais básicas que regiam sua existência. O tecido cultural dessas sociedades se dissolveu definitivamente no curto período do Diretorado.<sup>373</sup>

Dessa forma, tanto no período dos Jesuítas como no período dos Diretórios, as sociedades indígenas amazônicas sofreram imposições decisivas no seu processo de desestruturação sócio-cultural, como sintetiza Cristina Adams:

A alteração da vida econômica indígena, iniciada com os Jesuítas e completada sob a tutela dos Diretorados teve um impacto mortal sobre suas instituições sócio-culturais. A exploração econômica e as epidemias foram secundárias em relação ao impacto causado pela desintegração cultural que afetou quase todas as instituições indígenas. A existência comunal, o sistema de parentesco, a religião, a língua e os modos de vida foram todos completamente destruídos.<sup>374</sup>

O esvaziamento populacional das regiões de várzea produzia também transformações nas relações étnicas e familiares, com a constituição de uniões mistas, gerando famílias nucleares, sob o predomínio da extração de recursos naturais e da cultura de subsistência. Essa transformação de perfil cultural pode ser compreendida como resultado de um persistente processo adaptativo em resposta às imposições sofridas dos europeus. “A cultura cabocla se desenvolveu como uma adaptação específica às condições pós-contato no ambiente

---

<sup>373</sup> ADAMS, 2002, p. 78.

<sup>374</sup> ADAMS, 2002, p. 79.



florestal-ribeirinho da região, e reflete a persistência social e o isolamento econômico da Amazônia”.<sup>375</sup>

Porém, para pesquisadores como Márcio de Souza<sup>376</sup> e R. Anderson<sup>377</sup>, o momento crucial para definir a representação regional e a índole identitária das populações caboclas ribeirinhas foi a revolta da Cabanagem. “A verdadeira natureza do caboclo só surgiu após a revolta da Cabanagem”.<sup>378</sup> Desde a proclamação da independência em 1822 ocorreram no Pará inúmeros motins políticos que culminaram na revolta cabana. Apesar de podermos identificar em alguns líderes da revolta, idéias revolucionárias oriundas das revoluções americana e francesa, e também da revolução liberal do Porto, as causas maiores devem ser atribuídas às condições em que viviam as populações pobres de origem cabocla. A maioria da população composta de tapuios, mestiços, negros e índios, vivendo em condições miseráveis, deu ao movimento tanto a sua conotação sócio-econômica quanto seu caráter interétnico. “As origens da cabanagem podem ser traçadas nas estruturas econômicas do período colonial tardio, junto com divisões étnicas e de classe que refletiam essa mesma economia”.<sup>379</sup>

As desigualdades sócio-econômicas entre a população e as elites compostas em sua maioria por ricos comerciantes portugueses, e ainda o autoritarismo e o pouco caso do governo imperial em relação à província do Pará, também podem ser apontados como causas diretas. Isso se expressa claramente, por exemplo, na nomeação dos governantes da província pelo poder central, como anota Ítala Rodrigues, para quem as más nomeações eram

conseqüência da política imperial que desejava curvar a cerviz de um povo altivo e livre, o povo paraense. Era a formação autoritária da sociedade brasileira que se revelava toda inteira no tratamento dado às províncias que tinham sido incorporadas ao Império Brasileiro, mas que não faziam parte do Brasil no período colonial.<sup>380</sup>

---

<sup>375</sup> ADAMS, 2002, p. 80.

<sup>376</sup> Apud D’INCAO, 1994, p. 119-123.

<sup>377</sup> ADAMS, 2002, p. 80.

<sup>378</sup> ADAMS, 2002, p. 80.

<sup>379</sup> ADAMS, 2002, p. 80.

<sup>380</sup> SILVEIRA, Ítala Bezerra. **Cabanagem: uma luta Perdida**. Belém: SECULT, 1994, p. 73.

O pano de fundo da revolta é a adesão da província à independência do país em relação à Portugal. Como o Pará estava muito mais ligado à Lisboa do que ao Rio de Janeiro, as elites paraenses, em sua maioria portugueses, não aderiram de imediato à independência, optando pela submissão à metrópole portuguesa. A adesão formal ocorreu somente em agosto de 1823, quase um ano após o 7 de setembro de 1822. A adesão só ocorreu sob ameaça dos canhões da esquadra ao almirante inglês John Grenfell, a serviço do Imperador. Porém, as notícias da independência criaram fortes expectativas nas classes espoliadas. A adesão não passou de um ato formal de assinatura de documento, permanecendo a mesma situação de desigualdade e exploração. Essa frustração foi o fermento de uma série de revoltas até a deflagração e generalização dos conflitos mais decisivos. A descoberta da violência como ferramenta de transformação, leva essa população a assumir os riscos da condução de sua própria história. “Na Cabanagem, eles se posicionaram, mesmo inconscientemente, pela primeira vez politicamente como grupos social e étnico distinto contra a elite dominante com a perspectiva de viáveis mudanças”.<sup>381</sup>

Em janeiro de 1835, já no período regencial, os cabanos invadiram Belém vencendo sangrentos combates com as forças regenciais, executando o governador Bernardo de Souza Lobo e seu comandante de armas, assumindo o controle da província. Inúmeras contradições entre os revoltosos e a falta de um projeto ideológico consistente levaram os cabanos a serem destituídos do poder em pouco tempo. Com a perda da capital Belém em 1836, a revolta se alastrou por todo o interior do Pará, baixo Amazonas, região bragantina e principalmente pela região das ilhas do Marajó, o que é referido, na forma de memórias populares, como veremos, nos romances de Dalcídio Jurandir.

Dentre as principais lideranças cabanas encontramos representantes da burguesia empobrecida, insatisfeita e também desejosa de ascender ao poder político, como o fazendeiro

---

<sup>381</sup> ARENZ, 2000, p. 47.

Félix da Gama Malcher, primeiro governador cabano, Eduardo Angelim e os irmãos Antonio e Francisco Vinagre, estes também citados por Dalcídio Jurandir. Movidos também por seus interesses, essa liderança conseguiu mobilizar as insatisfações populares. Somente em 1840, as forças regenciais conseguiram sufocar definitivamente as revoltas no interior sob o comando do almirante inglês John Taylor. A extrema violência utilizada para sufocar a Cabanagem configura-se como um genocídio, no qual se estima que foi dizimado 30% da população da província.<sup>382</sup>

É importante compreender a Cabanagem como uma reação aos novos modos de produção impostos sobre a Amazônia. Para Ítala Silveira “a Cabanagem teria sido a resistência desesperada de uma sociedade semi-selvagem a um novo tipo de cultura para a qual não estava afeita”.<sup>383</sup> As memórias da Cabanagem se impõem como um trauma histórico sobre as populações ribeirinhas, cujos resquícios ainda se encontram presentes na tradição oral.

José Júlio Chiavenato enfatiza o caráter popular da revolta cabana:

A Cabanagem do Pará é o único movimento político do Brasil em que os pobres tomam o poder, de fato. É o único e isolado episódio de extrema violência social, quando os oprimidos – a ralé mais baixa, negros, tapuios, mulatos e cafuzos, além de brancos rebaixados que parecem não ter direito à branquitude, [...] assumem o poder e reinam absolutos, eliminando quase todas as formas de opressão, arrebentando com a hierarquia social, destruindo as forças militares e substituindo-as por algo que faz tremer os poderosos: o povo em armas.<sup>384</sup>

Também devemos enfatizar o claro caráter interétnico da revolta, o que fica presente nas memórias do povo amazônico sobre a Cabanagem. Darcy Ribeiro também percebe essa conotação. “A guerra dos Cabanos, que assumiu tantas vezes o caráter de um genocídio, com o objetivo de trucidar as populações caboclas, é o exemplo mais claro de enfrentamento interétnico”.<sup>385</sup> Ao final dos conflitos, as populações caboclas remanescentes retornaram à mesma condição subalterna de antes, com o aprofundamento de seu processo de exploração

---

<sup>382</sup> SOUZA, 1994, p.121.

<sup>383</sup> SILVEIRA, 1994, p.13.

<sup>384</sup> CHIAVENATO, Júlio José. **Cabanagem: o povo no poder**. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 12-14.

<sup>385</sup> RIBEIRO, 1997, p. 172.

econômica e agora também marginalizadas pelas representações construídas pela historiografia oficial, o que para Karl Arenz significa uma dupla vitória das classes dominantes. “As classe dominantes ganharam, de fato, duas vezes: derrotando a revolta popular e interpretando a história a partir de seu ponto de vista”.<sup>386</sup>

Para Cristina Adams, o papel da Cabanagem na definição da identidade cabocla não é tão claro, mas aponta aspectos que merecem ser considerados.

Durante a Cabanagem surgiram sinais de solidariedade de grupo que nunca haviam existido. Todavia não se pode dizer que a Cabanagem criou uma “classe cabocla” [...] Anderson (1985) considerou que a Cabanagem deve ser entendida como um dos passos na definição do Caboclo como membro da sociedade amazônica, mas não o único passo.<sup>387</sup>

A generalização dos conflitos durante a Cabanagem desestruturou a economia cacaueteira, gerando uma situação de caos e anarquia por toda a região. Somente nas últimas décadas do século XIX a economia voltou a se reorganizar, agora em torno de outro produto para exportação: a borracha. A vulcanização da borracha para suprir as demandas da indústria automobilística, passou a exigir grandes quantidades de látex extraída da seringueira amazônica. Do Pará, a exploração se expandiu para o baixo Amazonas até o Acre, estruturando-se através do chamado sistema de aviamento, o que significou novas transformações nas estruturas sociais, econômicas e culturais das comunidades caboclas.

A Amazônia transformou-se no maior produtor mundial, com o monopólio das grandes companhias exportadoras, ligadas as casas comerciais, que por sua vez recebiam o produto dos seringalistas, que abasteciam os seringueiros com ferramentas e produtos básicos e compravam destes a borracha em estado natural. O fluxo de capitais decorrentes dessa exploração produziu grande surto de desenvolvimento e urbanização, principalmente nas duas maiores cidades da Amazônia, Belém e Manaus. Culturalmente as cidades amazônicas passaram a absorver costumes e produtos europeus, construindo grandes monumentos,

---

<sup>386</sup> ARENZ, 2000, p. 52.

<sup>387</sup> ADAMS, 2002, p. 81.

avenidas e prédios públicos. Belém, por exemplo, recebeu um “afrancesamento”, numa explícita tentativa dos governos locais de transformá-la numa “Paris na América”.<sup>388</sup>

Porém, esse apogeu econômico teve um caráter ilusório e profundamente desigual. Para as populações caboclas o novo ciclo econômico implicou no estabelecimento de dependência dentro de uma estrutura hierarquizada de crédito. Apesar de presos ao sistema, o trabalho dos seringueiros caracterizava-se por uma relativa autonomia e sedentarismo, visto que no seringal não sofria a vigilância como nos sistemas de plantation. De qualquer forma, seu atrelamento ao sistema de produção de borracha, significou alterações significativas em seu modo tradicional de vida. “o ritmo de trabalho, a visão de mundo e as relações sócio-econômicas caboclas tiveram um impacto direto no ciclo da borracha”.<sup>389</sup>

Um dado significativo do período da borracha é a chegada à Amazônia de grandes contingentes de nordestinos para suprir a carência de mão de obra na extração do látex. As grandes secas de 1877 e 1880 no nordeste produziram uma situação da miséria e tensão social. A proposta de alívio dessas tensões foi a transferência dessas legiões de trabalhadores para a coleta de látex no interior da floresta amazônica. O contato desses nordestinos com as populações caboclas tradicionais implica, ao mesmo tempo, na desvalorização da mão de obra cabocla, e por outro lado na adaptação dos nordestinos ao modo de vida caboclo, que também pode ser considerado um processo de “caboclização”. Essa interação cultural pode ser explicada, por alguns fatores comuns, convergindo para um processo que pode ser compreendido tanto em termos de adaptação como de resistência. O seringueiro típico reúne a conhecimento e a capacidade de vivência na floresta com a persistência e a determinação de sobrevivência do nordestino.

Tanto os nordestinos quanto os caboclos adotavam uma vida semi-nômade, mudando de residência de acordo com a estação, dependendo de uma base ampla de recursos. [...] era bem possível que a maioria dos nordestinos tenha descoberto interesses e dilemas em comum com os caboclos, a despeito da mudança radical de

---

<sup>388</sup> Nome de uma luxuosa casa comercial construída em estilo francês ainda existente em Belém.

<sup>389</sup> ADAMS, 2002, p. 83.

ambiente. [...] e desenvolveram uma visão de mundo onde o caráter de resistência tenha mais importância que as diferenças étnicas e culturais.<sup>390</sup>

Nos romances de Dalcídio Jurandir estão retratados os dramas da sociedade amazônica decorrente da decadência do ciclo da borracha, nas primeiras décadas do século XX. O pano de fundo das tramas são as contradições culturais de uma burguesia empobrecida, que repudiava a condição cabocla, mas ao mesmo tempo não tinha mais recursos nem poder político para manter a imitação tropical da cultura européia.

O caráter desigual desse desenvolvimento histórico bem como as elaborações historiográficas oficiais sobre as populações amazônicas, construíram igualmente o processo de invisibilização sócio-econômico-cultural dessas populações caboclas. Como invisibilidade, entendemos a não consideração dessas populações quanto à sua alteridade, quer pelos interesses econômicos mercantis envolvidos desde os primeiros anos de contato com os exploradores europeus, quer na construção de uma identidade que teve como objetivo histórico a desmobilização dessas populações ante os interesses externos. Esse processo, que se inicia desde a colonização, se torna muito mais efetivo com a implantação dos sistemas produtivos e culturais ligados à modernidade, inclui desde os povos indígenas originais até as populações que vão se formando nos séculos posteriores, como caboclos e camponeses atuais.

Um aspecto dessa invisibilidade pouco considerado é a dimensão da ideologia racial brasileira, o que tem sido abordado por alguns autores, especialmente amazônicos, como Heraldo Maués, Aldrin Figueiredo e outros. Nesta perspectiva:

Poucos (Figueiredo, 1999, Lima 1992, Motta Maués, 1989) consideram a questão da identidade étnica e cultural cabocla dentro de um contexto mais amplo, mostrando como sua invisibilidade pode, em parte, ser explicada pelo debate sobre miscigenação que preocupava os intelectuais brasileiros no fim do século XIX e início do séc. XX. O fato de não habitem o sudeste brasileiro, onde as políticas de imigração poderiam ter algum sucesso do “branqueamento” da população mestiça, colocava os caboclos fora do processo de purificação racial.<sup>391</sup>

---

<sup>390</sup> ADAMS, 2002, p. 83.

<sup>391</sup> ADAMS, 2002, p. 75.

Também podemos entender a invisibilidade pela ignorância sobre os modos de vida e produção das sociedades caboclas, normalmente concebidas como simples e homogêneas, sendo assim colocadas numa posição marginal dentro da visão de desenvolvimento econômico tecnocrata do capital. Com a percepção dos enormes depositários minerais, hídricos e ecológicos, a região foi legada ao lugar de grande almoxarifado do mundo capitalista, e o modo de vida de seus habitantes passou a ser considerado como empecilho ao desenvolvimento, sendo forçados a escolher entre o adaptar-se ou desaparecer.

Esta discussão está inserida no interior da luta simbólica pela determinação do que é cientificamente verdadeiro, questão analisada por Pierre Bourdieu. O campo da formulação histórico-científica é também um campo de luta política, no qual as representações desempenham papel de referencial. Ao identificar o estado de disputa pela autoridade científica entre as disciplinas, Bourdieu vai mais além, desmistificando a pretensa isenção que geralmente a ciência pretende assumir. A pretensão pela verdade científica está freqüentemente subordinada a interesses que buscam o reconhecimento e a legitimação de sua maneira particular de definir a realidade. O discurso científico tem forte efeito simbólico de consagrar um estado de divisão, no qual a “objetividade” é usada como arma na inculcação da identidade, portanto, essa luta pelo poder da divisão e da classificação que ocorre no âmbito social tem relação íntima com as que se situam no campo científico. “Os veredictos mais ‘neutros’ da ciência contribuem para modificar o objeto da ciência”.<sup>392</sup>

Cabe aqui ressaltarmos o papel da ciência como discurso de legitimação sobre uma determinada visão sobre caboclo amazônico que se tornou hegemônica nos meios intelectuais brasileiros até a década de 1970. Trata-se do determinismo ecológico como definidor principal da identidade do caboclo amazônico ribeirinho.

---

<sup>392</sup> BOURDIEU, 1989, p.120.

Segundo Walter Neves, o processo histórico/etnográfico de ocupação da Amazônia propicia um dos mais ricos debates sobre adaptação humana já travados na antropologia.<sup>393</sup> A partir desse interesse desenvolveu-se, especialmente nos Estados Unidos, a partir da década de 1950, uma série de modelos interpretativos que se tornaram base na formulação das abordagens ecológicas na antropologia. Estas abordagens propõem basicamente que “o ecossistema desempenha um papel preponderante nas atividades diárias das populações humanas e interage, até certo ponto, com todos os componentes do sistema cultural”.<sup>394</sup> Isso significa uma proposta de compreensão do lugar que o meio ambiente ocupa na organização das sociedades amazônicas e até que ponto determina sua identidade cultural.

Mas foi o antropólogo norte americano Julian Steward quem propriamente inaugurou a tese do determinismo ecológico como explicação para a simplicidade e a não estratificação dos povos e sociedades das terras baixas da Amazônia. Segundo Steward, o ambiente físico colocava limites à dispersão e ao assentamento humano, influenciando fortemente os padrões de comportamento social. Ou seja, a pretensa simplicidade das sociedades amazônicas se deve exclusivamente às limitações do meio ambiente. A pobreza dos recursos ambientais na Amazônia limitou o desenvolvimento das sociedades indígenas, impedindo assim, a concentração e o crescimento populacional e a intensificação econômica, fatores esses considerados pré-requisitos para o desenvolvimento da complexidade cultural. Essas limitações não permitiram assim a produção de excedentes para comércio nem para sustentar uma estratificação, determinando os padrões de comportamento social, contrastando, por exemplo, com a complexidade das sociedades andinas.

As sociedades andinas eram altamente complexas e ricas, vivendo da agricultura irrigada. Em contraposição, as sociedades indígenas das terras baixas (bacia Amazônica) eram bem mais simples, sem estratificação social, menos adensadas e mais dispersas. As evidências indicavam que os habitantes da floresta tropical não conseguiram produzir excedentes suficientes para sustentar mais do que uma sociedade sem estratificação social. Para Steward, as culturas nativas da bacia amazônica teriam tido uma origem local, e seu modelo inaugura a idéia do

---

<sup>393</sup> ADAMS, 2002, p. 48.

<sup>394</sup> ADAMS, 2002, p. 48.



desenvolvimento indígena na Amazônia como uma trajetória simples, devido às limitações do meio ambiente tropical.<sup>395</sup>

A teoria do determinismo ecológico tem sido a referência teórica prevalecente na maioria dos estudos sobre a adaptação das populações das várzeas amazônicas, “dominado as abordagens teóricas da antropologia amazônica e influenciando o rumo da pesquisa e interpretação de dados”.<sup>396</sup>

Essa dominância tem influenciado a maioria dos pesquisadores, impedindo que se perceba muitas contradições entre a teoria e os estudos sistemáticos dos cronistas do século XVI. Estudos mais recentes e as novas descobertas arqueológicas ocorridas a partir da década de 1950, indicam a existência de populações numericamente densas, uma maior diversidade entre a várzea e a terra firme, classes sociais diferenciadas e relativo grau de fixação, assentadas sobre áreas extensas, produzindo excedentes que propiciavam um significativo comércio inter-tribal de produtos primários e manufaturados.

Para Anna Roosevelt “a teoria está virtualmente errada em vários aspectos importantes, e apesar disso, as implicações desses erros não foram ainda levadas em consideração adequadamente por muitos pesquisadores”.<sup>397</sup> Diante dessas evidências, Steward se viu obrigado a rever suas premissas, indicando que essas populações com maior desenvolvimento cultural teriam migrado para as terras baixas da Amazônia a partir das terras altas andinas ou mesmo da meso-América, após o que teriam passado por um processo de declínio cultural.

Porém, o determinismo ecológico continua dominando as abordagens sobre a ocupação humana da Amazônia, encorajando interpretações erradas sobre a cultura e o desenvolvimento econômico da região, cujo estágio primitivo se preservaria até hoje. A

---

<sup>395</sup> ADAMS, 2002, p. 49.

<sup>396</sup> ROOSEVELT, Anna C. Determinismo Ecológico na Interpretação do Desenvolvimento Social da Amazônia. In: NEVES, Walter.(Org.). **Origens, Adaptações e Diversidade Biológica do Homem Nativo da Amazônia**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. 1991, p. 104.

<sup>397</sup> ROOSEVELT, 1991, p. 104.

concepção dominante ainda afirma que o social é o invasor onde o natural predomina, e que o desenvolvimentos desses grupos foi limitado por fatores naturais e não por fatores históricos.

O meio ambiente amazônico não pode suportar a produção de recursos alimentares em larga escala [...] a evolução social indígena das Terras Baixas foi obstada de alcançar níveis mais altos de complexidade e integração, [...] a ‘civilização’ foi trazida para a região a partir de ambientes mais favoráveis.<sup>398</sup>

Dessa forma, a ciência avalia a perspectiva que melhor convém a interesses, como bem assinalou Bourdieu; “Dá-se, igualmente, demasiada importância aos fenômenos físicos, como se o Estado não interviesse, como se os movimentos de capitais ou as decisões dos grupos não produzissem efeitos”.<sup>399</sup>

### **c. A questão da identidade do caboclo ribeirinho amazônico**

Para Cristina Adams, as sociedades históricas tradicionais da Amazônia são problemáticas dentro da conceituação antropológica<sup>400</sup>. Da mesma forma o problema dos processos de formação identitária passa constantemente por revisões e reformulação, sendo considerado por muitos, como uma questão ainda hoje não resolvida.

O caboclo é retratado, quando o é, como o “outro” incompleto ou patológico, que não serve como objeto antropológico porque a própria existência da sociedade cabocla subverte a distinção formal entre “o outro” e o observador. Os caboclos representam “outros falsificados”, tanto porque são resultado da conquista européia e não “sociedades locais”, quanto porque sua existência é o testemunho da influência nociva da “civilização”.<sup>401</sup>

O termo é usado comumente pelas populações urbanas para designar as populações rurais extrativistas e semi-analfabetas, ou seja, é a designação para o outro socialmente inferior. Já foi usado como designação das populações ribeirinhas numa conotação de atraso, indolência, simplicidade e ignorância, refletindo a ideologia racial brasileira.

O termo é aplicado pelas elites urbanas para referir-se ao agricultor e extrativista analfabeto ou semi-analfabeto das zonas rurais [...] Seu caráter historicamente

<sup>398</sup> ROOSEVELT, 1991, p. 103.

<sup>399</sup> BOURDIEU, 1989, p. 108.

<sup>400</sup> ADAMS, 2002, p. 74.

<sup>401</sup> ADAMS, 2002, p. 75.

pejorativo faz com que o termo seja utilizado para designar o outro socialmente inferior, jamais a si mesmo.<sup>402</sup>

Uma sugestiva pista da investigação nos parece ser uma releitura crítica da história cultural da Amazônia, com relevo para as tensões entre os elementos míticos típicos das populações de várzea, ainda presentes mesmo nas populações urbanas atuais, e as assimilações dos novos elementos culturais que se impõem com o advento da modernidade na região. Essa releitura crítica implicaria levar em conta que as construções historiográficas são empreendidas levando em conta situações e interesses do presente, no caso da Amazônia, normalmente a partir de perspectivas externas.

Há representações culturais amazônicas que podem ser consideradas tipicamente ribeirinhas, e que representam modos de relações com o cosmo, com o meio e também como elementos dessa resistência.

As lendas a respeito do bôto-cor-de-rosa, por exemplo, expressam uma forma de estabelecer limites e resistir ao controle externo (Slater 1994 *apud* Harris 1999). A constante preocupação com o presente e o desinteresse pelo futuro ou pelo passado, emergem da relação particular que os caboclos estabelecem entre si e com o ambiente mutável. De fato, o valor dado ao modo de vida caboclo, pelos próprios caboclos, a despeito do preconceito externo, é uma maneira de afirmar seu compromisso com a várzea, dando-lhes liberdade para serem indiferentes às mudanças e à dominação formal pelas elites.<sup>403</sup>

Outra importante linha de compreensão da identidade cabocla é fornecida pela sua relação com o ambiente em constante mutação pela alternância dos ciclos climáticos. Para alguns teóricos, isso significa a existência de uma amnésia histórica, ou a impossibilidade da memória coletiva constituir um referencial para a construção da identidade cabocla.

As mudanças ambientais provocadas pela força das águas “levam não somente as árvores, casas e roças, mas também o futuro e o passado de muitas famílias”. Esses fatores se refletem na memória coletiva dos caboclos centrada na relação do homem com a natureza, nas constantes mudanças de uma região para outra, nos rios, nas cheias, nas terras caídas e no isolamento das comunidades. “É uma narrativa que fala de recomeços a cada cheia do rio, de replantar a roça, desmanchar a casa e refazer em outro local, mais alto, perto do rio que vai aos poucos alternando seu curso a cada cheia, de lugares e pessoas que desapareceram sem deixar nenhum registro de sua existência”.<sup>404</sup>

---

<sup>402</sup> ADAMS, 2002, p. 87.

<sup>403</sup> ADAMS, 2002, p. 89.

<sup>404</sup> ADAMS, 2002, p. 89.

Como já foi sugerido, é no trabalho de resgate histórico das tradições populares, festas, lendas, mitos e expressões místicas da religiosidade popular que poderemos vislumbrar articulações da memória, que ao longo do tempo passaram por seguidos processos de atualização e ressignificação, como forma de dar coerência e sentido ao passado, superando assim a possível amnésia histórico/cultural e conseqüentemente a não identidade. São esses elementos, presentes e de grande valor na prosa dalcidiana, que constituem o ethos cultural caboclo, marajoara e amazônico.

Apesar de todo debate sobre essa questão identitária cabocla, as linhas teóricas ainda são hegemonicamente norte-americanas, e as compreensões ainda são condicionadas por essa perspectiva. Dessa forma há a necessidade de se considerar as produções acadêmicas, bem como não acadêmicas de autores oriundos da própria região, e que buscam a compreensão da identidade cabocla considerando sua própria vivência, com nos chama a atenção Cristina Adams.

Porém, poucos estão atentos à produção intelectual local representada por nomes como José Veríssimo e Dalcídio Jurandir, entre outros, que muito influenciou essa suposta geração espontânea da academia profissional (Figueiredo 1998 e 1999). Esses primeiros forjadores do imaginário regional, e declarados propositores da identidade moderna amazônica como o próprio objeto de suas reflexões, foram invisibilizados por outras formas de imperialismo.<sup>405</sup>

#### **d. A questão identitária em Dalcídio Jurandir**

A questão identitária aflora de forma recorrente nos romances de Dalcídio Jurandir, assumindo feições de drama íntimo fustigando a existência de vários personagens, inclusive do próprio menino Alfredo, alter-ego do autor. O sofrimento íntimo é descrito como dor profunda por uma condição da qual não há como fugir. A angústia da condição é simbolizada pelas feridas que o menino carrega em seu corpo.

---

<sup>405</sup> ADAMS, 2002, p. 91.

“Voltar para casa era voltar às feridas [...] sentia que aquelas feridas nunca lhe deixariam de doer naquele jeito muito seu de partir daqueles campos, de parecer menino diferente do que era.” (*Chove*, p. 118). Essa dor íntima do menino está entrelaçada ao drama étnico identitário envolvendo a diferença de cor entre seu pai, Major Alberto e sua mãe D. Amélia.

Quanto ao branco e ao preto, Alfredo achava esquisito que seu pai fosse branco e sua mãe preta. Envergonhava-se por ter de achar esquisito. Mas podia a vila caçoar deles dois se saíssem juntos. Causava-lhe vergonha, vexames, não sabia que mistura de sentimentos e faz de conta. Por que sua mãe não nascera mais clara? E logo sentia remorso de ter feito a si mesmo tal pergunta. Eram pretas as mãos que sararam as feridas, pretos os seios, e aquele sinal pretinho que sua mãe tinha no pescoço lhe davam vagaroso desejo de o acariciar [...] Ficar assim como se pela primeira vez, de repente, compreendesse que tinha mãe, a primeira e real sensação de que era filho, de que brotara, de súbito, daquela carne escura. (*Chove*, p. 121-122)

Esse questionamento íntimo do menino é alimentado pela personalidade pseudo erudita do pai. Major Alberto tem dotes intelectuais que faz questão de demonstrar, colecionando catálogos que lhe trazem imagens do mundo desenvolvido, para onde transfere suas aspirações terrenas. Major Alberto alimentava dia e noite sonhos e ilusões com a cultura “superior” européia, à qual se ligava pelo folhear dos catálogos.

De vez em quando uma viagem à Europa, para descobrir novidades, não ficaria preso aos catálogos, o mundo em pessoa seria um catálogo vivo que saberia folhear, sem pressa nem ostentações.  
Já na saleta sorria para o pequeno retrato de Augusto Comte na estante. Tinha a cara dum velho abade, observou como se falasse dum colega.” (*Três Casas*, p. 16)

A Europa, especialmente a Holanda, era a referência/fuga para fora da realidade miserável de Cachoeira do Ararií. Essas aspirações estão presentes nos diálogos íntimos do menino: “Indagava por que os campos de Cachoeira não eram campos cheios de flores, como aqueles campos de uma fotografia de revista que seu pai guardava. Ouvira Major Alberto dizer à D. Amélia: campos da Holanda. Chama-se a isso prados.” (*Chove*, p. 117)

O contraste entre o pai e a mãe vai muito além da cor da pele e é reforçado pela narrativa. As origens de ambos os diferencia radicalmente: o pai nascera em Belém, filho de um alferes do exército nacional que lutara na guerra do Paraguai e que lembrava, saudoso,

as memórias do império, enquanto a mãe era uma negra de origem miserável nas barrancas das ilhas.

Gostava de falar no Imperador, na Princesa Izabel, no Conde D'Eu... (*Chove*, p. 168).

D. Amélia era uma pretinha de Muaná, neta de escrava, dançadeira de coco, de isguetes nas Ilhas, cortando seringa, andando pelo Bagre, perna tuíra, apanhando açai, atirada ao trabalho como um homem. Via a mãe morrer de uma recaída de papeira, sem recursos, a palhoça caindo, a prostituição, o pai golado dizendo besteira na hora do enterro... (*Chove*, 179-180).

Major Alberto representa o universo culto, racional cartesiano, enquanto Amélia é expressão da cosmovisão mágica/fantasiada ligada aos mistérios mais profundos da floresta e das águas. Isso se reflete nas atitudes em relação à situação de miséria que atinge a quase todos. Major Alberto é dirigido pela racionalidade mercantil, previdente e poupadora, enquanto D. Amélia é expressão da dádiva, para quem doar-se ao próximo necessitado é mais importante do que poupar para o dia de amanhã. Essas diferenças são relatadas como fonte de constantes conflitos e reclamações por parte do Major.

Esse drama identitário íntimo percorrerá os três primeiros romances e somente se resolverá em *Três Casas e um Rio*, quando é narrado o episódio em que D. Amélia, surpreendentemente assume a cantoria da festa de boi, para espanto de todos.

E aí então, aproveitando o intervalo da comédia em que o dono da casa na cozinha, dava cachaça e café aos brincantes, d. Amélia subitamente apanhou o maracá de um índio, arrancou dos ombros de uma cabocla um pano azul, enfaixou a cintura e surgiu no meio do salão, cantando e dançando, em passo lento. [...] D. Amélia dançava e cantava e com um gesto fez a orquestra parar. Pediu ao violinista que a acompanhasse e se pôs a cantar baixo entre o silêncio geral. (*Três Casas*, p. 131).

Logo emendou uma história meio cantada e falada, aprendida nas ilhas quando, ainda donzela, em companhia do irmão cortava seringa e engravidou misteriosamente. [...] Era a queixa de um rio à cobra, sua mãe, que o abandonava. O rio se lamentava soturnamente no meio do mato. Cobra grande não me abandone. A terra crescia na água. O rio secava. Os estirões, largos outrora, se estreitavam, se estreitavam e as margens se fundiram balançando na rede dos cipoais. (*Três Casas*, p. 133).

Os assistentes como que compreendiam a queixa, sentiam esse lamento fundo e viam a cobra grande caminhando como cedro do Amazonas, de bubuía, embandeirada de aves, a sua tripulação de bichos, com toda a vida do rio no seu bojo. (*Três Casas*, p. 134).

Alfredo envergonha-se a princípio, mas logo percebe a beleza e o significado daquela ousadia. “Não podia agora deixar de fitar a mãe, no meio do salão, serena, cantando como se

fosse para ele, para que adormecesse na rede a um canto da saleta no chalé”. (*Chove*, p. 132). A negra mulher sua mãe assume integralmente a cultura cabocla amazônica, incrustada profundamente em sua alma. Ao cantar, D. Amélia se expõe ante todos, numa afirmação de auto-aceitação e auto-valorização humana e cultural. No cântico de D. Amélia está presente, em toda sua exuberância, a culturalidade das águas amazônicas, com seus mitos e lendas, e o poder das águas de entrelaçar-se ao destino dos seres humanos. “*Pras águas grandes. Pras águas grandes*”. (*Chove*, p. 134)

No Marajó, a discriminação e a invisibilização cultural se baseiam na presença explícita da ideologia racial. Numa sociedade pós-escravista, negros, índios e caboclos são igualmente considerados como inferiores, sendo legados necessariamente a condições subalternas. Em *Marajó*, os conselhos do Coronel Coutinho ao filho Missunga demonstram o desprezo explícito para com os caboclos por serem descendentes de índios.

- Você não sabe que uma cabocla besta dessa pode lhe fazer mal?

- Mal?

- Não sabe o que é mato, não sabe o que é uma cabocla quando pega rapaz...assim...Você lá conhece o que é ruindade de índio. De índio! Afinal você deve partir, meu filho. (*Marajó*, p. 66)

Ao se referir ao povo do Marajó, o Coronel nomeia indistintamente os caboclos como índios, atribuindo-lhes características perigosas. O menosprezo étnico se confirma como visão inerente da natureza inferior indígena: “E você deve saber que índio não tem instinto gregário ainda, vaqueiro é ainda índio, caboclo disfarçado em semicivilizado, analfabeto, manhoso e pronto para cravar a garra”. (*Marajó*, p. 206).

Em *Três Casas e um Rio*, Edmundo Menezes, educado na Inglaterra, e recém chegado para assumir o decadente império fundiário de Marinatambalo, projeta a utilização da mão de obra cabocla dentro das concepções raciológicas em voga na Europa, segundo a tradição inglesa imposta na colonização da Ásia e da África. “Acreditava na inferioridade das raças de cor, sobretudo dos mestiços, admitindo certos métodos de intimidação e de castigo no trabalho das fazendas” (*Três Casas*, p. 248).

A discriminação étnico/racial não se restringe aos poderosos. Mesmo os pobres discriminam-se entre si em função da cor da pele, como a Velha Filismina: “Aquele boca é de cobra, a boca daquela preta. Ela sempre teve raiva porque não pariu uma filha como Ormindá. Queria uma filha menos escurinha”. (*Marajó*, p. 77)

Nos romances são também recorrentes as referências ao maior movimento de revolta popular que já ocorreu na Amazônia: a Cabanagem. Na memória coletiva popular, a revolta tem forte conotação de embate étnico-racial. A primeira referência à Cabanagem é feita pelo Major Alberto em *Chove nos Campos de Cachoeira*. “Contava façanhas da Cabanagem. Seu avô fora morto pelos cabanos no engenho do Curral Panema”. (*Chove*, p. 168). Em *Marajó* segue a mesma referência ao avô português. “Meu avô era português da gema [...] Meu avô veio com a tradição do Rei e da Corte. Meu avô domou os índios. Índios não prestavam? Corrija-se! Lutou contra os cabanos, essa página negra da história paraense...” (*Marajó*, p. 137)

No imaginário dos poderosos fazendeiros, a Cabanagem é uma ameaça sempre presente pelo seu conteúdo étnico/racial. Qualquer desobediência ou resistência ao processo de confisco de terras é atribuída à índole revoltosa do povo. Nas palavras do Coronel Coutinho: “– Ah! Os horrores da Cabanagem! É o que tentaram fazer agora no Arananduba, com o Zé Júlio, meu colega de partido, a quem o partido deve o jornal, deve tudo. Cabanagem está no sangue dessa gente”. (*Marajó*, p. 116)

A memória da Cabanagem também se expressa no imaginário religioso popular do povo do Marajó. Há um claro entrelaçamento de versões sobre um incidente envolvendo a destruição da imagem de São Francisco do Malato. A acusação sobre os cabanos como autores do sacrilégio é também compreendida como uma farsa dos “brancos” para incriminar os revoltosos.

...o santo de fama. Santo do tempo da Cabanagem. Os cabanos entraram no Malato e picaram o corpo da imagem [...] Não se sabe quantos homens eram e quiseram arrastar o santo para a praia. Mas não podiam com a imagem. Os pés se enterraram



na praia, os ombros vergaram, as mãos sangraram. Não puderam com a força de S. Francisco. E assim ficou na sua capela. [...] o Calafate, negava que fossem os cabanos. Os brancos fizeram aquilo e botaram a culpa em cima dos caboclos. S. Francisco, de maneira alguma, podia estar ao lado dos brancos. Seu lugar de santo era ao lado do povo, ao lado dos cabanos. Os brancos eram como os frades do Ararí que amarravam os escravos de seus engenhos e fazendas no tronco espinhento do tucumazeiro e caçavam índio como se caça onça. (*Marajó*, p. 283)

Em *Três Casas e um Rio*, a Cabanagem é novamente referida para descrever a índole contestadora e revolucionária de uma mulher, D. Violante. (ver Cap.IV. 3). Essas recorrentes referências apontam para uma índole de desconfiança ao estranho e ao mesmo tempo de resistência subterrânea, como características profundas da índole identitária cabocla. Diante da opressão, a memória da cabanagem trazia à tona a possibilidade de novas reações caboclas para transformação da realidade injusta. “Calafate ria, ah! Era preciso, como dizia nhá Felismina, uma nova Cabanagem, uma grande Cabanagem, no mundo”. (*Marajó*, p. 284)

#### **e. Uma Teologia identitária cabocla**

A presença colonizadora portuguesa na Amazônia a partir do século XVII, posteriormente a chegada de negros, nordestinos e mais recentemente de populações vindas do centro sul do país, estabelecem uma interessante mistura interétnica e intercultural. Uma Teologia Libertadora/Ecológica, tendo como referência o espaço amazônico deve ter um forte aceno antropológico no sentido de responder essa questão que é central: a pergunta pelo ser humano amazônico, o amazônida e sua identidade, e como isso se reflete na sua visão de si mesmo, na auto estima e na sua posição frente ao mundo que o cerca.

Como vimos, desde a colonização e, posteriormente, com o avanço do projeto modernizante sobre a Amazônia, as populações originais sofreram pressões desestruturadoras sobre seu modo tradicional de ser e de perceber a natureza e seu meio ambiente. A ocupação da Amazônia, primeiramente por ibéricos e mais recentemente por populações migrantes do centro sul do país, significou uma violenta erosão de seu estilo de vida tradicional e de seu

ethos cultural, o que pode ser compreendido como um processo de “descabocliização”. Nesse processo, a cultura ocidental cristã, incluindo aqui sua racionalidade e religiosidade, impôs-se de forma inexorável como marca da conquista, com pretensões de cultura superior, demonizando os padrões culturais herdados das originais populações indígenas. A presença catequética a partir do século XVII, através dos aldeamentos, representou uma homogeneização cultural e linguística, num avassalador desenraizamento cultural.

Paes Loureiro (2001) analisa esse choque cultural a partir do prisma do conflito de signos e imposição simbólica, identificando a catequese e a pedagogia dos padres da igreja quando encarnaram a doutrina cristã na cultura indígena; o Ciclo da Borracha, que reforçou o sentimento de inferioridade face à cultura ‘de fora’, principalmente nas grandes capitais como Belém e Manaus; e o aparecimento dos meios de comunicação de massa (Televisão e Rádio) na região da Amazônia.<sup>406</sup>

Nesse processo, construiu-se uma imagem negativa tanto em relação ao ser indígena quanto em relação ao seu descendente imediato, o caboclo, principalmente os de origem ribeirinha. Essa construção identitária do outro associou ao caboclo, valores negativos em relação à cultura ocidental, como a indolência e a preguiça. Outros “defeitos” culturais também são incorporados à cultura cabocla como a imprevidência e a inadaptação natural ao trabalho sistemático produtivo.

Devido às imposições culturais que a região amazônica sofrera no decorrer da sua história, principalmente, com a chegada do europeu, com o Ciclo da Borracha e, posteriormente, com a expansão da Televisão e de outros meios de comunicação de massa, o padrão europeu se torna o único belo e superior à cultura regional, esse aspecto suscita um fenômeno que Paes Loureiro (1992) chamou de “rejeição da condição cabocla”.<sup>407</sup>

O não reconhecimento da alteridade humana cabocla gerou um acentuado déficit de auto-reconhecimento e de auto-estima, ao mesmo tempo em que reforça o preconceito étnico racial em relação aos caboclos/índios. A transição ainda incompleta para a modernidade gerou uma grave e não resolvida crise identitária, paralela a uma concepção incompleta de progresso e civilização, expressas num fascínio pelos modelos culturais impostos a partir de fora.

<sup>406</sup> RODRIGUES, Anderson. Chove nos Campos de Cachoeira, de Dalcídio Jurandir e o Ciclo da Borracha. **Asas da Palavra**, n. 17. Belém: UNAMA, p. 49-55, 2004, à p. 50

<sup>407</sup> RODRIGUES, 2004, p. 52.

Percebe-se uma auto-valorização somente à medida que incorpora valores alienígenas, sentindo-se assim, “civilizado”.

Dessa forma os ideais identitários passaram a situar-se fora do âmbito regional, em Lisboa dos séculos XVII ao XIX, na França durante o apogeu do Ciclo da Borracha, e finalmente no eixo Rio-São Paulo via principalmente as grandes redes de televisão. Modelos de beleza estética, culturais e de consumo são os mesmos que se impõem sobre o restante do país, impostos via programação da mídia massificada. Apesar de toda a imposição cultural, a Amazônia ainda guarda resquícios de resistência cultural, principalmente nas comunidades ribeirinhas. Porém, observa-se nitidamente um seríssimo conflito entre essas formas de resistência e os valores impostos diariamente via meios de comunicação. Podemos afirmar que o amazônida vive uma séria e não resolvida crise de identidade.

E a imposição desses conceitos alienígenas sobre a Amazônia e sobre seu povo tem gerado distorções muito graves. (...) o amazônida vive uma seríssima crise de identidade. Seus valores, seus sonhos, via rede Globo, se tornaram os mesmos dos paulistanos da avenida paulista. Mas sua pele e sua alma ainda pertencem à floresta. Ele se recusa a ser o que é, mas não consegue ser diferente, e acaba absorvendo o que existe de pior da chamada civilização. O caboclo tornou-se poluidor de seu elemento fundante, a água. Não quer mais ser índio, mas sua alma, sua cor de pele e suas feições o desmentem a cada olhada no espelho.<sup>408</sup>

Uma teologia libertadora identitária amazônica deve partir da ética comprometida com a vida plena, como um direito de todos os seres humanos. Isso implica numa opção teológica libertadora ante as condições históricas de submissão identitária das populações amazônicas. Dessa forma, nossa reflexão trabalha com o pressuposto da pluralidade como dados altamente positivos da Criação. Essa referência teológica, que encontra na diversidade da criação sua força principal, é condição essencial para a auto-reconhecimento, auto-estima, auto-valorização étnico-cultural. Essas são condições necessárias para a discussão da própria inserção da cultura amazônica no conjunto da sociedade nacional e global.

---

<sup>408</sup> TELES, Antonio Carlos. et al, (Orgs.) A Amazônia é Nossa? In: **Ecumenismo e Graça, onde Nada é de Graça.** - 8º Curso de Pastoral Popular, São Leopoldo: CECA, p. 38- 44, 2008, à p. 43.

A hibridização é uma forte tendência cultural da atualidade, incluindo mentalidades, valores e expressões simbólicas e artísticas. O inexorável processo de globalização, no qual as diferentes culturas são colocadas em contato cada vez mais freqüentes com outras culturas, envolve necessariamente a experiência da hibridização, entendida como resultado das interações e trocas culturais. A dinâmica cultural que se impõe implica em constantes ressignificações e novas sínteses culturais. Dessa forma, deve ser sempre levado em conta o preço que implica o processo de hibridização, como as perdas de tradições locais e de raízes regionais, provocando resistências nacionalistas e étnicas. Neste contexto devemos atentar para a crescente impossibilidade das visões imperialistas calcadas nos essencialismos e nos fundamentalismos.

Isso nos coloca diante de novas percepções religiosas, também marcadas pela hibridização. Há uma interação entre milenares concepções da divindade e as novas percepções, principalmente ante um mundo em franca crise ecológica. As multipercepções de Deus correspondem às múltiplas possibilidades da existência humana. É necessário que a percepção das multiformas divinas faça perceber as multiformas humanas e culturais.

O novo mundo configurado por múltiplas e intensas relações exige sensibilidade para percepção do outro/diferente, com respeito aos diferentes modos de vida e às diferentes culturalidades. Novas sínteses culturais e a emergência de novas formas culturais apontam para a criação e emergência de uma nova ordem cultural em escala mundial, marcada pela diversidade. Nessa nova realidade cultural impõe-se o reconhecimento e o respeito à alteridade do diferente. Torna-se assim uma impossibilidade a homogeneização como fruto da imposição cultural dos grandes impérios. A consciência planetária indica o caminho ecumênico da unidade dos diferentes, ou a unidade humana em meio à enorme diversidade étnica, cultural e religiosa.

Recorremos aos exemplos bíblicos para sugerir um percurso paradigmático: da confusão maldita de Babel para a bênção do entendimento no Pentecostes. Sobre a arrogância prepotente do desejo de conquista do outro, impõe-se caminhar em direção ao outro/diferente. Pela ação de Deus a diversidade se deixa marcar pela compreensão e aceitação da linguagem do outro, como companheiro e parte de diversidade da criação e do projeto de Deus.

O avanço inexorável da consciência de crise ecológica ambiental torna imprescindível a contribuição de visões de mundo que se identifiquem com a comunhão inerente entre ser humano e natureza. Perceber-se como parte do todo e a natureza como parte de si mesmo possibilita ao ser humano um convívio harmonioso e não predatório em relação ao seu meio. Da mesma forma, a secular sabedoria cabocla presente na utilização de ervas, nos ingredientes místicos, nos benzimentos e nos rituais de pajelança, são contribuições a serem assimiladas pela pesquisa científica moderna, tendo em vista um conceito de saúde que alcance o ser humano de forma integral.

Neste sentido, a **visão amazônica do mundo** (Paes Loureiro) é, por certo, uma contribuição das mais significativas para a construção de uma outra forma de se perceber a realidade. A culturalidade amazônica, a exemplo de tantas outras culturas secundarizadas, é chamada a contribuir numa nova cultura global solidária, a ouvir as multivozes historicamente caladas. Trata-se de uma chamada à contemplar a beleza da diversidade, marcada pela pluralidade de compreensões da realidade. A redescoberta desses valores pelos próprios amazônidas, seguida de revalorização e reapego ao seus valores tradicionais, significa uma caminho de auto valorização étnico cultural. Por certo esta redescoberta, ao mesmo tempo em que implica num olhar crítico sobre as imposições culturais, permite reconhecer a contribuição vital da culturalidade amazônica cabocla para o futuro do planeta e para outro mundo possível e que este outro mundo possível será necessariamente multiétnico, multicultural e multireligioso.

### 3. ECOFEMINISMO AMAZÔNICO: A RESISTÊNCIA DO FEMININO

O lugar que Dalcídio Jurandir concede às mulheres em seus romances revela sua profunda sensibilidade ao feminino. Ao descrever de maneira crua a condição das mulheres do Marajó, o escritor assume uma visão solidária. Portanto, além de crítica social é um mergulho na alma feminina, nos anseios e carências, nas frustrações e inconformismo. Suas personagens femininas recusam-se à submissão ao patriarcalismo hegemônico do Marajó e encontram caminhos de resistência. A sensualidade cabocla em seus entrelaçamentos com os mistérios da natureza colocam-nas numa esfera que foge ao controle total dos senhores da terra. Pelos caminhos da subjetividade mística encontram seu protagonismo e suas alternativas de superação e sobrevivência.

Já anotamos que o androcentrismo está no cerne da atual crise ecológica que a humanidade enfrenta. A reflexão sobre a resistência do feminino encontra sua pertinência no fato de que ainda é um traço cultural a ser superado. Dessa forma, a superação do patricarcalismo androcêntrico se coloca com um desafio teológico, reflexão cujos elementos têm sido elaborados pelo ecofeminismo. Assim, a percepção dalcidiana do feminino traz elementos valiosos na elaboração de uma teologia ecofeminista, a partir do espaço e da culturalidade amazônica.

Essa reflexão se insere no propósito de revisibilização da culturalidade amazônica marajoara. A relação entre o feminino e a natureza amazônica, encontra sustentação nos novos olhares teológicos lançados por Leonardo Boff, que percebe no feminino as atitudes necessárias para uma nova relação com o universo. “A inteireza da experiência feminina nos aponta para a atitude que deve ser coletivamente construída e desenvolvida, se quisermos viver uma era ecológica, em harmonia e em relação amorosa com todo o universo”.<sup>409</sup>

---

<sup>409</sup> BOFF, 1996, p. 53.

Também os olhares das teólogas ecofeministas, como Tea Frigério, Rosemary Ruether, entre outras, buscam essa ressensibilização ante o universo. A ética do cuidado com o todo da criação se relaciona com a capacidade do convívio harmonioso com a natureza, presente nas culturas caboclas originais e nas mulheres do Marajó de Dalcídio Jurandir.

#### **a. A resistência do feminino**

Dalcídio Jurandir empreende uma vigorosa descrição das relações sociais no Marajó a partir da condição das mulheres. A cultura patriarcal, com claros resquícios da mentalidade escravista, vê a mulher como ser inferior destinada ao serviço do macho e seus desejos por um lado, e por outro aos haveres domésticos privados. Essa mentalidade em relação à mulher é naturalizada, tornando-se comum tanto aos poderosos donos da terra como entre aqueles por eles explorados. Dessa forma há claramente uma dupla sujeição, tanto no âmbito social quanto no âmbito privado familiar.

...explorada primeiro numa dimensão ampla, social, pelos senhores donos de tudo, do homem, da terra e da riqueza da terra, e, numa dimensão menor, familiar, em recinto interior, onde é subjugada pelo próprio explorado, geralmente o inulto das brenhas amazônicas, que põe e dispõe da fêmea...<sup>410</sup>

É importante anotar que mesmo descrevendo o enorme sofrimento dessas mulheres, Dalcídio afasta-se da mera vitimização fatalista, concedendo-lhes protagonismos absolutamente surpreendentes na trama dos romances. Seus personagens femininos conseguem “...encontrar saídas mais apaziguadoras por entre os labirintos da sujeição. Essas saídas, embora amiúde restritas à esfera da individualidade reflexiva, demonstram o quanto pode ir a capacidade de resistência...”<sup>411</sup> O feminino em Dalcídio deve ser lido portanto, nos espaços íntimos do diálogo interior, no qual as mulheres remoem seus sentimentos de solidão

<sup>410</sup> TUPIASSÚ, Amarilis. A Resistência do Feminino em *Chove nos Campos de Cachoeira*. In: LEITE, Marcos (Org). *Leituras Dalcidianas*. Belém: UNAMA. p. 147-169, 2006, à p. 148.

<sup>411</sup> TUPIASSÚ, 2006, p. 148.

e desespero, e também onde brota todo o vigor de sua subjetividade preenche de surpreendentes alternativas à sua condição subjugada.

Em *Chove nos Campos de Cachoeira*, o feminino é retirado de sua condição única de vítima e conduzido a um lugar determinante, mesmo em meio a uma sociedade crivada de condicionamentos preconceituosos de toda natureza. D. Amélia, mãe do personagem central, o menino Alfredo, carrega sobre si uma tripla discriminação: além de mulher pobre, também carrega o estigma de ser “negra retinta”, trazida de Muaná, como cozinheira e “amazia” do Major Alberto, secretário do intendente municipal.

- Quero uma pessoa para ir comigo para Cachoeira, queres ir? Major sempre achava na Amélia uma pretinha que nunca andava molambenta e azeda.
- Não sei seu Alberto.
- Vais, e se te acostumares... (*Chove*, p. 18)

O convite do Major revela o sentido dispensável da oferta; o Major precisa tão somente de uma pessoa com atribuições servisais, sendo perfeitamente dispensáveis quaisquer laços sentimentais. É uma necessidade meramente utilitária. Na dúvida de Amélia em ir, os conselhos que recebe das amigas carregam o estigma da ideologia racial: “Vai sua besta! Só porque és preta? Mas és uma preta nova e limpa”. (*Chove*, p. 180). A mesma discriminação Amélia sofre pela filhas do Major, quando sabem da sua decisão de levar Amélia para Cachoeira:

As filhas brigaram, mandaram recados ameaçadores, peitaram gente para convencer Amélia a não dar aquele passo. Era uma pretinha. Se ainda fosse pessoa de qualidade...mas uma pretinha de pé no chão! Quem logo! Seu pai estava de cabeça virada por uma negra. Uma cortadeira de seringa. (*Chove*, p. 180)

O autor insiste em tomar partido da mulher discriminada, e com rara singeleza sintetiza o lugar que Amélia passou a ocupar na vida do Major: “Amélia ficou sendo em Cachoeira a ‘Dona Amélia’. Botou um gosto de terra morna, de mato e maresia na vidinha burocrática e forense do Major Alberto”. (*Chove*, p. 181)

Em Cachoeira, a discriminação é repetida inúmeras vezes, em diferentes situações. Porém D. Amélia, agora senhora da casa do Major Alberto, não se deixa anular, enfrentando o



poder masculino e o preconceito auto-imposto pelas próprias mulheres da cidade, igualmente discriminadas e submetidas. Maior exemplo disso são a inveja e os ataques de D. Dejanira: “Aquela preta passa bem na casa dela. Afrontando a sociedade com aquela preta. Uma preta. Rapariga.” (*Chove*, p. 241).

Para Amarilis Tupiassú, Amélia “...é a própria consubstanciação do feminino..”<sup>412</sup>, ou uma mulher na qual o feminino se expressa como notável persistência em viver, sem abrir mão de valores e práticas que resistem a toda uma condição esmagadora. Amélia é expressão de não conformismo e resistência. Tupiassú também ressalta a irônica coincidência de *Chove nos Campos de Cachoeira* ter sido publicado no mesmo ano da gravação de *Amélia* por Ataulfo Alves, em 1941<sup>413</sup>, música que adquiriu conotação representativa da mulher que se auto-anula em submissão ao homem, a “mulher de verdade”.

Inserida numa realidade na qual os pobres são despidos de perspectivas de futuro, as mulheres, de forma ainda mais aguda, são tolhidas em vislumbrar sonhos e alimentar desejos. Impõe-se viver presas exclusivamente ao presente, curtir a miséria de cada dia em função unicamente das necessidades básicas da sobrevivência. D. Amélia rompe com esse “destino inevitável” e desafia as determinações da mentalidade machista, ousando sonhar e olhar para o futuro com atitudes de transformação. Ela crê que o futuro pode ser transformado. “D. Amélia é uma das únicas a acalentar projetos e a, silenciosamente, preparar-se para quando chegar o tempo do desejo, um tempo baldio porque ela já não poderá fruir lucidamente desse prazer”.<sup>414</sup>

Como mãe, D. Amélia assume sobre si a responsabilidade pelo futuro do menino Alfredo, rejeitando o destino da quase totalidade dos jovens de Cachoeira, de ficar entregue à vida mesquinha, sem perspectiva e infeliz. Por isso revolta-se com a indiferença do Major Alberto para com os estudos de Alfredo e insiste teimosamente no projeto de mandá-lo a

---

<sup>412</sup> TUPIASSÚ, 2006, p. 157.

<sup>413</sup> TUPIASSÚ, 2006, p. 159.

<sup>414</sup> TUPIASSÚ, 2006, p. 161.

Belém para estudar. “Dona Amélia se queixa que Alfredo acaba se perdendo em Cachoeira. – Mas eu boto meu filho em Belém. Seu Alberto não se mexe, mas vai ver se não arrumo uma casa para Alfredo ficar... só eu me resolvendo. Senão...” (*Chove*, p. 191). Por esse propósito luta incessantemente e se entrega de corpo e alma em realizá-lo. Há uma cumplicidade entre mãe e filho no desafio a tudo e a todos, contra a fatalidade de um futuro de miséria pré-determinado. A construção de um futuro diferente é a realização do desejo, que mantém a vivacidade dos personagens, em contraste com o tom de desesperança e pessimismo que envolve as tramas. A possibilidade de transformação do futuro é uma das chaves de compreensão dos romances, com inegável e profundo sentido teológico. Dalcídio contesta o fatalismo do destino e a infelicidade das situações humanas, muitas vezes atribuída à vontade de Deus. O ser humano pode fazer opções, construir seu futuro e ser protagonista de seu destino.

Contra todas as circunstâncias que a envolvem, D. Amélia demonstra uma surpreendente expressão de auto-estima e auto-valorização. Em Muaná perdeu a mãe muito jovem e o pai tornou-se alcoólatra. Através das palavras do filho Alfredo, Dalcídio descreve com invulgar sensibilidade, a beleza dos traços negros da mãe, o sorriso que contagiava de otimismo seus momentos de desesperança. D. Amélia fazia questão de produzir-se, de vestir-se adequadamente, o que lhe dava um aspecto de altivez e elegância.

D. Amélia, vivendo num mundo mergulhado na carência material e na mesquinhez, torna-se também uma referência de práticas de solidariedade. A casa do Major, embora fosse pobre, era farta se comparada às condições da maioria da população. Pelas mãos de D. Amélia, os mais necessitados recebiam atenção humana e alívio para as dores do dia a dia. Dessa forma, tornou-se referência de socorro a todo tipo de carências.

Se uma vez por outra se matava um gadinho, era carne para toda vizinhança que D. Amélia mandava. [...] D. Amélia tinha uma especialidade consigo: sabia curar bem uma garganta. Metia o dedo enrolado de algodão, ensopado de mel e limão assado na goela dos meninos e acabava a inchação e a dor. Tinha um dedo benzido. [...] D.

Amélia dava purgantes, sobras de pano, conselhos, carões e comida. Mas não podia acabar com a pobreza. (*Chove*, p. 196)

Na visão do Major Alberto, as atitudes de D. Amélia em socorrer todos que necessitavam ultrapassavam os limites do aceitável. As freqüentes reclamações do Major, porém, eram tomadas com um certo bom humor e nunca impediram-na de continuar a ajudar quem necessitasse.

- Acabas dando tudo! Tudo! És a misericórdia – resmungava impaciente major Alberto com os catálogos na mão.  
D. Amélia não tinha jeito de estar negando e a pobreza de junto do Chalé comia nem que fosse para tapar um buraco de dente.  
- Isso já é um vício! Não somos ricos, não. Não somos! É preciso acabar com esse seio de Abraão! Um vício, um vício! (*Chove*, p. 196-197).

Sua intuição e sensibilidade em relação ao sofrimento humano a tornaram o socorro certo nos casos das inúmeras doenças que infestam os campos do Marajó. As febres comuns, verminoses, ferimentos, partos difíceis. Para todos os casos D. Amélia estava sempre pronta para o socorro a qualquer hora que a necessidade lhe batesse à porta.

Muitas noites saía com um farol na mão, atravessando a lama ou na montaria em tempo de inverno, a chamado, para dar lavagem, aplicar sinapismo, ajudar D. Maria dos Navegantes num parto difícil, salvar uma criança que já estava com a vela na mão. (*Chove*, p. 197)

Um intuitivo instinto de humanidade e partilha transbordam em D. Amélia contrapondo-se às inúmeras situações de sofrimento e desespero narradas nos romances. D. Amélia tem um profundo significado humano e moral, ao cativar a admiração e respeito dos demais personagens, ao mesmo tempo em que expressa profundamente a sensibilidade humana do autor. Porém, Dalcídio não permite que sua personagem ganhe caráter idealista. Mesmo sendo a mais resistente dos personagens femininos de Dalcídio, essa resistência chega aos seus limites e apresenta também sua humanidade em fraqueza e vício. O álcool torna-se sua fuga. Um dos dramas centrais vividos pelo menino Alfredo é a angústia pelo alcoolismo da mãe.

Era a bebida. Era. Sua mãe bebia. Sua mãe se igualava aos bêbados que vinham do aterro tropeçando, aos gritos medonhos, caindo nas valas. (*Três Casas*, p. 214)

Quis gritar qualquer coisa quando ela se voltou para ele, puxando-o para o seu colo e o acariciou com aquele ardor de bêbada e de louca, com aquele fedor de álcool e de alho. Pôs-se a chorar nos braços dela... (*Três Casas*, p. 215)

A tenaz resistência do feminino também se apresenta em toda sua força através da personagem Felícia, a prostituta de *Chove nos Campos de Cachoeira*. A descrição de Felícia, construída por outro personagem sofrido, Eutánázio, é a própria imagem da precariedade desumana sob o peso esmagador da opressão ao feminino.

Uma mulher que cheirava a poeira, a poeira molhada. Cheirava terra depois da chuva. A fome. Fedia a fome. Estava descalça, gripada, assoando o nariz, no fundo do quartinho, onde tinha, na parede, uma estampa de Nova Iorque. Um pote d'água destampado, um caneco jogado no chão, um pedaço de esteira e um cachorro espiando pela porta. A lamparina era como a língua do cachorro com fome ou sede. [...] numa mesa velha ao canto, e meio arriada, um grande crucifixo mostrava na luz escassa umas vagas costelas redentoras. Onde estavam os olhos de Cristo naquele crucifixo? [...] As unhas eram sujas e uma pequena ferida na palma da mão esquerda era como um olho. Tossiu e escarrou, assoou o nariz, limpando as mãos no peito da blusa. Felícia ficou humilde, e cheirava a terra úmida, a terra dos caminhos pisada por todos os caminhantes. (*Chove*, p. 127-128)

Sobre Felícia, mais do que sobre qualquer outra mulher nas obras de Dalcídio Jurandir, recaem todas as humilhações e sofrimentos imagináveis. Seu próprio nome constitui uma ironia do autor: Felícia não significa felicidade, mas o seu oposto. É a expressão viva do infortúnio, da miséria material e humana, era a própria imagem do aniquilamento e da infelicidade. Na narrativa, Dalcídio acrescenta detalhes descritivos que tornam a experiência humana muito mais viva e repleta de significados. Além da presença do crucifixo sobre a mesa velha, convém nos atermos sobre o significado da presença do pôster de Nova Iorque na parede e também do cachorro olhando da porta aquela situação de desolação. Nova Iorque é a utopia do progresso distante, do sonho que jamais se realizará, o consola da fuga imaginária, “terra sem males” e sem a miséria tão presente. O cão ainda espera daquela miséria um gesto de carinho, quem sabe um osso seco que também lhe amenize a fome.

Sua condição a sujeitava a todo tipo de agressões e humilhações por parte dos homens da cidade. A narrativa descreve as inúmeras agressões das quais Felícia foi vítima. “Todos a violentam. Mas o texto tanto toma partido dessa mulher, que lhe inscreve vários retratos, todos revelando seu aniquilamento social, todos preocupados, é evidente, em denunciar as

condições sub-humanas em que vive a sua absoluta marginalização”<sup>415</sup>. O pescador Dionísio tentou usá-la em troca de uma cambada de peixes. Felícia resistiu ao assédio recusando-o e demonstrando nojo. Diante da recusa é cruelmente espancada:

- Mas se, Doutor...se ela não me quis! Pedi, não tinha dinheiro mas tinha essa cambada de peixe, pedi, pedi, chorei, ela não me quis. Então me deu uma raiva. Dei dois pontapé na barriga. Ela deu um grito e eu me botei...Nunca me quis...Me botei pelo aterro debaixo da chuva. (*Chove*, p. 177)

A narrativa faz questão de mostrar a atitude do juiz substituto ante a confissão de Dionísio. Com tranqüilidade, Dr. Campos pergunta a Dionísio se prefere cachaça ou cerveja, numa absoluta indiferença em relação ao espancamento, tomando a atitude como natural ante a condição da prostituta, demonstrando compreender a atitude do pescador, pois ele, Dr. Campos, também é um daqueles que dela abusam.

Eutanázio, o mais angustiado dos personagens dalcidianos, narra o encontro com Dr. Campos e Dionísio, bêbados sob uma noite de chuva. Ao ver os dois caminhando trôpegos em direção ao barraco de Felícia, Eutanázio tem impulso de salvá-la do espancamento certo. Mas sua própria condição de fraqueza física e emocional o paralisa. Detém-se paralisado e impotente ante os gritos do juiz em frente à porta da barraca: “ - Ó Madalena, acorda que aqui chegou o Cristo! Ó vivandeira, sai dos braços de Morfeu, ó pútrida, e vem abrir a porta para dois viandantes que querem amor, que querem Vênus! Anda Messalina!” (*Chove*, p. 184).

Porém, o momento de maior densidade dramática envolvendo Felícia encontramos no mesmo romance, quando é usada por Eutanázio, que a procura num estado de total desespero existencial ante sua paixão não correspondida por Irene. Procura Felícia por ódio a si mesmo, como auto-punição por sua infelicidade, quase que propositadamente buscando contrair as doenças venéreas de Felícia, o que acaba se concretizado. “Uma absurda necessidade de violá-la. Sentia nisso, ainda que um tanto obscuramente, uma coisa de heróico, de religioso, de anti-egoísta, de inumano”. (*Chove*, p. 128)

---

<sup>415</sup> TUPIASSÚ, 2006, p. 165.

É nesse episódio marcado pela degradação humana e pelo auto-aniquilamento que o autor exalta a personagem feminina e indica o caminho de sua redenção através da subjetividade religiosa, da fé e da identificação a Cristo. A partir de seu próprio sofrimento, Eutanázio solidariza-se com Felícia, que lhe inspira remorsos e piedade.

Uma Felícia podre, que, naquela hora, porque estava com fome, baixou os olhos, se fez numa Felícia quase santa, pura pela doença que a corrompia cada vez mais, uma imaculada Felícia que devia ser a mãe de Jesus, daquele corpo pendurado numa cruz em cima da mesa velha e meio arriada. Uma mulher com fome se prestando para o homem. Que sensação a de amar uma Felícia com fome. Possuir pelo triste amor daquela fome. Por que Cristo não transformou a pequena cruz em pão para Felícia? (*Chove*, p. 129-130)

Posteriormente, mergulhado em sua agonia íntima, Eutanázio relembra o quadro visual de seu encontro com Felícia, ainda remoído de remorsos. O corpo de Felícia desfigurado pela miséria e pela fome, o crucifixo sobre a mesa velha, e a pergunta pelo olhar de Cristo. A prostituta já não é mais a mãe daquele corpo pregado na cruz. Para Tupiassú, agora Felícia é santificada e transfigurada pelo trabalho de narração, “uma espécie de transubstanciação”.<sup>416</sup>. Detalhes como seu corpo abatido, a ferida aberta como um olho na mão esquerda fazem da narrativa uma profunda identificação entre Felícia e Cristo, em sua humilhação e sofrimento, ao mesmo tempo em que Cristo, por sua vez é exaltado pela santidade de Felícia. “É fácil ver que há uma identificação entre a prostituta e Cristo, entre a sua mudez, o seu silêncio que embaraça e uma espécie de conformação, martirização, crucificação para acentuar as dores”.<sup>417</sup>

Ao menos Felícia era como ele: não tinha dentes, cheia de marcas de feridas, a miséria, os braços cheios de titingas, o sorriso morto. Felícia, por que me apareceste tão casta, tão cheia de Cristo naquela noite? Como desejaria ver na tua face a presença de Cristo. Mas aquele crucifixo era inútil, não havia nele nenhuma presença divina, não havia senão a presença de Felícia que o humanizavam. Ele só era grande porque estava humanizado pelos olhos, pela chagas, pela presença de Felícia. (*Chove*, p. 193)

O lugar que o autor concede a Felícia, muito mais do que solidarizar-se a sua condição, também a exalta e a faz resistente às opressões do presente. Sua resistência se

<sup>416</sup> TUPIASSÚ, 2006, p. 166.

<sup>417</sup> TUPIASSÚ, 2006, p. 167.

encontra em transcender as condições em que vive e tornar-se identificada a Cristo. Dessa forma, como mulher, como pobre, como sofredora e como prostituta, como Maria Madalena e outras tantas em todos os tempos, Felícia está entre as preferidas de Deus. O autor é aqui inteiramente passional, toma partido, solidariza-se radicalmente. Felícia é preferida por Deus e também por Dalcídio.

Em *Marajó*, Dalcídio traça um retrato dramático da condição da mulher do Marajó, especialmente a partir das relações com os poderosos fazendeiros. A imagem é de um patriarcalismo arcaico, cuja índole, ligada à criação de gado, define os donos do poder como reprodutores por excelência, numa legitimação do machismo e dos abusos contra os corpos femininos. A condição da mulher é comparável a de um mero animal de cria, valorizado somente em função da qualidade de sua “carne”. Na concepção e na prática dos senhores donos da terra, os corpos femininos são tão somente objetos de uso e procriação, o que é descrito de forma absolutamente crua por Dalcídio.

Coronel dizia a seus amigos em Belém que sabia povoar seus matos, cruzar o seu fidalgo sangue português com o das índias, encher a terra de povo com a marca dos Coutinhos. De que serviam as vacas e as mulheres senão para aumentar os rebanhos? (*Marajó*, p. 28)

Há uma clara ligação entre a opressão do feminino e controle dos rebanhos, que por sua vez era indissociável da propriedade da terra, do poder sobre a população pobre e também o absoluto controle sobre os meios oficiais de justiça. Fizessem o que fizessem, os senhores das terras do Marajó tinham absoluta certeza da impunidade, como revela Dalcídio em *Marajó*: O jovem herdeiro Missunga jaz impotente ante seu próprio dilema, herdeiro de uma mentalidade absurda e esmagadora.

O pai e o tio Guilherme eram tão seguros de seu poder, de sua vontade de sua inocência ante a justiça e o sofrimento, que pareciam crianças. Não havia neles receio, dúvida – só, muitas vezes, o medo da morte e dos fantasmas no pai – nenhuma necessidade de consciência e de mudança. Velhos ganhões felizes multiplicavam aquele sujo e desgraçado rebanho em que se viu apanhado, por acaso, entre Guita e Alaíde, e Orminda segurando a feiticeira louca. Pai e tio eram o que eram porque os bois o queriam. Só distinguiram a carne das vacas da carne das mulheres porque as vacas valiam mais no matadouro. (*Marajó*, p. 272)

Em meio ao patriarcalismo arcaico, Dalcídio constrói um notável empoderamento das personagens femininas, que as tira da condição de meramente subalternas, cujos poderes nem sempre estão explícitos, mas são determinantes no desenlace dos acontecimentos.

Mais que definir relações afetivas e de dominação, Jurandir estabelece as condições de profunda cumplicidade e solidariedade que é tecido entre as personagens femininas. Entre Orminda, Alaíde e Guita se estabelece uma unidade de condição feminina e de posição social pois elas são iguais, diferentes das “brancas”, de louras oxigenadas, de mulheres das cidades...[...]  
As protagonistas femininas detêm poderes outros que Missunga e até o Coronel Coutinho desconhecem.”<sup>418</sup>

O jovem herdeiro Missunga vive intensamente o dilema de ser herdeiro único do “garanhão feliz”, mas ao mesmo tempo ter o desejo de transformar a realidade e ser diferente do que foram o pai e o tio. Vive a remoer-se intimamente em perceber que também herdara a índole do ser dono dos corpos das mulheres, tendo-as como propriedade a serem usadas a qualquer momento que desejar. Porém confronta-se com o fato de que qualquer mulher que desejar pode ser também “afilhada” de seu pai, correndo o constante perigo do incesto. Isso se torna explícito num assédio sobre Alaíde.

Levou-a uma noite para o igarapé. As folhas pingavam luar e sereno. A maré vinha vagarosa do rio, parecia descer na lua cheia. Trouxera Alaíde, como uma filha das águas brancas, os cabelos de prata, o corpo de peixe, o cheiro de aninga. Não pode evitar que Missunga a despisse, como descascasse uma fruta, tentou escapular-se dos braços dele, as águas caíam da lua, branca era a terra, o homem, e só a noite, com peludo e escuro mistério, era o que Alaíde cobria com as mãos.  
- Sou sua irmãua! Sou sua irmãua! Seu pai é meu padrinho! Sou sua irmã. Me largue. Sou sua irmãua...  
Missunga, ao voltar naquela noite para a casa grande de Paricatuba, ficou subitamente dominado pela pergunta: - Sua irmã? (*Marajó*, p. 34)

O tormento de Missunga é acentuado pelo autor ao associar os corpos das mulheres aos encantos e poderes da natureza. “Pobres ou ricas, estigmatizadas pelo preconceito dos homens e dos ‘brancos’, as mulheres fundem-se à terra e ao lodo primitivo para suportar a opressão que sobre elas se abate”.<sup>419</sup> Assim como em Clara de *Chove nos Campos de Cachoeira*, o erotismo irrompe como resistência através de Alaíde em *Marajó*. A descrição de bela cabocla entrelaçada aos encantos da natureza paralisa Missunga e lhe dá a clara

<sup>418</sup> MARIN, 2006, p. 106.

<sup>419</sup> HOLANDA, 2006, p. 129.



consciência de não ter o total domínio, de que aquele corpo de desejos não está submetido incondicionalmente aos seus próprios desejos. Há uma natureza “indomável”, reino dos instintos e sentidos a podar-lhe as intenções e os caminhos.

Alaíde, debaixo duns cajueiros meninos que começavam a dar flor, colocava-se, ora de frente, ora de costas, no tronco do cajueiro mais alto. Desfolhava-se e mordida as flores do cajueiro num desleixo de cunhantã<sup>420</sup> mesmo nova. Pulava, se enganchava no tronco, roçando-se toda para firmar a perna no galho mais baixo e vergar o ramo mais flexível até o chão de folhas. De vez em quando um aí: mordida de formiga. Com o ramo que balançava ela fazia adeus a Missunga e soltava um riso. Colada ao tronco, enganchada no galho, meio sumida entre as folhas, balançando o ramo, Alaíde parecia possuída pelo cajueiro. (*Marajó*, p. 33)

Seu pai, o Coronel Coutinho, chama-lhe severamente a atenção em relação aos perigos que o envolvimento com as caboclas representava. Em seu retorno ao Marajó, Missunga reencontra Guita, com quem convivera nas brincadeiras de infância em Paricatuba e que lhe produz sentimentos contraditórios de desejo e preocupação e, por outro lado, a mesma inquietação que sentia em relação à Alaíde. O reencontro traz junto com o desejo, também a lembrança da possibilidade incestuosa. As lembranças do convívio de infância despertam nele a índole protetora e o temor pelo seu destino, ante o “cio” dos coronéis.

Aquele corpo de moça tinha misteriosamente desassossegos. Em vez de uma lua cheia na caixa de fósforos havia um corpo naquela saia encarnada da pimenteira, um quarto, o banheiro de folhas de açazeiro para esconder no banho aquela intimidade tão conhecida pela mala aberta, e pelos santos do oratório de miriti. Guita não devia ser possuída pelos brutos da terra. Não devia casar. Ele a ensinaria a amar, a fazer de seu corpo uma perfeita máquina de prazer. (*Marajó*, p. 75)

A relação de Guita com Missunga apresenta, porém, os mesmos traços de desilusão e abandono aos quais todas as mulheres do Marajó estão sujeitas nas mãos dos coronéis. O desejo imediato despertado pelos olhos que desnudam os corpos femininos. O prazer fácil e irresponsável que não pode jamais ser chamado de amor e redefine-se apenas como amizade. Guita resente-se dessa insuficiência de sentimentos, mesmo sendo usual dos caboclos chamar amizade a falta do amor, acusa o abandono inevitável.

O que fez no mundo para ter o castigo daquela amizade? Amizade era sua palavra de amor, a palavra de seu povo quando ama. Caboclo não conhece o amor pelo nome [...] Depois bruscamente lhe falando, ofegante, de sua infância e dos cabelos dela, da

---

<sup>420</sup> ASSIS, Rosa. **E Vem a Chuva...** Um Glossário de Dalcídio Jurandir. Belém: Ed. Amazônia, 2005, p. 36: Cunhantã. Menina, moça.

boca e das medalhas, dos olhos e das saúvas, lhe falando com tantos atrevimentos e afagos, palavras e dedos do homem na sombra, línguas de cobra envenenando-lhe o sangue, deixando-a sem fala. Para acabar tão prolongada agonia, o medo e a onda de seus informes pressentimentos, caiu, de madura, nos braços dele, como se tivesse se precipitado no poço. [...] Quando viu Missunga puxar um balde de água, compreendeu instantaneamente que ele apenas a desejara e a deixaria para sempre com aquele golpe lhe doendo como picada de formiga tocandeira. Teve um súbito e logo contido impulso de se atirar no poço. Repeliu o murcho agrado daquelas mãos úmidas da corda do balde, via-se espancada, suja, pisada como fruta podre, o sangue dela havia de marcar a terra sob o açailal. (*Marajó*, p. 192-193)

Outra personagem das mais sugestivas e praticamente não mencionada nos estudos sobre Dalcídio Jurandir, D. Violante de *Três Casas e um Rio*, é um emblema do inconformismo revolucionário do autor. É descrita como costureira, uma operária dedicada exclusivamente ao trabalho de sustento de seus dez filhos. Porém, a narrativa ressalta tratar-se de uma “Vinagre”, sobrenome que se tornara uma lenda da Cabanagem. D. Violante era ligada por parentesco aos líderes do movimento Cabano, e honrava o sobrenome com uma postura exaltada na narrativa.

D. Violante, viúva com dez filhos, sendo três ainda menores, vivia da costura e dos peixes que seus rapazes lhe traziam do rio e das baixas. Bem cabocla, pouca altura, testa larga, tinha o olhar indagador e perspicaz. [...] Trazia na família uma lenda da cabanagem, era uma Vinagre”. (*Três Casas*, p. 37)

Trata-se de uma mulher também pobre como as demais, que se diferencia por praticamente não ser vista fora de casa ou de estar envolvida nas mesmas coisas que interessavam à maioria das mulheres em Cachoeira. Quando enviuvou, demonstrou invejável autonomia e que “seu marido não lhe fazia tanta falta como era de se esperar [...] em tão pouco tempo, se habituou à viuvez como se fosse isso o seu natural”. (*Três Casas*, p. 37). É uma mulher com um mínimo de cultura, e que, nos intervalos de seu trabalho de costureira lia atentamente os jornais. Expressava com segurança seu posicionamento ante o jogo político, a ponto de ter sua opinião respeitada e esperada por Major Alberto, secretário da intendência. “Tinha na mesa da máquina, na palma da mão e na ponta da língua os acontecimentos da vila, dos jornais e revistas vindos de Belém”. (*Três Casas*, p. 37). Assume posicionamento oposicionista, com forte senso ético. Sua crítica aos poderosos da cidade é feroz, repreendendo o marido, quando vivo, por sua cumplicidade com a corrupção. “Tu, os Feios e

os Bezerra podem ser metidos num saco só. A raça é a mesma”. (*Três Casas*, p. 37). Não temia encarar os donos do poder, não lhes poupando críticas.

O próprio Dr. Bezerra, quando passava pela janela do velho chalé da taipa, de esteios descobertos e reboco caindo, tirava o chapéu colonial, quase cerimonioso, para a d. Violante. Ela, na máquina de costura, erguia a cabeça, enfrentava o intendente, dando o bom dia seguido de um resmungo: “Quem não te conheça que te engula”. (*Três Casas*, p. 39)

Possuía ao mesmo tempo forte senso moral e uma clara consciência de classe. “Em matéria de maledicência, não admitia que em casa se contassem anedotas feias nem que se falasse mal senão dos políticos e dos grandes.

– Não quero que falem mal dos pequeninos nesta casa. Aqui não”. (*Três Casas*, p. 38-39)

Sua leitura dos jornais e dos acontecimentos diários é marcada pelo discernimento crítico e uma surpreendente consciência histórica. A leitura que D. Violante faz da realidade leva em conta o poder de manipulação dos poderosos sobre a verdade. Não dá crédito fácil aos noticiários, mas levanta dúvidas questionadoras sobre as versões oficiais dos acontecimentos. Consegue estabelecer relações entre as versões da história regional sobre a Cabanagem e fatos de interesse mundial, como a revolução russa.

Não se fiava tanto nos jornais. Feitos pelos homens, mentiam muito. A respeito da Cabanagem, por exemplo, quanta mentira, credo! Quanta calúnia, quanto ódio! E numa tarde recente, quando lia num telegrama os “horrores do bolchevismo”, voltou-se para Rodolfo, os óculos na mão:  
Mas Rodolfo, esses horrores aqui, que te parecem? Isso me faz lembrar o que diziam dos cabanos, dos meus parentes Vinagres. Lá se pode saber quando é a verdade. Aquilo na Rússia me cheira mais é a arte do povo. Abão, vamos ver. (*Três Casas*, p. 39)

Além do tipógrafo Rodolfo, sua casa era freqüentada pela rapaziada, amigos de seus filhos, que freqüentemente ouviam suas reprimendas contra o conformismo. Instiga-os a fazer alguma coisa para transformar a realidade. É explícito o sentimento revolucionário e a necessidade de luta e resistência.

Vocês são uns mimosos. Não fazem nada pela vida de vocês. Deviam correr com esse intendente, soltar esses ladrões de gado que comparados com os fazendeiros eram inocentes, queimar os livros de talões e atirar creolina na botica do Ribeirão por medida de higiene! (*Três Casas*, p. 39).

Major Alberto, além de ouvir atentamente e respeitar as opiniões políticas da costureira, não lhe escondia sua admiração pela índole justiceira, e a coragem revolucionária:

Major Alberto não escondia sua admiração: Violante possuía uma obstinada idéia do povo que fazia lembrar as mulheres da Revolução Francesa. E com prazer de mostrar seus conhecimentos:

- Bem poderia estar com sua tesoura e a boneca de alfinetes ajudando o mulhério a tomar a Bastilha, a cortar a cabeça do Rei. [...]

- Também...com o sangue que lhe corre na veia...[...]

Falavam que guardava numa colcha de retalhos cartas de Vinagre e Angelin,<sup>421</sup> balas da Cabanagem, sem nunca dizer nem sim nem não quando lhe perguntavam se era certo. (*Três Casas*, p. 40)

D. Violante se expõe abertamente contra os poderosos, não lhes poupando críticas e acusações, assumindo os riscos inerentes. Não poupa protestos contra o Dr. Lustosa por ter se apropriado dos campos de Cachoeira e não lhe perdoa as proibições. Quando Dr. Lustosa lhe oferece uma máquina de costura nova de presente em troca de sua simpatia política, sua negação é enfática:

- Fico com a minha velha doutor. Também não sou velha? As duas velhas se dão muito bem.

E encerrou os olhos desconfiada mais que nunca, com aquele súbito e fácil oferecimento. Ela não perdoava as proibições de lenha e muruci nos campos outrora livres.

- Máquina nova à custa daquelas proibições? Eras!<sup>422</sup> (*Três Casas*, p. 43)

A resistência de D. Violante não é subjetiva como em Felícia, Alaíde ou Guita, mas objetiva e explícita como D. Amélia, porém, com muito mais radicalidade que a negra companheira do Major. Ela própria é a encarnação de inconformismo e resistência. Ao contrário da maioria das mulheres descritas, que caem num conformismo fatalista, sua resistência se assenta na possibilidade concreta de transformação da realidade.

## **b. A Divindade no feminino**

Bastante sugestiva em relação ao feminino, é o questionamento feito por Dalcídio, através dos diálogos íntimos do menino Alfredo, sobre o monoteísmo masculino. Durante um

<sup>421</sup> Líderes do movimento cabano.

<sup>422</sup> Eras! Expressão de exclamação ou desdém, muito comum na linguagem cabocla da Amazônia e do Marajó.

banho à beira do poço, a água do balde lhe envolve o corpo e lhe vem à mente a figura de Irene, que havia sumido, grávida, desde a morte de Eutanázio. A lembrança de Irene se associa à aula sobre mitologia que tivera na escola.

Mas uma palavra lhe ficou que explicaria tudo: Deusas. Mulheres de Deus? Havia no tempo antigo muitos deuses. E agora, por que um deus só? Já não observara, uma vez, que seu exame de consciência hesitava entre três deuses, o de sua mãe, o de Lucíola e o de seu pai? Até agora não pudera fundi-los num só deus, nem conciliá-los. O livro da mitologia não só falava de muitos deuses com também das deusas, mulheres deles. Andava[m] nos bosques e nos campos, talvez não gostassem dos altares. [...] Deusa e grávida, atravessava os campos, derramava de seus cabelos à noite sobre a vila. (*Três Casas*, p. 159)

A paixão que levava Eutanázio à morte e o segredo da gravidez associam Irene aos poderes mágicos e à fecundidade da natureza. Dessa forma a sugestão à deusa contrasta com as formas convencionais da divindade representadas pela crença da mãe e principalmente pela crença do pai e de Lucíola, ligadas à tradição do cristianismo católico hegemônico. A concepção da deusa, fecunda, prenhe de mistérios, confundindo-se com a exuberância mística da natureza envolvente, parece aos olhos do menino Alfredo, muito mais próxima e palpável do que as concepções do divino que faziam parte de sua educação formal.

As intuições de Dalcídio sobre o entrelaçamento entre feminino, a divindade e os poderes da natureza significam uma extraordinária resistência do feminino diante da opressão patriarcal reinante no Marajó. São poderes que escapam ao domínio dos grandes senhores de terra, por isso são refúgio e força dos que não tem poder. O trabalho narrativo exalta essa resistência, identificando o feminino aos mistérios da natureza, através qual a divindade se manifesta misteriosa e ao mesmo tempo insinuante e contestadora.

Ao final de *Chove nos Campos de Cachoeira*, em meio à angustiante espera pela morte de Eutanázio, surge a visita esperada de Irene, grávida, razão da paixão e do desespero mortal de Eutanázio. A morte iminente é contrastada e contestada pelo poder que Irene traz no seu ventre. Para o narrador, era o poder do Criador, a plenitude da vida que se manifestava e trazia novas possibilidades de enfrentamento e vitória sobre os poderes da morte.

Irene era o Princípio do Mundo. As grandes chuvas lhe traziam o filho. Seus peitos cresciam, se enchiam de leite como os das vacas. Ela era tão magnificamente animal, como em seu rosto calmo, em seu ventre, em suas mãos só havia inocência, a inocência de todo mistério criador. Só ela era a vida! Só ela era a vida! (*Chove*, p. 400)

O mesmo entrelaçamento está explícito na descrição da gravidez de Guita, em *Marajó*. Guita decide enfrentar todas as circunstâncias adversas e assumir o filho e lutar por seu amor. Dalcídio descreve a beleza exuberante da cabocla Guita, grávida, caminhando pela floresta, em absoluta e bela fusão com a natureza.

Mais forte, como nunca, o cheiro das árvores, de chão queimado, resinas e raízes esmagadas, água estagnada e frutos brabos que apodreciam. Sua maternidade se fundia com a da natureza, comunicavam-se com os cheiros, os desejos, a moleza e o torpor que havia na mulher e na terra. (*Marajó*, p. 269)

O feminino em Dalcídio Jurandir é marcado pela extrema beleza poética, pelo entrelaçamento com a culturalidade amazônica marajoara e pela comunhão com a exuberância e os mistérios da natureza. Falar do feminino dalcidiano é falar do mágico/maravilhoso, que mesmo sob o peso esmagador do patriarcalismo, resiste, escapa ao controle e encontra surpreendentes caminhos de superação.

Essa intuição solidária de Dalcídio em relação ao feminino perpassa os romances, encontrando muitas outras formas de resistência associadas à fecundidade da natureza e ao mesmo tempo envolvidas na cosmovisão cabocla, que confere sentidos mágicos e fantasiosos a todos os acontecimentos. Frente às opressões cotidianas, os pobres, as crianças, as mulheres, a natureza sofrem igualmente, todos igualmente explorados e considerados não sujeitos pelo patriarcalismo opressor. Essa condição sugere a necessidade de pensarmos as relações entre o feminino e a natureza como indissociáveis.

E ecofeminismo sugere que existe uma relação direta entre a opressão das mulheres e a dominação da natureza. Desse ponto comum derivam, porém, diversas concepções da mulher e de sua conexão com a natureza, apontando para a heterogeneidade da fala ecofeminista.<sup>423</sup>

Queremos, portanto, tomar duas intuições fundamentais do ecofeminismo nesta elaboração de uma teologia amazônica: Primeiramente a concepção da terra como um

<sup>423</sup> SOUZA, Sandra Duarte de. **Teoria, Ética e Espiritualidade Ecofeminista**. Uma análise do discurso. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo. UMESp, 1999.

organismo vivo, cujos traços essenciais a assemelham ao feminino, Gaia. A terra como Mãe, que tem seu ventre fecundado, e assim acolhe, alimenta, e mantém a vida de seus filhos. A terra é feminina. E como tal tem sido vítima incessante das agressões da cultura androcêntrica. A agressão ao feminino é agressão à mãe terra, ao nosso colo primário, nossa própria razão de existir.

No sentido mais específico para uma teologia amazônica, a Amazônia é nomeada desde a conquista, tendo como referência o mito grego de exaltação ao feminino. As Amazonas, mulheres guerreiras, cujo seio era extirpado para melhor manuseio do arco e flecha. Representação feminina que ao longo da história cede lugar paulatinamente ao feminino deflorado e desvirginado, explorado e tratado como prostituta, desvalorizado e desrespeitado em sua dimensão humana. Seu valor somente é reconhecido enquanto geradora de lucros, estando assim, totalmente entregue ao serviço do explorador. Gaia e Amazônia complementam-se. Mãe primal e guerreira, em cujas mãos estão a defesa e o destino de seus filhos, de toda a vida, de toda a humanidade.

## 4. TEOLOGIA DAS ÁGUAS AMAZÔNICAS

*Águas que rolam pro mar, redes que descem o rio,  
É o inverno que vai chegar, com vento forte e frio,  
Escurece o azul do céu, como se fosse um eclipse,  
Chuvas fortes demais, dilúvio, apocalipse...*

*Numa canoa pequena  
Nos campos vou navegar  
Não vejo mais terroadas  
Só imenso e vasto mar  
Com folhagens na flor d'água  
Varas que vão empurrar  
Belas vistas apuradas  
Para poder contemplar  
Casa inundada no Choque<sup>424</sup>  
Lama no meio da rua  
Pancadas de chuva pesada  
Que cai em noite de lua  
E a cigarra anuncia  
Cantigas para bailar  
Cantam os sapos alegres  
Que o inverno já tá pra chegar  
O inverno já tá pra chegar...  
“Invernada Marajoara”<sup>425</sup>*

O controle e exploração de áreas periféricas (em relação aos centros decisórios) como a Amazônia, ocorrem paralelos à ocultação de suas peculiaridades culturais. A imposição de valores culturais externos é parte do drama indentitário amazônico, por seu papel de marginalização da culturalidade local. A elaboração teológica da culturalidade amazônica a partir da obra de Dalcídio Jurandir há de contemplar a culturalidade das águas como um dos aspectos mais importantes a ser revisibilizado. Levamos em conta que a água tem um significado simbólico importante em diversas correntes religiosas, como na tradição bíblica cristã, presente no batismo, significando renascimento e purificação,

Além do domínio físico que as águas dos rios e igarapés determinam sobre os modos de vida caboclo, também é um definidor de sua cosmovisão. Como será visto, a interação com a água está vivamente presente na subjetividade dos caboclos do Marajó. Dessa forma, nossa

<sup>424</sup> Bairro à beira do rio em Cachoeira do Ararí, inundável na época das chuvas.

<sup>425</sup> Carimbó de autoria do compositor amazônida Ronaldo Silva.



reflexão busca nessa revisibilização da culturalidade das águas, elementos necessários para um novo modelo de relacionamento e convivência entre o ser humano e o meio ambiente.

**a. Chove. Escrever é encharcar-se**

No ano de 1929, contando então com 20 anos de idade, Dalcídio Jurandir escreveu a primeira versão de sua obra seminal, “Chove nos Campos de Cachoeira”, reescrito em 1940 e publicado em 1941. Trata-se do romance fundante de todo seu ciclo romanesco, cujo título revela, desde então, que sua cosmovisão está definida por um mundo peculiar, um universo mergulhado nas águas, o universo marajoara. “Chove nos Campos de Cachoeira” define e descreve um mundo no qual a água é o elemento fundante. Desde a palavra inicial ‘*Chove*’, a água inunda todo o mundo dalcidiano, seja a água da chuva que sempre cai copiosa dos céus, seja a água que inunda periodicamente os campos de Cachoeira, tornando possível navegar por esses campos transformados em mar. Dessa forma, a água é também o elemento determinante de uma visão do mundo: cosmovisão amazônica dalcidiana, na qual o todo da realidade é compreendido a partir do poder determinante da força das águas.

A obra de Dalcídio constitui-se num fascinante quadro das gentes amazônicas, e particularmente do modo de ser das populações do Marajó, denotando aquilo que mais profundamente as constitui. Trata-se de uma população cuja vida diária transcorre dentro do peculiar mundo das águas amazônicas. Escritor caboclo, Dalcídio vai muito além do deicitivismo próprio do interesse pelo exotismo, tantas vezes presente nos escritos de viajantes e mesmo nas obras de outros escritores como José Veríssimo e Inglês de Souza. O todo de sua composição reflete seu profundo entrelaçamento existencial com chuvas, baías, rios, igarapés e campos inundados. Sem dúvida, uma das mais precisas caracterizações sobre a obra de Dalcídio é feita pelo professor da Universidade da Amazônia, UNAMA, Paulo

Nunes, que a classifica como *Aquonarrativa*, em contraponto à *sedenarrativa* de Graciliano Ramos.

Jurandir, por sua vez, é autor dos encharcados amazônicos (contraposição à *sedenarrativa* graciliana), da abundância narrativa, assinalada por períodos longos, por uma pontuação, por vezes, frouxa, que enfatiza a poetização da linguagem; uma tal exuberância de estilo que me faz, inclusive, pensar em uma *aquonarrativa*, em que as palavras, de bubuia<sup>426</sup>, afloram e que se apresentam mansamente ao leitor que mergulha ansioso no texto. O leitor ou o sorve calmamente (como uma bebida forte e suculenta, que necessita ser ingerida com cautela) ou o faz como que mergulhando nos rios amazônicos, para sentir o sobe e desce das marés. Assim, a trama aflora como uma narrativa poética das águas amazônicas, signatárias do fluxo/refluxo das marés da palavra, encharcando o leitor sensível e predisposto ao mergulho, mas previamente avisado dos “prazeres e perigos” que emanam do fundo dos rios.<sup>427</sup>

Para Nunes, a composição literária de Dalcídio encontra sua força nessa consciência de que pertence a um mundo peculiar, no qual o elemento fundante, a água, desempenha, para além de um papel de embelezamento poético/estético, um profundo poder de penetração na alma humana e de desnudamento existencial. Embora distinguindo-se do naturalismo determinista, a literatura dalcidiana respira água, como nas palavras do próprio Nunes: para Dalcídio “Escrever é encharcar-se”.<sup>428</sup>

Todo esse envolvimento com a gente das beiras dos rios é também auto-reconhecimento, como alguém cuja vida também foi indelevelmente moldada pela vivência cotidiana com o mundo das águas. Essa auto-identificação, Dalcídio assume como pleno interesse em seu ciclo:

Todo o meu romance, distribuído, provavelmente, em mais dez volumes, é feito, na maior parte, da gente mais comum, tão ninguém, que é a minha criaturada grande de Marajó, ilhas e Baixo Amazonas. Fui menino de beira de rio, do meio do campo, banhista de Igarapé [...] Um bom intelectual de cátedra alta diria: são as minhas essências, as minhas virtualidades. Eu digo, simplesmente: é a farinha d’ água dos meus beijus. Sou também um daqueles lá, sempre fiz questão de não arredar o pé de minha origem e para isso, ou melhor, para enterrar o pé mais fundo, pude encontrar uma filiação ideológica que me dá razão.[...] o pequenino dom eu recebo como um privilégio, uma responsabilidade assumida, para servir aos meus irmãos de igapó e barranca.<sup>429</sup>

<sup>426</sup> De Bubuia. Ato de boiar ou flutuar descansadamente à flor d’água. Etimologicamente de origem tupi, *mbe ‘mbuya*. “boiar no sentido da correnteza”. Expressão poética muito usada na Amazônia.

<sup>427</sup> NUNES, Paulo. **Aquonarrativa: uma Leitura de Chove nos Campos de Cachoeira de Dalcídio Jurandir**. Belém: UNAMA, 2001, p. 41.

<sup>428</sup> NUNES, 2001, p. 42.

<sup>429</sup> MORAES, Eneida. Eneida entrevista Dalcídio. **Asas da Palavra**, n. 4, p. 32-33, 1996, à p. 32-33.

O mesmo profundo entrelaçamento com o mundo das águas amazônicas se espalha por todos os seus escritos pessoais. Nos anos finais de vida, morando no Rio de Janeiro, mantinha intensa correspondência com Maria de Belém Menezes, que o informava regularmente sobre os acontecimentos de Belém. Nessa correspondência saudosa, transparece a mesma ligação intensamente afetiva com o mundo da águas.

Maria de Belém.

Ainda teimam desnaufregar o navio<sup>430</sup>. Ele virou fantasma, virou cobra boiúna.

Sobre as enchentes em Marajó, o espetáculo é o mesmo. No meu romance “Marajó” eu falo da água invasora. O “Chove” está encharcado assim como “Três casas e um Rio”. Toda a minha obra flutua na enchente. Vejo o Jacaré, o peixe aruanã e os defuntos que escapam do cemitério alagado. Morei numa casa em cima d’água. Até hoje oiço os peixes e as marrecas e as chuvas enormes.

O padre continua em forma. Marajó é ainda terra encantada. O gado anfíbio. O homem encharcado do Marajó é como o navio: submerso. Soure – Soures – e Ponta de Pedras estão no teso: Cachoeira se refugia numa terrazinha firme. A parte baixa, onde morei, é tudo enchido.

Vejo no vaqueiro Aprígio as tardes de ferra, o embarque das rezes, os isquetes poeirentos com a flauta do Luiz e o saxofone do Paraense.

Quando Marajó desencanta?

Como vai sua mãe? Toda a família?

O abraço

Do Dal.<sup>431</sup>

## b. Ser humano e natureza

A presença da água como determinante do modo como se vive na Amazônia, deve ser percebida a partir da percepção da natureza como um todo profundamente integrado. Do ponto de vista literário, Dalcídio distingue-se da prosa realista-naturalista do século XIX, assim como se distingue da literatura descritiva do exótico dos viajantes. Convém também diferenciar mais enfaticamente a visão dalcidiana da oposição homem/natureza, presente, por exemplo, nos escritos de Euclides da Cunha sobre a Amazônia, como *Um Paraíso Perdido ou À Margem da História*. Em Dalcídio a natureza é humanizada, ganhando vida e autonomia, interferindo decisivamente na vida e nos destino das pessoas. Trata-se de um projeto estético/político que se atrela profundamente a uma vivência que remonta aos povos

<sup>430</sup> Possível referência ao naufrágio do navio “Presidente Vargas”, ocorrido no cais de Soure, no Marajó, em 1970.

<sup>431</sup> MORAES, 1996, p. 24.

originários da Amazônia ribeirinha. Natureza e ser humano representam uma relação simbiótica, uma unidade de comunhão e profundo atrelamento de destinos. O ambiente é cúmplice em todos os projetos, em todos os caminhos.

Sem dúvida nenhuma, Dalcídio humaniza a floresta (e o rio conseqüentemente), dando-lhe *status* diferenciado, de seu antecessor, Inglês de Souza. Aqui, aspectos deterministas são descartados, e a natureza da região, nivela-se, às vezes debate-se, com as demais personagens, constituindo-se também uma personagem à parte.<sup>432</sup>

Particularmente, no Marajó e em Cachoeira do Ararí, a natureza é predominantemente água, e mais especificamente o rio, que domina a paisagem, é o caminho necessário de chegada a Belém, praticamente único contato com o mundo. Toda a vida do vilarejo encravado no interior da ilha do Marajó gira em função do rio. Em Cachoeira do Ararí, assim como em toda a Amazônia, o rio comanda a vida.

A natureza cachoeirense, na obra, é quase predominantemente representada pelo rio. O rio comanda a vida. Dele, os pescadores retiravam seu sustento, mas a ele entregavam-se à morte, tal qual um amante em relação aos prazeres da mulher amada. Mas o rio toma, para dona Amélia, mãe de Alfredo, contornos de um pulsante desejo, dado que através das águas marajoaras, a mulher desejava enviar o filho para morar em Belém e, assim, vê-lo melhorar de vida. O Rio, portanto, constitui-se na redenção da personagem, no desejo de uma vida melhor, que, conseqüentemente, teria sua preamar na felicidade em Belém.<sup>433</sup>

A questão do enfoque dado à natureza na obra de Dalcídio merece um destaque diferenciador em relação principalmente à perspectiva do realismo/naturalismo, em voga no final do século XIX. O determinismo exercido pelo meio ambiente era uma característica marcante dos escritos dessa época, como, por exemplo, no escritor paraense Inglês de Souza. Mesmo reconhecendo-se a clara influência do autor de “O Missionário” sobre Dalcídio, este “refaz o ‘retrato’ da natureza amazônica, tirando-a do papel de cenário estático, elevando-a quase ao *status* de personagem”.<sup>434</sup>

Especificamente em relação às águas e ao rio, Paulo Nunes cita o professor Pedro Maligo, da Michigan State University, em cuja percepção da obra de Dalcídio, o rio é um

---

<sup>432</sup> NUNES, 2001, p. 47.

<sup>433</sup> NUNES, 2001, p. 48

<sup>434</sup> NUNES, 2001, p. 37.

espaço do desejo e “mediador entre o espaço e o tempo”.<sup>435</sup> Para Maligo, o rio ultrapassa em muito as funções práticas como via de transporte e fonte de sobrevivência e subsistência econômica. Apesar deste aspecto material não ser desprezível, fica explícita a preponderância da conotação mágico/simbólica; o rio como elemento de realização dos sonhos e desejos do principal personagem de Dalcídio, o menino Alfredo, alter-ego do escritor:

Embora seja possível propor uma leitura psicanalítica da interação entre Alfredo e o rio, em meu estudo, pretendo apenas ilustrar dois aspectos do rio enquanto símbolo. No caso de Alfredo, a função prática do rio é relegado a segundo plano devido à importância da dimensão mágica que lhe é atribuída como a única via de escape possível da Cachoeira. [...] conseqüentemente, para Alfredo, em especial, o rio transforma-se em entidade viva, que combina um elemento mítico, (representado pelo poder de interferir no destino das pessoas) com uma função simbólica (pois representa o espaço do desejo).<sup>436</sup>

E ainda para Maligo:

Em Jurandir, a simbólica personificação do rio é feita de maneira diferente daquela encontrada na literatura realista de cunho naturalista. Aqui, a relação entre personagem e rio pretende lançar luz sobre um estado de espírito, enquanto que na literatura anterior, concentrava-se no aspecto material, na tentativa de (mostrar?)<sup>437</sup> o efeito das cheias e secas na produção das economias locais. Assim, parece claro que os textos naturalistas ou realistas estabelecem relações simbólicas como parte de uma visão causativa do mundo, segundo o qual os acontecimentos organizam-se sob a forma de ações e reações que implicam em aventuras para os personagens, ao passo que nos textos pós-modernistas aparece sob a forma de busca de auto-conhecimento.<sup>438</sup>

Fica evidente a pertinência das citações de Nunes e Maligo, como fundamento para estabelecer a obra de Dalcídio como um marco decisivo na literatura amazônica. Podemos afirmar tratar-se, do ponto de vista literário, de uma reinvenção da Amazônia, ou de um rompimento com os limites impostos pelas concepções limitantes de um mero regionalismo. Regional sim, mas jamais regionalista. Mesmo mantendo as raízes no chão regional, insiste em desconstruir as amarras do regionalismo determinista de Inglês de Souza, afirmando através do mergulho nos dramas e inquietações humanas, um criticismo profundo e auto-consciente de sentido inegavelmente universal.

<sup>435</sup> Apud NUNES, 2001, p. 37.

<sup>436</sup> MALIGO, Pedro. **Ruínas Idílicas**: A Realidade Amazônica de Dalcídio Jurandir. Revista da USP, São Paulo: n. 13, p. 48-57, 1992, à p. 54.

<sup>437</sup> Nesta citação tem-se a impressão de faltar um verbo que complete o sentido da sentença.

<sup>438</sup> MALIGO, 1992, p. 54.

...nunca se havia, no universo romanesco brasileiro, enfatizado a Amazônia e sua gente de modo tão lancinante e profundo. As dores e as inquietações que *queimam a alma* das personagens [...] fazem aflorar a universalidade dos conflitos humanos, o que desatreia por completo as personagens do cabresto da natureza.<sup>439</sup>

Convém aqui também refletirmos sobre o significado dessa relação entre o ser humano caboclo ribeirinho e a natureza exuberante que o circunda. Definimos inicialmente uma rejeição à concepção de oposição inerente entre ser humano e meio ambiente, ou dito de outra forma, entre cultura e natureza. Essa falsa oposição é o pano de fundo para a confrontação entre dois modos de percepção, que por sua vez determina diferentes atitudes em relação à natureza: de um lado a cultura dita civilizada como detentora da missão de domínio (e exploração) do meio ambiente; de outro lado, a total submissão do ser humano às intransponíveis limitações impostas pelo meio ambiente amazônico, um determinismo ecológico que historicamente subjuga o ser humano caboclo, impondo-lhe um subdesenvolvimento material crônico, definindo inexoravelmente tanto seu modo de ser e viver quanto seu modo de ver o mundo, sua cultura.

A percepção de Dalcídio Jurandir denuncia a insuficiência dessas duas concepções, além da inerente inadequação ao que de fato é a realidade Amazônica, e mais especificamente, do que é a sua realidade humana. Na verdade, a própria oposição dessas concepções já exerce um certo mascaramento, impedindo que se penetre no cerne mais profundo da questão. Nisso consiste a ousadia inovadora de autores amazônicos como João de Jesus Paes Loureiro, seguindo a trilha aberta por Dalcídio. Nesses autores, a natureza exerce um papel inegavelmente preponderante, como já foi dito, para muito além de paisagem, mas de efetivo personagem, interagindo ativamente com os seres humanos. Porém, ressalte-se não se tratar em hipótese alguma de um determinismo fatalista. Descarta-se o fundo de oposição inerente em relação à natureza, impondo-se uma coexistência parceira, na qual a consciência humana interage com o meio, numa simbiose de sentimentos e destinos. Ao invés de inimiga,

---

<sup>439</sup> NUNES, 2001, p. 38-39.

a natureza torna-se parceira na construção de sistemas de significações, visões de mundo e padrões de identidade.

Situado diante de uma natureza magnífica, de proporções monumentais, o caboclo, além de criar e desenvolver processos altamente criativos e eficazes de relação com ela, construiu um sistema cultural singular. Uma cultura viva, em evolução, integrada e formadora de identidade. Cultura que, no sentido ético e estético, constitui uma espécie de *paidéia*, de *bildung* amazônica, constituída por indivíduos formados segundo um modo de relação profunda com a natureza dos homens entre si. Relação pela qual o homem foi formando seu mundo e a si mesmo desde a invenção de uma teogonia até às pequenas ferramentas e usos de seu cotidiano prático. Um modo de ser no mundo e com o mundo que se vem constituindo na horizontalidade da convivência espontânea com a natureza, na verticalidade aurática do sentido do sublime a ela inerente, de um pensar cultural em liberdade com a natureza, marcado pela poeticidade e sentimento de comunhão cósmica.<sup>440</sup>

Nessa mesma linha de raciocínio comparativo à produção literária do século XIX sobre a Amazônia, Zélia Amador de Deus destaca uma relação de harmonia entre ser humano e natureza, na qual a mútua compreensão estabelece toda a diferença em relação às concepções deterministas do período anterior.

Nosso autor não sobrepõe a natureza às vivências humanas, como fizeram os regionalistas do século XIX, cujo representante na região Norte foi Inglês de Souza. Na obra de Dalcídio Jurandir, entre as duas categorias (natureza e ser humano) parece haver uma relação harmoniosa, na qual uma aprendeu a conhecer a outra.<sup>441</sup>

Este conflito de percepções também é anotado por Paulo Nunes, que enfatiza o rompimento com o determinismo mesológico realizado pela obra de Dalcídio, e a ênfase dada sobre o universo da consciência humana trazendo, pela escrita, a universalidade dos dramas humanos como esperança, revolta, amor, dor, prazer...

Nestes rincões amazônicos, a natureza é de tal forma sobrepujante que nos faz lembrar aquela literatura produzida no Brasil do século passado, que era orientada pelo Determinismo mesológico. As personagens literárias eram subjugadas pela força da natureza, que não lhes dava opção: a ambientação natural submetia à sua própria vontade o destino das personagens; assim fez o naturalismo literário (...). Mas em se tratando da obra dalcidiana não valem as mesmas regras. Esta “ditadura” da natureza não se realiza. Embora a floresta, os campos, o lago Arará sejam monumentais, e possam interferir no comportamento das personagens, não percebemos nela o fatalismo que define e “amarra” o fado dos que habitam as páginas de **Três Casas e um Rio**. A natureza tem caprichos, mas as vontades

<sup>440</sup> PAES LOUREIRO, 2001, p. 15-16.

<sup>441</sup> AMADOR DE DEUS, Zélia. Dalcídio Jurandir. Novas Leituras sobre a Amazônia. In: LEITE, Marcos (Org.). **Leituras Dalcidianas**, Belém: UNAMA. p. 69 - 73, 2006, à p.71.

humanas podem mais porque são dirigidas pela consciência, pelos pensamentos, pelos desejos humanos.<sup>442</sup>

Torna-se importante, neste momento, tentar uma visualização das proporções da bacia hidrográfica amazônica, que tem sido objeto de importantes pesquisas principalmente de sentido ecológico. Trata-se, em dimensão, da maior bacia hidrográfica do mundo. Em termos de área de drenagem e vazão, a bacia do Amazonas envolve uma área de 6.112.000 km<sup>2</sup>, levando-se em conta que o território nacional brasileiro tem cerca de 8.511.000 km<sup>2</sup>. Dessa área, cerca de 5% estão submersas. O volume de descarga de água no oceano atlântico, na região das ilhas do Marajó, representa em torno de 15% de toda água doce lançada nos oceanos. Em termos de vazão, isso significa uma média em torno de 209.000 m<sup>3</sup> de água por segundo.<sup>443</sup>

### c. Água, memória e identidade cabocla

Outro aspecto importante a considerar é o volume de precipitações. As chuvas abundantes são uma característica marcante de toda a Amazônia, sendo também determinantes na configuração dos modos de vida das populações do Marajó. Essas precipitações, de origem atlântica, apresentam uma média de 2.460mm/ano, dentro de um regime de sazonalidade. A metade dessas precipitações retorna à atmosfera na forma de vapor devido ao altíssimo índice de evapotranspiração da floresta.<sup>444</sup> Esses dados, sob qualquer ponto de vista, indicam concentrações colossais de água e umidade, únicas no planeta, que configuram uma peculiaridade ambiental também única. A natureza amazônica é dividida nas duas estações que compõem o ambiente climático do Marajó: o verão ocorre entre junho e dezembro, época de pouca chuva e muito vento na baía do Marajó. O inverno, período de

---

<sup>442</sup> NUNES, Paulo. Meu coração sente um jeito marajoara de ser: minha guapuição em Três Casas e um Rio, de Dalcídio Jurandir. *Asas da Palavra*, Belém:UNAMA. n. 4, p. 60 - 63, 1996, às p. 62-63. Grifo original.

<sup>443</sup> MOLINIER, Michel, et al. Ciência e Tecnologia. Hidrologia da Bacia do Rio Amazonas. Site [www.Hibam.ana.gov.br](http://www.Hibam.ana.gov.br). Acesso em 25 de agosto de 2008.

<sup>444</sup> Idem.



chuvas intensas e diárias, ocorre entre janeiro e maio. Essa sazonalidade climática que divide a vida no Marajó, também está claramente explícita nos romances de Dalcídio, como nas divagações de Major Alberto, pai do menino Alfredo:

A chuva se prepara. Cachoeira vai ficar toda sumida na chuva. Era preciso mandar fazer a ponte. As chuvas aumentavam. O rio estava para se derramar nos campos. (...) Será que o resto da vida ficaria ali fazendo ponte no inverno e desmanchando ponte no verão? (...) Breve, Alfredo, D. Amélia, Inocência, estarão de anzol na janela pescando cachorrinho de padre. Não se esquece da noite em que D. Amélia puxou um Aruaná. Também uma noite o jacaré roncou debaixo do soalho. (*Chove*, p. 385)

Importa-nos, nesse ponto, perceber a peculiaridade desse mundo dominado pelas águas como constituinte e formador de uma determinada identidade, como já foi referido anteriormente. (Cap. IV. 2.c). Tocamos aqui na questão central deste trabalho: a pergunta sobre quem é o caboclo ribeirinho do Marajó. A sugestão de Benedito Nunes de que a obra dalcidiana é fundamentalmente um resgate da memória de juventude abre caminhos para elaboração de respostas bastante promissoras, pelo menos em duas direções, ou dois níveis, ambos articulados pela relação entre o elemento natural água e a memória. Para nosso interesse, convém refletirmos sobre o fato de que Dalcídio Jurandir refere-se a seu ciclo romanesco como “um projeto de juventude”, ou necessariamente um “projeto de memória” através do qual reconstrói, pela memória, uma realidade que envolve desde sua infância e adolescência no Marajó, até sua juventude em Belém. “Desde os vinte anos eu sonhava em fazer uma obra que fosse o pensamento da juventude”.<sup>445</sup>

Os dois níveis de articulação entre identidade e memória em Dalcídio Jurandir, mesmo distintos, encontram-se inegavelmente interrelacionados a partir do fator água. No primeiro nível, cabe-nos a pergunta pelo papel da sazonalidade das águas para a articulação da memória nas sociedades marajoaras. Trata-se da questão propriamente da consciência do eu individual dentro do processo de re-presentificação do passado e da maneira como isso define a identidade do caboclo ribeirinho e sua consciência de ser na relação com seu próprio espaço.

---

<sup>445</sup> NUNES, Benedito. Dalcídio Jurandir: as Oscilações de um Ciclo Romanesco. *Asas da Palavra*, n. 17. Belém: UNAMA. p. 15-21, 2004, à p. 15.

Seus saberes permitem que eles que eles incorporem as mudanças que os rios apresentam a cada estação, como a memória de lugares que depois ficarão debaixo das águas, assim como os baixos e os bancos de areia, as ilhas e balcedos que cada nova inundação produz.<sup>446</sup>

No segundo nível de articulação, relacionado ao quadro mais amplo das relações sociais, ou mais precisamente, de como o fator água se relaciona ao que Maurice Halbwachs chama de “quadros sociais da memória”. Dito de outra forma, a maneira como a preponderância das águas define esses quadros sociais em termos de ocupações diárias, profissões, migrações, relações sociais em geral, e de que forma a questão da identidade cabocla ribeirinha se insere nesses “quadros sociais da memória”. Ao mesmo tempo, de que forma o fator água define as relações de identidade e memória com a sociedade externa, ou com a totalidade circundante mais extensa, ou seja, com o mundo externo, ou fora da Amazônia.

Em ambos os níveis de articulação da memória na construção da identidade cabocla ribeirinha, um fator de ordem natural de suma importância nos chama a atenção e deve ser levado em conta: a sazonalidade das estações. Como já foi dito, as populações das terras baixas amazônicas estão submetidas ao ciclo natural das águas. Isso significa a existência alternada em dois ciclos: o das cheias e o da “seca”.<sup>447</sup> A mudança periódica do local de moradia e de trabalho implica em infintos recomeços, de local de moradia, de tarefas cotidianas e no apagamento dos vestígios materiais do ciclo anterior. Como perceber o sentido da própria história, quando partes importantes da vida são apagadas periodicamente pelas águas? A coerência e o sentido do que se passou exige um nível de articulação da memória que apela para as práticas de ritualização, corporificadas de forma palpável e multicolorida nas expressões folclóricas e nas festas populares.

---

<sup>446</sup> INOSTROZA, Elias H, 2005, p. 158.

<sup>447</sup> Normalmente não se referindo a seca no sentido que se entende no Nordeste brasileiro, de quase total ausência de água, mas do período em que as águas se encontram no leito normal dos rios. Porém, no ano de 2005, a Amazônia ocidental viveu de fato uma seca, a maior dos últimos 100 anos, ao mesmo tempo em que o furacão Katrina assolou a costa sudoeste Norte-americana, devastando Nova Orleans.

A presença da água no cotidiano das populações amazônicas ribeirinhas estendendo-se também ao seu imaginário popular suscita diferentes formas de compreensão de seu papel. Como já foi mencionado, para Euclides da Cunha, que incursionou pelos rios da Amazônia entre 1904 e 1905, os rios amazônicos eram a própria imagem da rebeldia da natureza contra a saga civilizatória humana. Nos seus escritos, como “Terra sem História” e “Um paraíso perdido”. Euclides vê o atrelamento do homem à natureza portentosa como causa do atraso e da miséria das populações. Euclides critica duramente o estilo de vida ribeirinho, segundo ele, propício ao ócio e ao devaneio. Em suas próprias palavras isso o incapacita a realizar a tarefa de domínio e controle da natureza; “...o homem, em vez de senhorear a terra, escraviza-se ao rio.”<sup>448</sup>

Sua percepção e compreensão das grandes águas é igualmente pessimista. Euclides pôde ver pessoalmente o fenômeno das “terras caídas”. A força das águas produz um incessante desbarrancamento das beiras dos rios, reconfigurando as margens, alterando contornos, e em muitos lugares, construindo novas porções de terras e novas ilhas. O que para autores como Paes Loureiro é um fenômeno de extrema significação simbólica, para Euclides, dentro de sua visão mecanicista, não passa de poder destruidor. “Ao passo que no Amazonas, o contrário. O que nele se destaca é a função destruidora, exclusiva. O enorme caudal está destruindo a terra”.<sup>449</sup>

Da mesma forma, as elevadas temperaturas da região, associada ao altíssimo percentual de umidade, dão a Euclides uma justificativa “científica” para a indolência e a preguiça do caboclo ribeirinho. O “Eterno vapor” seria responsável também por um constante estado de torpor, implicando também num determinado caráter predisposto à dissolução, às bebedeiras e ao sensualismo.

---

<sup>448</sup> TOCANTINS, Leandro. In: CUNHA, Euclides da. **Um Paraíso Perdido**. Reunião de Ensaios Amazônicos. Petrópolis: Vozes, 1976, p. xx.

<sup>449</sup> CUNHA, Euclides da. **Um Paraíso Perdido**. Reunião de Ensaios Amazônicos. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 29

Em Euclides há um forte inconformismo em relação à “rebeldia” da natureza, por esta não se deixar dominar e muito menos se deixar esquadrihar dentro do enquadramento exigido pela visão científica em voga. A natureza em constantes transformações, numa constante alteração da paisagem:

Os mesmos rios ainda não se firmaram nos leitos; parecem tatear uma situação de equilíbrio, derivando, divagantes, em meandros instáveis, contorcidos em *sacados*, cujos istmos a revezes se rompem e se soldam numa desesperadora formação de ilhas e de lagos de seis meses, e até criando formas topográficas novas em que estes dois aspectos se confundem; ou expandindo-se em *furos* que se anostomosam, reticulados e de todo incharacterísticos, sem que se saiba se tudo aquilo é bem uma bacia fluvial ou um mar profusamente retalhado de estreitos. Depois de uma única enchente se desmancham os trabalhos de um hidrógrafo.<sup>450</sup>

Paes Loureiro contempla a reconfiguração das terras como um mundo se refazendo numa constante renovação. Dessa instabilidade da natureza retira inspiração poética, exaltando mitos e lendas presentes nessa recriação; as palavras da poética do imaginário passam “de bubuia”<sup>451</sup>, cabendo ao poeta/caboclo deixar-se levar pelo devaneio, numa guapuiagem<sup>452</sup> de palavras. “com a chancela do fluxo mágico do rio, à corrente do tempo, “guapuiagem do eterno...”<sup>453</sup> A passagem lenta e incessante das águas são a fonte onde o caboclo/poeta encontra sua transcendência. A palavra é a mediação com a transcendência, pois o rio corre em direção à eternidade.

Em Dalcídio Jurandir, é o ser humano quem preferencialmente ocupa sua preocupação e que requer o máximo de seu esforço descritivo. Seus personagens afloram mergulhados em seus dramas íntimos e sofrimentos, incluindo também muitos determinantes de sua condição, como os fatores sociais e econômicos. Porém, muito dessa condição humana é definida a partir dos lugares sociais determinadas pela relação com as águas. O ser humano caboclo ribeirinho, retratado em seu cotidiano é preferencialmente “arraia miúda”, gente pobre e desvalida: “Os temas dos meus romances vêm do meio daquela quantidade de gente das

---

<sup>450</sup> CUNHA, 1976, p. 26

<sup>451</sup> Deixar-se flutuar à flor da água, sendo levado livremente pela correnteza.

<sup>452</sup> Prática de bater na água para que os peixes se movam para a beira do rio e facilitem a captura.

<sup>453</sup> NUNES, Benedito. In: PAES LOUREIRO, João de Jesus. **Cultura Amazônica. Uma poética do Imaginário**. São Paulo: Escrituras Editora, 2001, p. x

canoas, dos vaqueiros, dos colhedores de açai”.<sup>454</sup> Note-se que a maior parte dessa gente retratada por Dalcídio têm suas ocupações e cotidiano de vida determinados pela relação com o rio, pescadores, canoieiros, comerciante de peixe, e mesmo vaqueiros, que cuidam do gado nos campos inundados.

Como já foi referido, a obra dalcidiana é considerada por ele mesmo como devedora de um universo encharcado por chuvas e enchentes. Em termos de emoção estética, na linha poética trilhada posteriormente por Paes Loureiro, Dalcídio sente o universo das águas amazônicas como inspirador de um erotismo puro, mergulhado numa emoção adolescente e dominado pela beleza selvagem e criativa das águas. Enquanto para Paes Loureiro, as águas amazônicas exacerbam um erotismo explícito, em Dalcídio esse erotismo se manifesta de forma lírica e quase platônica, transcendente e não realizável. Vale à pena reproduzirmos aqui um longo trecho de Dalcídio, no qual o menino Alfredo se fascina ante a beleza e o desejo por Clara:

Veio Clara. Clara não era namorada, era diferente. Alfredo já compreendia mais as coisas.

Por onde andava era sempre espalhando o seu riso. Quando apanhava água no poço, empurrava montaria, em pé, em riba do banco do casco, se podia ver aqueles braços, aquele corpo vigoroso. Às vezes vinha, no inverno, dentro d'água. Chegava rindo, água até os joelhos, o vestido ensopado, batataranas e mururés pelos cabelos, e sanguessugas nas pernas. Mergulhava com os curumins nas valas e montava no boi, batendo com um ramo de algodoeiro nos quartos do animal. Ia de montaria para a baixa do Teso, se punha em pé e da montaria mesmo apanhava os gogós maduros. Uma vez um jacaré quase ia pegando ela no meio do rio. Gostava do verão mas o inverno era que a encantava, as águas lhe faziam mais alegre, mais doida, andando em montarias, pescando jijús para isca, jogando farinha para os matupiris que boiavam na porta da sua barraca, apanhando flor de mururé que desabrochava linda dentro d'água, para pôr ao pé de S. Pedro no oratório. A ocasião, mesmo, em que Clara se revelou mulher para Alfredo, se fez inesquecível, foi num almoço de aniversário do Major. Vieram algumas amigas de D. Amélia. Clara brincando, entrou no quarto, se atirou na cama e ficou com o corpo abandonado com os braços jogados à toa. Clara não lhe dera a mínima sensação de sexo, nada. Mas a impressão de alguma coisa inesperada, misteriosa e profundamente viva. O corpo ficou atravessado na cama. Os olhos pararam no teto e um sorriso se desenhava na boca com uma expressão que Alfredo não compreendia mas sentia vivamente, demoradamente, até mesmo com uma certa inquietação. Mas não lhe despertou o sexo, lhe deu uma obscura sensação do proibido, do intocável, a real significação duma nudez que não se podia ver nunca senão através daquele vestido e daquele único instante. Aquele corpo dominou todo

<sup>454</sup> TORRES, Antonio, et al. Um Escritor no Purgatório. In: **Asas da Palavra**, n. 04, Belém: UNAMA. p. 28-30, 1996, à p. 29.

o quarto, encheu o chalé, era toda a natureza. As pernas nuas tinham a cor d'água que Alfredo gostava de ver no inverno, ao meio dia, da janela do seu chalé. Clara depois levava ele pra juntar muruci nos campos, em novembro, descalça, com aquele seu chapéu de pano. Voltava corada, úmida de suor, com jeito muito seu de morder ou sugar os próprios lábios. Quando ria, todo seu corpo parecia rir, se agitar de uma poderosa energia. Era a alegria que Alfredo desejava. A força que queria para matar a sua febre, limpar-lhe o corpo das feridas. Clara não se queixava de febre. Tudo para ela era como se comesse uma fruta muito saborosa, meio ácida, com sumo escorrendo pelo canto da boca. Ele a viu comendo um taperebá perto do poço. Os dentes de Clara deixavam a marca na polpa da fruta e riam com os fiapos do taperebá. A boca úmida devia estar doce como a fruta. As frutas pareciam ter aparecido no mundo para terem prazer também em ser saboreadas por Clara. As frutas eram mais gostosas comidas por ela, partidas por aqueles dentes.

(...) Para Clara o mundo era aquele taperebá, aquela manga, aqueles beijos. Dava para Alfredo muruci com açúcar, amassado com as suas mãos. E lambia e chupava os dedos lambuzados de muruci e açúcar. Os dedos pareciam mais gostosos que o próprio muruci. Era como uma criatura que tivesse nascido também das fruteiras, dos muricizeiros, das resinas, dos mururés, daquelas águas e daqueles peixes que as grandes chuvas traziam para Cachoeira. Clara ficava em seus olhos de menino como se nunca mais envelhecesse, como aquela Folha Miúda que está sempre verde na beira do rio. Quantas vezes viu ela rolando no campo debaixo do murucizal e logo se erguendo, compondo o vestido por causa do vento. Clara devia ter voltado a ser menina para andar com ele, de mãos dadas pelos campos, ensinando-o a caminhar entre os juqueris no meio das jacitaras. Clara não era como as outras moças e meninas que vieram depois, lhe dando tentações, curiosidades viciosas, proibições, faz-de-conta lhe fazendo cada vez mais entendido e triste, desconfiado. (*Chove*, p. 280-282)

Uma sugestiva pesquisa sobre a presença da água na obra de Dalcídio Jurandir é “*Marajoando nas Águas do Fogo*”, do chileno Elias Hernandez Inostroza, que realiza um estudo lingüístico comparativo entre os romances dalcidianos e a obra do escritor chileno Francisco Coloane. Em comum o fato de os dois escritores serem praticamente desconhecidos dos grandes circuitos literários de seus respectivos países. Ao mesmo tempo, a água está presente como com elemento de fundamental significação na compreensão dos modos de vida e determinante cultural em pontos extremos da Américas do Sul, ou seja, Terra do Fogo, na Patagônia, extremo sul do Chile e Amazônia, no extremo Norte do Brasil. Segundo Inostroza isso tem o significado de fazer perceber fatores de unidade cultural em ambientes totalmente distantes e distintos geograficamente.

A partir da experiência de convívio com a população de Belém do Pará e das ilhas do Marajó, Inostroza mergulha nos textos de Dalcídio Jurandir para demonstrar a existência de uma “Cultura das águas”, moldada nos estilos de vida e nas atividades cotidianas dos caboclos ribeirinhos. Sobre essa cultura cabocla:

Ela pode ser encontrada em grande parte do interior da Pará, e em alguns pontos específicos de Belém, a capital do estado; cultura que se caracteriza por preservar determinados valores da vida rural, de suas problemáticas, e pautar a vida individual e social no respeito ao meio ambiente, extraindo dele somente o necessário para sua sobrevivência.<sup>455</sup>

O autor chileno identifica diferentes significados atribuídos à água por Dalcídio Jurandir. Há uma utilização no sentido real, denotativo e ao mesmo tempo uma extrapolação do real em direção às intenções de sentido conotativo, como figuras de pensamento que realçam uma idéia ou uma emoção, através da utilização de prosopopéias e personificação. Na percepção do elemento real, água, Inostroza realça no texto dalcidiano, os termos descritivos e comparativos, denotando transparência, “Se fosse ao Igarapé sentar (...) com a água tão clara de se enxergar os peixes mexendo as barbatanas” (*Marajó*, p.144); variação de coloração e consistência, “...passar horas tentando puxar na água tipitinga<sup>456</sup>um daqueles tambaquis gordos” (*Marajó*, p. 341); “...um boi teimoso e bravio mergulhara na água barrenta..”( *Marajó*, p. 251), e ainda, “...água oleosa se estendeu macia...” (*Marajó*, p. 284). Outra importante observação de Inostroza é de que a percepção da água transmite um sentido dinâmico de ininterrupto movimento, vivacidade e mutabilidade.

Uma presença mutável (...) sua variabilidade acentua o caráter de elemento vivo, que se integra na trama dos relatos, em alguns casos, como personagem poderosa. (...) Os movimentos também reforçam a condição de elemento animado, dinâmico, como se as águas estivessem “vivas”, como se lê em ‘...deliciava-se com as águas vivas...’ (*Três casas*, p. 28)<sup>457</sup>

Essa dinamicidade da água, alterando a paisagem e os modos de vida, é anotada como expressão de algo vivo nas cheias periódicas do Marajó.

As grandes inundações, que periodicamente cobrem os campos da ilha de Marajó, no setor oriental, deslocam as águas das cheias do rio Amazonas para o interior dos campos, alagando e transformando a vida de todos os habitantes da região. Santa Cruz do Ararí, Cachoeira do Ararí e Genipapo são os três núcleos urbanos mais afetados. Os habitantes dos campos, os trabalhadores das fazendas e os pescadores ribeirinhos procuram os lugares mais altos e enxutos, os tesos, e reduzem os deslocamentos nas suas atividades. As águas carregam a vida de bubuia; parte dos terrenos de ribas, árvores, animais, tudo se mistura nas águas, que sobem lentamente, dia-a-dia.<sup>458</sup>

<sup>455</sup> INOSTROZA, 2005, p. 5.

<sup>456</sup> ASSIS, 2004, p. 99. Tipitinga. Água barrenta com coloração esbranquiçada.

<sup>457</sup> INOSTROZA, 2005, p. 37.

<sup>458</sup> INOSTROZA, 2005, p. 38-39.

A sazonalidade das chuvas e a variação das águas, além de comporem o ambiente de fundo, ou o contorno estético, também estão fortemente presentes na própria estrutura narrativa dos romances de Dalcídio. Como anota Inostroza, as narrativas perpassam integralmente todo o ciclo da variação climática:

...apresentam um espaço temporal narrativo que não ultrapassa os 16 meses<sup>459</sup>, permitindo registrar um ciclo anual completo. Foi observado neles, que as duas estações acima indicadas servem como marcações de fatos narrativos, dos conflitos que pontuam as tramas dos relatos; uma natureza cíclica incorporando a vida humana no seu fluir, tal como as águas que sobem e descem na maré.<sup>460</sup>

A face imaginária das águas também é fartamente utilizada por Dalcídio através do uso abundante de figuras de pensamento e prosopopéias, atribuindo em geral, qualidades humanas às águas, como sentimentos, sendo assim retratada como personagem, possuindo autonomia e poder de intervenção na vida dos demais personagens. É recorrente a referência à “voz das águas”, ressoando na mente e nos ouvidos das pessoas, num diálogo inteligível. “O vento agitou as árvores, parecia ouvir-se a baía lá fora, o sono daqueles seres largados nas esteiras, nos jiraus e nas redes adquiria voz na agitação do vento e das águas.” (*Marajó*, p. 149).

Inostroza destaca que as águas assumem corporeidade humana: “Abeirou-se dum rio e vê as águas fosforescentes e ponteadas de mil olhos do morto sobre ele (...) no meio das águas revoltas.” (*Chove*, p. 296). Também é de se ressaltar a utilização das águas assumindo personalidade e sentimentos humanos como em “Aquelas chuvas e a enchente lhe davam um novo torpor, a suspensão da vida, a solidão da água. Tudo voltava ao lodo primitivo.” (*Marajó*, p. 261), e, “...um pequeno barulho, a água assustada tomou uma cor cinzenta...” (*Marajó*, p. 146). Há uma atribuição da capacidade de diálogos e trocas entre as águas e os demais personagens, muitas vezes como forma de rememoração da vida.

A presença da natureza nas obras dalcidianas, natureza que estabelece trocas e diálogos com os personagens, uma forma de espelhamento da vida desses, em que

<sup>459</sup> No caso, os três romances utilizados por Inostroza: *Chove nos Campos de Cachoeira*, *Marajó* e *Três Casas e um Rio*.

<sup>460</sup> INOSTROZA, 2005, p. 70.



muitas vezes as viagens pelo rio equivalem às voltas a um passado nostálgico, primário, nas quais as personagens não conseguem fugir de suas lembranças e frustrações.<sup>461</sup>

Também para Inostroza, é de grande relevância a utilização por Dalcídio, da água como espaço do mítico, do fantasioso e do sobrenatural, numa rica tradução da essência da cultura cabocla, incluindo aqui sua cosmologia.

Esses espaços foram recriados nos textos, em falas e comentários das personagens em lendas. Observam-se como exemplos: “...a mesma água que do encantado que vem do mar, pelo fundo da terra, de todos os naufragos e de todas as lágrimas...”(*Marajó*, p. 323); “...água rasa, profundidades e correntezas, transatlânticos e boiúnas.” (*Três Casas*, p. 27); “...os caruanas, as almas dos afogados, os restos de trapiche, as montarias também seguiam pras águas grandes.” (*Três Casas*, p. 139). “...uma criatura que tivesse nascido daquelas águas e daqueles peixes que as grandes chuvas traziam para Cachoeira.”(*Chove*, p. 282). (...) “...nasceu da mãe d’água.”(*Marajó*, p. 81); (...) “...evocando caruana, a alma do fundo d’água esconde no lago os bois encantados e as vacas rainhas do pastoreio.”(*Marajó*, p. 223).<sup>462</sup>

É necessário ressaltar aqui que, na ficção dalcidiana, a face real e a face imaginária das águas se complementam. “A presença da água, na sua dimensão de elemento do real ficcional não está separada da sua outra ‘face imaginária’; elas coexistem nos textos e com isso a qualidade literária deles ganha em força e riqueza das imagens”.<sup>463</sup>

Como fica explícito, essa cultura cabocla de intimidade com as águas tem como marca fundamental seu caráter inerentemente ecológico, o que, segundo o autor, estabelece uma singularidade dentro da compreensão do conjunto das populações do Brasil. Um estudo que enfoque a culturalidade de espaços regionais naturais como a Amazônia implica perceber sua condição de cultura periférica em relação aos centros consolidados e hegemônicos de poder, às redes midiáticas nacionais e aos sistemas institucionalizados de saber. Dessa perspectiva, a pesquisa de Inostroza insere-se nessa preocupação de busca por “estudos que permitam compreender a interação das populações tradicionais com a natureza, no intuito de ter maiores

<sup>461</sup> INOSTROZA, 2005, p. 19.

<sup>462</sup> INOSTROZA, 2005, p. 51-52.

<sup>463</sup> INOSTROZA, 2005, p. 153.

subsídios para implementar um desenvolvimento sustentável e de tentar reverter os graves problemas ambientais locais e mundiais...<sup>464</sup>

Em Dalcídio a água adquire múltiplos sentidos e significados, desde aqueles relacionados com as condições da vida cotidiana no Marajó, como ocupações, transporte, subsistência, etc, até sentidos metafísicos, míticos e sobrenaturais. Além daqueles sentidos anotados por Inostroza, podemos encontrar nos romances de Dalcídio Jurandir, a utilização da água com inúmeros outros sentidos e intenções, como por exemplo: no sentido de domínio visual sobre todo o ambiente, “Feito uma ilha nos campos cheios, defronte do rio cheio, o chalé ficava mais distante do mundo, mais longe da cidade, parecia boiar nas águas e se perder pelos campos, desaparecer pelos lagos.” (*Chove*, p. 398); como um carinho da mãe, D. Amélia, para Alfredo na inquietude de seus pensamentos antes de dormir: “O rosto escuro de sua mãe desce sobre ele como uma grande maré de sono.”(*Chove*, p. 314); emoldurando esteticamente o cenário de um romance caboclo:

João saiu e tomou a sua montaria<sup>465</sup> que estava encostada na escada do chalé. E empurrando com a vara a montaria para fazer a bigodeira de espuma na proa, espantando os jijús e os matupiris, João se metia pelo alagado. A montaria saltava em cima dos mururezais, rompia o capinzal, topava com tesos, a vara no ar e na água e o caboclo sem saber se Ângela aceitava ou não a sua declaração. (*Chove*, p. 319)

Da mesma forma, é freqüente a utilização da água relacionada à condição existencial humana, a seus sentimentos e aspirações. Se por um lado, com freqüência, a água está associada à vida, por outro também encontramos água indicando fatalidades e morte. Clara, adolescente que faz despertar pela primeira vez o desejo erótico no menino Alfredo, morreu de forma trágica, por afogamento.

Está aí o que Clara foi fazer no Araquiçauna. Uma menina que sabia nadar tão bem! Também ali é arriscado. Ali jacaré boiou a dois metros de mim. A salvação foi a beira, perto...  
 (...) Enterrou-se ontem na Laranjeira.  
 (...) Dona Amélia não gostava de recordar histórias de afogados.

<sup>464</sup> INOSTROZA, 2005, p. 8-9.

<sup>465</sup> Montaria aqui não significa um cavalo, mas de uma pequena embarcação feita de madeira, uma canoa utilizada para cruzar os campos alagados.

(...) Clara ou a morte de Clara tinha de ficar mistério dentro de Alfredo. (*Chove*, p. 282-283)

A relutância de D. Amélia em lembrar afogamentos relaciona-se à perda de um outro filho por afogamento, ao ser arrastado por uma sucuri, e também ao quase afogamento do menino Alfredo, que ela própria salvou do poço.

...Alfredo, que brincava tentando fazer figurinhas de barro, junto à tina de roupa, escorregou para dentro do poço. (...) D. Amélia não deu um grito. Saltou, e foi buscar Alfredo no fundo do poço que era raso. Salvava o filho, e daí em diante parecia mais dela, saindo não somente de sua carne como do seu ressentimento, que ela sempre guardava consigo mesma a respeito do outro filho que morrera afogado. (...) Alfredo voltara de novo para os seus braços como se fosse o outro também que voltasse. (...) D. Amélia resolvera silenciar porque podiam pensar (...) que era destino dela ser mãe de meninos afogados. (*Chove*, p. 118-119)<sup>466</sup>

Também de importância fundamental nas narrativas é a relação do menino Alfredo com o rio. Como personagem principal, tem seu caminho de vida e seus dramas íntimos seguidos pelo narrador ao longo de nove dos dez romances. Sua relação com as águas e mais especificamente com o rio, vem à tona de forma explícita desde o primeiro romance, “Chove nos campos de Cachoeira”. Alfredo, mesmo ainda criança, sente uma profunda insatisfação com a vida de isolamento e sem perspectivas de futuro em Cachoeira do Ararí. A miséria e a mesquinhez das pessoas que o cercam alimentam incessantemente o desejo de mudar de destino. Sua mãe, D. Amélia, cria nele o sonho de ir para Belém, estudar e “ser alguém”.

Quando as chuvas voltavam, então era que D. Amélia sentia mais desejos de levar Alfredo para Belém. Já está crescido, ele, tudo pode acontecer com aquelas águas que iam e vinham mornas e silenciosas. (*Chove*, p. 119).

Quantas vezes, já com o frio da febre ou ainda com febre, não ia chorando se queixar, bater os pés na cozinha onde sua mãe lava as xícaras do café ou mexe a panela: - Mamãe, me mande pra Belém. Eu morro aqui mamãe. Cresço aqui e não estudo. Quero estudar, quero sair daqui. (*Chove*, p. 200)

Dessa forma, o rio se transforma em sinônimo de autonomia e libertação. Seus pensamentos se misturam à contemplação do rio, que cresce na sua imaginação como via de

<sup>466</sup> No Marajó são comuns os relatos de morte por tantos outros perigos trazidos pelas grandes águas. Além dos afogamentos, pessoas que se banham nos rios são atacadas por sucurís, havendo também muitos relatos de crianças devoradas por jacarés, que durante as cheias espreitam perto das casas e atacam ao menor descuido. Também os cardumes de piranhas representam um perigo iminente. Este autor ouviu de seu próprio pai, que viveu a infância e a adolescência no Marajó a seguinte história: “No trapiche de Ponta de Pedras havia um bêbado perambulando. Era época da infestação de piranha. De repente o bêbado caiu do trapiche dentro do rio. Alguns pescadores que estavam chegando de canoa ao trapiche, lançaram uma tarrafa de pesca sobre ele, tentando salvá-lo. Não deu tempo. Quando puxaram a tarrafa, recolheram apenas o esqueleto. As carnes foram devoradas em segundos por um cardume de piranhas”.

liberdade e símbolo de uma redenção pessoal. Assim se estabelece uma relação mágica entre Alfredo e as águas do rio, mediada pelo carocinho de Tucumã. O drama interior do menino é tão fortemente presente no desenrolar das narrativas quanto a sofrida realidade cotidiana. Sua relação íntima de contemplação do rio alimenta dia a dia seus sonhos. O rio se torna espaço de fuga e o mesmo tempo de utopia. Suas águas são o caminho da libertação e da construção de outro futuro.

Alfredo procurou novamente a margem do rio que passava devagar, mas passava (...) Andou ao longo da margem sem nenhum alívio. Ao contrário, a paz do rio atormentava mais...” (*Três Casas*, p. 218); “decidiu fugir (...) mas pelo rio, com um rumo certo: Belém (...) escolhera um barco que deveria descer rebocado pela “Lima Júnior, na noite de sexta-feira” (*Três Casas*, p. 294)

Da mesma forma que as águas do rio estão identificadas com os sentimentos dos personagens, também as águas das chuvas se entrelaçam aos dramas íntimos. “Agora, com as chuvas, tudo me dói, me fatiga, me atormenta.” (*Chove*, p. 396). As alterações na paisagem e no ritmo de vida interferem também no estado emocional dos personagens, incorporando-se à narrativa de forma proeminente.

A chuva cresceu sobre Cachoeira. Ângela correu debaixo da chuva e, na janela, Lucíola, já melhor, se esquece de que a chuva lhe faz mal. Com as chuvas, Salu lê os seus romances com mais gosto e não vem contá-los para Dadá. Os campos enchem. O chalé para Alfredo fica mais distante do colégio, do mundo, de si próprio. (...) Na saleta, Eutanázio parece ver entrar o caixão que o velho abade fez. As águas invadem os campos. O chalé agora é uma ilha. A pontezinha que liga ao aterro foi feita por Dionísio. Fica mais difícil a caminhada para o mercado. Os cascos<sup>467</sup> encostam. Alfredo se põe a observar as montarias que vem e vão. (...) Mas os pobres não têm montaria nem casco, vêm como o Argemiro. Têm de passar perto da barraca da Rosa com água até o peito. Os moleques trazem os seus trapos na mão e se vestem no aterro. Primeiro tiram os sanguessugas do corpo. Todos agora sentem a miséria maior. O tanque dos carocinhos desapareceu n’água e Alfredo ouve D. Amélia se queixar que o inverno de novo matou a horta. Lucíola chora silenciosamente, na sua rede, enquanto a chuva enche os campos. (*Chove*, p. 387)

Inostroza também realça esse entrelaçamento emocional dos personagens com a chuva que cai copiosa sobre Cachoeira.

O narrador, onisciente, estando próximo das personagens, vai estabelecendo vínculos entre a chuva que cai em Cachoeira e os discursos indiretos e monólogos. Na medida em que os pensamentos se desenrolam dentro do espaço psicológico,

<sup>467</sup> Casco. Pequena embarcação feita de tronco de árvore.

que é virtualmente construído pelo falante, o narrador mostra a chuva crescendo e desabando no espaço natural externo, nos campos da vila.<sup>468</sup>

Ao final de “Chove nos campos de Cachoeira”, é a chuva que determina o ritmo dos momentos decisivos, estendendo-se complascentemente, como o próprio drama, ao longo da lenta morte de Eutanázio. As águas o acompanham passo a passo em sua agonia até a morte. “A chuva apodrecia os campos e os homens. O chalé, com a inundação, devia flutuar e iria deixá-lo até o cemitério. Ficaria sepultado debaixo dos mururés, debaixo dos cabelos de Irene.” (*Chove*, p. 384). Mas ao mesmo tempo, como contraponto, as chuvas e as enchentes são usadas comparativamente à gravidez de Irene, motivo da morte em desesperança de Eutanázio. Ele próprio, em agonia final, vê Irene como portadora da vida.

Irene era o princípio do mundo. As grandes chuvas lhe traziam o filho. Seus peitos cresciam, se enchiam de leite como os das vacas. (...) em seu ventre, em suas mãos só havia inocência, a inocência de todo mistério criador. Só ela era a vida! Só ela era a vida!

Irene estava bela como a sua gravidez de terra inundada. (*Chove*, p. 400)

#### **d. Teologia das águas e ciência autopoietica**

Esta sugestão de Dalcídio ao final de “Chove nos Campos de Cachoeira”, estabelecendo relações entre as águas e o princípio do mundo, aponta logicamente para seu lugar como elemento fundante e origem da vida. A natureza, a terra, e o rio podem adquirir o sentido feminino de grande mãe. Apesar de todos os dramas e tragédias humanas, ao final, a vida supera a morte. Encontramos aqui um princípio de rico conteúdo teológico a partir dessa profunda interação entre água, ser humano e vida. Como reflexão em torno de uma Teologia da Criação, de conteúdo ecológico e libertador, buscamos um diálogo entre a tradição bíblica, os novos caminhos abertos pela ciência.

Na atual crise ecológica, a água tem sido um dos elementos naturais mais gravemente ameaçados e cujas agressões terão consequências inevitavelmente catastróficas sobre a

---

<sup>468</sup> INOSTROZA, 2005, p. 175.

humanidade. Nas águas dos mares os freqüentes casos de vazamentos de petróleo e seus derivados já causaram algumas das maiores tragédias ambientais da história humana. As águas da chuva têm se transformado em chuva ácida devido ao lançamento indiscriminado de produtos tóxicos na atmosfera. Também as águas dos lençóis subterrâneos sofrem contaminação pela infiltração de produtos poluentes, resultado dos depósitos de lixo e outras substâncias à céu aberto. Da mesma forma, as águas dos rios sofrem agressões de inúmeras formas, desde o desmatamento ciliar, que provoca erosão dos leitos dos rios, passando pelos resíduos agrotóxicos usados principalmente pelas grandes monoculturas do agro-negócio.

Nos rios da Amazônia os atentados ecológicos tornaram-se uma rotina diária. A intensificação da navegação aliada à inconsciência ecológica são agravadas pela ineficácia de fiscalização governamental. Além do lançamento diário de resíduos combustíveis e lubrificantes das milhares de embarcações, uma série de outros produtos nocivos são lançados ininterruptamente nas águas. Nas regiões de garimpo que utilizam técnicas ainda primitivas de extração, grande quantidade de mercúrio utilizado na depuração do ouro, atinge o fundo dos rios, contaminando peixes e toda a fauna. Também as grandes mineradoras, que mesmo detendo tecnologia sofisticada, são responsáveis pela poluição de rios e cursos de água com resíduos industriais. Na Amazônia, as águas dos rios são utilizadas como a maior fonte de produção de energia, produzida a partir das gigantescas barragens das hidrelétricas, como Balbina e Tucuruí, que formaram imensos lagos artificiais, interferindo radicalmente no equilíbrio ecológico de vastas regiões de florestas, com envenenamento das águas devido à acidez produzida pela matéria orgânica em decomposição. Uma excelente aproximação ético-teológica em relação a isso é feita por Leonardo Boff.<sup>469</sup>

Água é vida. Logo, toda agressão à água é também agressão à vida em todas as suas formas. Esses fatos indicam a crescente responsabilidade ecológica da teologia. Luis Carlos

---

<sup>469</sup> BOFF, Leonardo. **Ecologia, Grito da Terra, Grito dos Pobres**. São Paulo: Ática, 1995, p. 147-149.

Susin acentua a urgência dessa tarefa teológica ecológica: “Há uma necessidade urgente de uma nova teologia da criação, com uma cosmologia teológica atualizada. Diante das ameaças de hecatombes ecológicas e, portanto, da possibilidade real de extinção da vida sobre a terra, uma boa teologia da criação pode e deve nos ajudar”.<sup>470</sup>

Problemas emergentes como a ecologia, a Amazônia, e mais especificamente a questão da água, necessitam de uma abordagem teológica que seja coerente, consistente e atualizada, em diálogo com outros campos de conhecimento, principalmente com os novos paradigmas das ciências. Faz-se necessário uma renovação da própria teologia no sentido de estabelecer um diálogo atualizado e relevante ante os desafios propostos pela crise ecológica. E, neste sentido, a teologia há de ser necessariamente holística e integradora de conhecimentos.

Importa-nos refletir, portanto, sobre o lugar e a importância de uma possível Teologia das águas ante a crise ecológica contemporânea, levando-se em conta que um dos aspectos mais graves dessa crise, é justamente a poluição das águas dos mares e rios, bem como a destruição de seus mananciais. Se levarmos em conta que a Amazônia concentra cerca de pelo menos 16% de toda água doce disponível no planeta<sup>471</sup>, a continuar o atual ritmo de agressão ao bioma amazônico, estamos a caminho de um suicídio ecológico ambiental com conseqüências sobre toda a humanidade.

Recentes pesquisas em cardumes de peixes capturados na região das ilhas do Marajó, região da foz do Amazonas, identificaram resíduos de mercúrio nos intestinos dos peixes. A gravidade desse fato é evidente, levando-se em conta que as regiões de garimpo, que utilizam métodos primitivos de extração, normalmente a céu aberto, utilizando mercúrio na depuração, se localizam a pelo menos 400 quilômetros de distância, nos grandes afluentes que desaguam no Amazonas. Também segundo pesquisas, durante a década de 1980, pelo menos 600

---

<sup>470</sup> SUSIN, Luis Carlos. **A Criação de Deus**. São Paulo: Paulinas; Valencia: Siquem, 2003. p. 11.

<sup>471</sup> Segundo Marco Aurélio Freitas, no site da Agência Nacional de Águas, [www.ana.gov.br](http://www.ana.gov.br). Acesso em 29 de setembro de 2008.

toneladas de mercúrio foram lançadas nos rios amazônicos.<sup>472</sup> Boff cita como exemplo, o garimpo do Rio Madeira, “onde 500 balsas tiraram do fundo do rio, só em 1987, 6,4 toneladas de ouro, poluindo o rio com 100 toneladas de mercúrio.”<sup>473</sup>

Outra agressão de grandes proporções acontece sobre os mananciais de água da Amazônia pelo avanço de pecuária e do agro-negócio, a partir, principalmente do norte do Mato Grosso, avançando em direção ao sul do Pará. O desmatamento para constituição de pastos e também para implantação de monoculturas, principalmente de soja, significam, além do desmatamento, séria ameaça às nascentes, com açoreamento dos leitos e poluição de rios e lagos/berçários com resíduos agrotóxicos.

Em janeiro de 2007, este autor esteve ilha do Marajó em trabalho de pesquisa, e pode constatar a grande quantidade de lixo depositado nas praias de água doce que rodeiam a baía do Marajó. Além de resíduos urbanos e industriais como embalagens de matéria plástica, foi possível constatar também, tambores de óleo combustível e lubrificante de motores, indicando que as embarcações nativas, utilizadas principalmente por caboclos, também poluem de forma inconseqüente as águas.

A profunda irracionalidade envolvida nessas agressões ultrapassa o nível da ambição pelo lucro mercantil. Essa trágica perda do cuidado para com o ambiente indica essencialmente um problema de relação entre o ser humano e seu meio. Trata-se de levantar aqui a questão pela própria definição de ser humano, em seu dramático divórcio em relação à natureza, o que se traduz, no caso dos caboclos amazônicos, numa perda da capacidade de convívio harmonioso com seu meio natural, e num aprendizado da mentalidade e das práticas predatórias modernas.

Impõe-se, portanto, à teologia, um repensar antropológico como uma importante contribuição na elaboração de uma nova cosmologia, que tenha necessariamente como

---

<sup>472</sup> Site, [www.istoemazonia.com.br](http://www.istoemazonia.com.br). Acesso em 29 de setembro de 2008.

<sup>473</sup> BOFF, 1995, p. 154.



sentido, um caráter de reintegração entre o ser humano e seu meio ambiente. Importantes autores já tem elaborado uma teologia comprometida com novos paradigmas, a partir de uma nova cosmologia em diálogo com as recentes observações da ciência, entre eles, Fabri dos Anjos, Hugo Assmann, Luis Carlos Susin e Leonardo Boff, entre outros. Esse diálogo de sentido libertador/ecológico entre a teologia e a nova ciência, tem se mostrado essencial diante dos desafios ambientais que a humanidade, como um todo, enfrenta.

Uma nova forma de perceber e pensar a realidade nasceu no início do século XX, especialmente com as descobertas sobre o comportamento da matéria em níveis sub-atômicos. A teoria quântica provocou a necessidade de reinterpretação da realidade. Constatou-se que a física clássica newtoniana, baseada tão somente na relação causa/efeito, é insuficiente para a compreensão de grande parte dos fenômenos que ocorrem no universo. Novas percepções que levaram a um repensar sobre a própria consciência humana, como nos chama a atenção Luis Carlos Susin: "...a consciência é um fenômeno quântico. Assim, os seres humanos são recolocados, em sua compreensão, como parte integrante do Universo e não um ser diverso da realidade cósmica".<sup>474</sup>

É possível estabelecer relações para uma compreensão profundamente ecológica da natureza e da cultura amazônicas a partir do pressuposto teórico desenvolvido por Ilya Prigogine de que o caos é gerador de uma ordem altamente criativa. Suas idéias sobre estruturas dissipativas dentro da termodinâmica são fundamentais para uma nova ciência, que busca uma nova compreensão da natureza em resposta à atual crise ecológica.

Na nova ciência da complexidade, que tira sua inspiração da teia da vida, aprendemos que o não equilíbrio é uma fonte de ordem. Os fluxos turbulentos de água e de ar, embora pareçam caóticos, são na verdade altamente organizados, exibindo complexos padrões de vórtices dividindo-se e subdividindo-se incessantes vezes em escalas cada vez menores. Nos sistemas vivos, a ordem proveniente do não equilíbrio é muito mais evidente, manifestando-se na riqueza, na diversidade e na beleza da vida em todo o nosso redor. Ao longo de todo mundo vivo, o caos é transformado em ordem.<sup>475</sup>

---

<sup>474</sup> SUSIN, Luis Carlos. Um Novo Paradigma para uma Nova Antropologia. In: **Teocomunicação**. vol. 37, n. 157, p. 352-368. Porto Alegre: PUC/RS, Set. 2007, às p. 357-358.

<sup>475</sup> CAPRA, Fritjof. **A Teia da Vida**, Paulo: Cultrix, 1996, p. 156.

No caos indomável e incompreensível do “Inferno Verde”, que atordoou viajantes, desafiou Euclides da Cunha e continua sendo desafio de conhecimento para a humanidade, há uma ordem a ser compreendida. Nesse caos há uma ordem que “flutua na desordem”<sup>476</sup>, dentro de uma concepção inversa em relação à lógica científica tradicional, que se baseia na relação linear entre ordem e equilíbrio. A Amazônia, sua biodiversidade e sua cultura, entendidas dentro de uma lógica não linear, sujeita a constante imprevisibilidade, é o espaço do caos criativo, no qual o desequilíbrio é gerador de vida e beleza.

A instabilidade do caos criativo descarta todas as previsibilidades deterministas. Ao mesmo tempo, Fritjof Capra enfatiza a extrema sensibilidade aos pequenos fatores de mudança dos sistemas vivos, como característica chave das estruturas dissipativas.

A sensibilidade a pequenas mudanças no meio ambiente, a relevância da história anterior em pontos críticos de escolha, a incerteza e a imprevisibilidade do futuro – são novas concepções revolucionárias do ponto de vista da ciência clássica, mas constituem parte integrante da experiência humana. Uma vez que as estruturas dissipativas são as estruturas básicas de todos os sistemas vivos, inclusive dos seres humanos (...)

Em vez de ser uma máquina, a natureza como um todo se revela, em última análise, mais parecida com a natureza humana – imprevisível, sensível ao mundo circunvizinho, influenciada por pequenas flutuações. Conseqüentemente, a maneira apropriada de nos aproximarmos da natureza para aprender acerca da sua complexidade e de sua beleza não é por meio da dominação e do controle, mas sim, por meio do respeito, da cooperação e do diálogo.<sup>477</sup>

As conseqüências ecológicas dessa nova abordagem científica sobre a natureza dos seres vivos são óbvias. A evolução e o aprofundamento dessa abordagem possibilitam a aproximação humana com a natureza, em direção a uma verdadeira simbiose, como fator decisivo para a vida ante a sensibilidade e a imprevisibilidade dos sistemas que nos sustentam. A visão atual de Prigogine é otimista em relação a essa aproximação. “O mundo que vemos fora de nós e o mundo que vemos dentro de nós estão convergindo. Essa

---

<sup>476</sup> CAPRA, 1996, p. 155.

<sup>477</sup> CAPRA, 1996, p. 157-158.

convergência dos dois mundos é, talvez, um dos eventos culturais importantes da nossa era”.<sup>478</sup>

Outra percepção da nova ciência de valor importante para se pensar a natureza/água na Amazônia é a concepção de autopoiese, desenvolvida por Humberto Maturana e Francisco Varela. A natureza última da realidade consiste de redes de redes, compostas de elementos interrelacionados a ponto de todos contribuírem para o sustento e regulação de todos os demais elementos. A autopoiese “é definida como um padrão de rede no qual a função de cada componente consiste em participar na produção ou na transformação de outros componentes”.<sup>479</sup> Portanto, a concepção de uma rede de processos de produção de vida é central na definição de autopoiese.

Em termo de complexidade, essas redes de redes se constituem numa ordem “à margem do caos”. Essa complexidade, promovendo um processo de seleção natural, torna-se um sistema gerador de vida altamente flexível e criativo. “...a seleção natural pode favorecer e sustentar sistemas vivos na ‘margem do caos’, pois esses sistemas podem ter maior capacidade para coordenar um comportamento complexo e flexível, maior capacidade para se adaptar e evoluir”.<sup>480</sup>

A autopoiese tem se mostrado evidente em sistemas mínimos, como no nível das células, o que nos permite afirmar com Capra que “todos os sistemas vivos, em última análise, são autopoéticos”.<sup>481</sup> Isso significa possuírem uma enorme capacidade em termos de criatividade, flexibilidade e versatilidade. Não são necessários grandes exercícios de imaginação para considerarmos o bioma amazônico como um gigantesco sistema autopoético. Sedimentos oriundos dos Andes e de outras regiões chegam à foz do Amazonas, produzindo reações físicas, químicas e biológicas, recriando a vida em multiformes e

---

<sup>478</sup> Apud CAPRA, 1996, p. 158.

<sup>479</sup> CAPRA, 1996, p. 169.

<sup>480</sup> CAPRA, 1996, p. 166.

<sup>481</sup> CAPRA, 1996, p. 170.

surpreendentes variedades. Por sua vez, o sistema amazônico interage com outros sistemas em outros pontos do planeta, recriando outros processos biológicos, climáticos e ambientais.

Cabe aqui uma sugestiva reflexão: Se a autopoiese é pertinente aos sistemas vivos mínimos e também aos sistemas maiores, como a Amazônia, até que ponto pode ser considerado como explicativo para os sistemas sociais humanos? Se isso é plausível, as trocas e interações, que nos micro sistemas acontecem quimicamente, nos sistemas sociais elas aconteceriam através dos processos de comunicação e linguagem<sup>482</sup>. Estaríamos, portanto, lidando também com uma autopoiese humana e cultural, na qual a natureza se torna cultura através da criatividade cultural expressa pela linguagem. Neste sentido, olhar a natureza/água amazônica pela percepção de Dalcídio Jurandir, indica claramente essa interação, na qual a natureza recria o ser humano e este recria a natureza pela palavra, como no “fiat” criador divino.

A tradição bíblica da criação, descrita no Gênesis, também mostra a água como lugar privilegiado no processo criador: “A terra, porém, estava sem forma e vazia; havia trevas sobre a face do abismo, e o Espírito de Deus pairava por sobre as águas”<sup>483</sup>. Em outra versão: “A terra era um vazio, sem nenhum ser vivente, e estava coberta por um mar profundo. A escuridão cobria o mar e o Espírito de Deus se movia por cima das águas”<sup>484</sup>. Não se trata aqui de uma simples tentativa de conciliação entre a ciência e tradição bíblica. Mas de perceber a pluralidade de possibilidades explicativas em relação à origem de todas as coisas. É necessário reconhecer que, no atual estágio de desenvolvimento das ciências, há inúmeros caminhos a se percorrer na busca das respostas, e que filosoficamente, uma mesma pergunta pode ter mais de uma única resposta.

Porém, é no mínimo sugestivo que o ambiente água, que precede o ato criador de Deus, também tem sido o ambiente preferencial das principais pesquisas em termodinâmica,

---

<sup>482</sup> Cf. CAPRA, 1996, p. 172.

<sup>483</sup> Gênesis, 1:2. Bíblia Sagrada. Versão Revista e atualizada.

<sup>484</sup> Gênesis, 1:2. Bíblia Sagrada. Tradução na Linguagem de Hoje.

que deram origem, por exemplo, à teoria das estruturas dissipativas ou teoria do caos. Da mesma forma, o lugar fundamental da água para a existência e manutenção da vida sobre o planeta, aponta para um outro princípio científico de grande importância para se repensar a realidade: o princípio da antropia.

Segundo Brandon Karter, “há uma minuciosa calibragem de medidas sem as quais as estrelas jamais teriam surgido, ou eclodido a vida no Universo. Essa compreensão supõe que o Universo não seja cego, mas carregado de propósito e intencionalidade”.<sup>485</sup> Karter, de certa forma, percebe o que Kepler havia descrito como uma harmonia musical inerente ao universo. A dedução lógica é a de que a origem de todas as coisas se deve a muito mais do que a uma somatória de tempo e acaso. A existência de uma lógica de sentido em todas as coisas nos leva inevitavelmente a um criacionismo implícito, como ressalta Leonardo Boff: “todo esse encadeamento como desenho de um propósito supõe um único agente, ao qual ousamos chamar de Deus, o Criador”.<sup>486</sup> E ainda Susin: “Podemos admitir, então, que o princípio antrópico colabora com a fé criacionista, enquanto método investigativo, sem cair na tentação pertinaz de antropocentrismo ontológico...”.<sup>487</sup>

Para Elaine Neuenfeldt, a interrelacionalidade de todas as coisas permite estabelecer relações entre águas e o corpo feminino, onde se processam transformações, como poderes em movimento, numa realidade conectada com as questões concretas de sociedade e política, mas principalmente, de significado profundamente ecológico. Na cultura bíblica, forjada num contexto geográfico desértico, de grande aridez, no qual a água desempenha um papel estratégico de sobrevivência, “a água desenvolve e constrói uma cultura onde o valor da água

---

<sup>485</sup> Apud SUSIN, 2007, p. 365.

<sup>486</sup> Apud SUSIN, 2007, p. 365.

<sup>487</sup> SUSIN, 2007, p. 366.

é percebido quando se faz presente em tradições populares, memórias ou contos, mitos e ritos”.<sup>488</sup>

Assim, a experiência com o Sagrado é descrita utilizando-se a água cujas fontes são metáforas que falam do próprio Deus. Água é sinal da presença e da bênção de Deus, como por exemplo, em Is 58:11: “O Senhor te guiará continuamente, fartará a tua alma até em lugares áridos e fortificará os teus ossos; serás como um jardim regado e como um manancial cujas águas jamais faltam”. A partir das experiências de Deus relacionado às águas, foi sendo construída toda uma teologia das águas, de natureza inerentemente ecológica. Da mesma forma, a relação entre as mulheres e a água no cotidiano do povo de Deus, essencialmente as experiências concretas na vida das mulheres da Bíblia, abre importantes possibilidades de reflexão sobre temas pertinentes à realidade amazônica, para além da culturalidade e da ecologia, também a corporeidade.

Também é significativa a presença da água em outras citações bíblicas, como no juízo sobre a humanidade exercida pelo dilúvio. (Gen. Cap. 6 a 8). O simbolismo das águas estabelece um claro princípio dialético entre crise e oportunidade de recomeço, ante a corrupção do gênero humano e sua violência generalizada sobre a face da terra. Da mesma forma, no Novo Testamento, a presença simbólica da água se torna ainda mais enfática, como princípio regenerativo, símbolo de um verdadeiro renascimento: “...quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no Reino de Deus” (Jo 3:8). Mediante a água do batismo, os seres humanos são convidados a vivenciar o Reino de justiça e paz, no qual o reconhecimento do Criador é pressuposto de harmonia entre os seres humanos e desses com a criação.

A partir da relação peculiar das populações caboclas ribeirinhas do Marajó com a água, refletida nos seus modos de vida, na sua cosmologia e no seu ethos cultural, tão íntima e profundamente retratados por Dalcídio Jurandir, podemos intuir uma Teologia cujo nex

---

<sup>488</sup> NEUENFELDT, Elaine. Mulheres e Águas: Sagradas Conexões. In: **Fontes e Caminhos Ecofeministas**. São Leopoldo: CEBI, 2002, p. 69.

central de compreensão seja essa relação ontológica entre o ser humano e a natureza/água. Portanto, numa perspectiva libertadora/ecológica, uma possível Teologia das Águas Amazônicas deve pretender ir muito além de uma postura e um apelo preservacionista em relação à natureza. Mesmo não podendo prescindir dessa defesa ambiental, vislumbramos a possibilidade de um mergulho de alma e corpo inteiros nas implicações ontológicas dessa vivência simbiótica, abrindo outras possibilidades promissoras de uma Teologia de reencanto e reencontro entre o ser humano e a natureza.

Dessa forma, a proposta de uma Teologia das Águas Amazônicas, de cunho libertador e ecológico, deve ter como ênfases norteadoras, entre outras possíveis, alguns pressupostos essenciais: reconhecimento do lugar vital da água não apenas para a sobrevivência humana, mas também para seu auto-reconhecimento, enquanto parte de um projeto criador no qual há propósito e amor. Reconhecimento da culturalidade das águas como elemento decisivo para um convívio amigável e parceiro, numa nova dimensão na relação entre o ser humano e a natureza. Percepção da extraordinária capacidade de auto-regulação e auto-regeneração do mundo das águas amazônico, como sistema aberto a novas possibilidades de convívio simbiótico. Reconhecimento da convergência entre as percepções da nova ciência multidisciplinar holística e o ethos cultural original amazônico, naquilo que possui de íntimo entrelaçamento com a natureza/água e o ser humano como partícipe dela, tendo-a como parte de si mesmo.

## CONCLUSÃO

Penso ter conseguido alcançar o objetivo proposto de fornecer uma visão da Amazônia contraposta à usual e hegemônica concepção centrada na supremacia do natural, do selvagem e do exótico. Já foi salientado que no atual momento de discussão em torno da importância da Amazônia para o país e para o planeta, a questão da culturalidade adquire um caráter central. É absolutamente incoerente pensar o futuro da região sem levar em conta o acervo que representam os modos peculiares de vida e adaptação ao ambiente, próprios das populações caboclas, especialmente ribeirinhas.

Torna-se necessário, como conclusão, ressaltar a pertinência da reflexão teológica sobre a culturalidade cabocla amazônica marajoara, para a releitura que propomos sobre a Amazônia. Nossa proposta foi empreender uma releitura a partir da própria culturalidade cabocla ribeirinha, em diálogo com as atuais elaborações teóricas em torno da constituição de identidades. Pretendemos nessa releitura, tendo como matéria-prima os romances de Dalcídio Jurandir, trazer elementos de grande importância, e talvez inovadores, para a reflexão teológica latino-americana.

Dessa forma, pensamos essa reflexão como contribuição pioneira da teologia, tanto para revisibilizar o escritor caboclo omitido pelo cânone literário nacional, como contribuição para que, como conhecimento inserido sobre a Amazônia, se torne fator de cuidado e defesa da região e seu povo.

Num momento em que a suposição de internacionalização da Amazônia provoca “arrepios” nacionalistas em muitos setores, a reivindicação de posse ou direitos sobre um



patrimônio como a Amazônia não pode ser estabelecida sobre a ignorância e o desconhecimento. E me parece que essa é a grande questão ou o ponto crucial de toda a discussão: o enorme desconhecimento, ou a profunda ignorância nacional sobre o que é a Amazônia e sobre quem são os amazônidas. Temos consciência de que o principal fator de destruição da Amazônia não é primeiramente a moto-serra, a pata do boi ou o agro-negócio. Estas são conseqüências, a ponta de iceberg. A cotidiana tragédia amazônica é provocada principalmente pela ignorância e pela indiferença da sociedade nacional sobre o que é de fato a Amazônia, e principalmente, sobre quem são as pessoas que habitam a região, ainda pensada como um grande “vazio demográfico”. A invisibilização da Amazônia enquanto história e cultura é um problema central que tentamos discutir.

Esse foi um dos objetivos centrais deste trabalho de pesquisa: trazer à lume o outro amazônico, historicamente espoliado e invisibilizado, despojado do poder de condução de seu próprio destino, destituído de reconhecimento e omitido social e politicamente. Demonstramos que essa restituição foi um dos intentos de Dalcídio Jurandir em seu trabalho literário. A revisibilização da culturalidade amazônica é fundamental para sobrevivência da região enquanto cultura e enquanto viabilidade dentro de um projeto de desenvolvimento integral e harmônico. É neste sentido que a teologia, enquanto saber reflexivo, articulado com as demais disciplinas, torna-se uma via privilegiada para uma releitura da Amazônia, centrada no ser humano, em sua culturalidade e em sua identidade.

Esta é provavelmente a grande contribuição deste trabalho: repensar a Amazônia pela via da teologia, a partir da sua culturalidade. Isso significa um claro posicionamento em meio ao embate discursivo que visa construir identidades humanas e regionais e legar lugares dentro do sistema mundo. Assim vemos a obra de Dalcídio Jurandir profundamente ligada às discussões do presente.

Procuramos inicialmente situar Dalcídio Jurandir dentro de seu momento histórico e social, e percebê-lo também como um autor invisibilizado literariamente. Pensamos assim contribuir com a cultura literária, revisibilizando um autor que, a seu tempo, foi omitido do cânone literário nacional. A maneira como antecipa a discussão sobre os principais problemas amazônicos, como a exploração econômica dos recursos naturais, a devastação ecológica e, principalmente, a erosão do ethos cultural caboclo, demonstram a atualidade e a pertinência de sua obra.

Sua revisibilização ante o público leitor e à cultura literária nacional, além de uma questão de justiça histórico/literária, significa uma inestimável contribuição às discussões atuais sobre a Amazônia. Dalcídio representa uma percepção consciente e abalizada sobre o drama amazônico, principalmente por seu olhar inserido existencialmente. Esta é a perspectiva privilegiada que enfatizamos. Pensamos, portanto, que colocar em evidência a obra dalcidiana seja contribuir para a discussão sobre a Amazônia e seu lugar de importância para a comunidade nacional e também para o futuro da humanidade.

Reafirmamos a necessidade de a comunidade nacional repensar a Amazônia e romper com meros slogans demagógicos tipo “A Amazônia é Nossa!”, etc, que não contenham o fundamental apelo ao conhecimento integral sobre a região. Embora possamos supor que caminhamos para uma situação em que a Amazônia se tornará mais importante para o Brasil do que o Brasil para a Amazônia, o lugar de importância da região para o futuro do país e do planeta ainda não é devidamente considerada, nem mesmo no meio acadêmico. Por outro lado, desde pelo menos a década de 1940, a região tem sido objeto de pesquisas por parte de instituições internacionais, produzindo especialistas de renome como Betty Meggers, Anna C. Roosevelt, dentre outros, o que nos faz afirmar que, do ponto de vista da pesquisa e do conhecimento, a Amazônia é bem mais conhecida no exterior do que internamente.

É igualmente necessário que o conhecimento sobre a Amazônia parta do pressuposto que, acima de depositário de matérias primas naturais, a Amazônia é primeiramente um universo humano, portador de uma história singular, de uma culturalidade complexa, múltipla e absolutamente peculiar. Da mesma forma como é necessário romper com a mentalidade que assegurar a “posse” da Amazônia significa tão somente ocupá-la militar e economicamente.

Não seria demasiadamente utópico pensar o inverso: ocupar o Brasil com a Amazônia, através do conhecimento. Massificar o conhecimento sobre a Amazônia, principalmente da Amazônia humana e cultural. A mentalidade geopolítica que predominou nas políticas públicas para a Amazônia há muito caducou. Há muito os principais interessados no seu controle e na sua exploração não são mais os Estados/Nações, mas os grandes conglomerados financeiros internacionais e apátridas. Diante do apelo ao lucro desmedido, a sobrevivência de culturas peculiares é secundária, devendo necessariamente submeter-se à homogeneização cultural e à absorção do estilo de vida determinado pelo mercado de consumo

Diante da histórica e instrumental invisibilização da Amazônia, um trabalho que busque essas raízes de culturalidade tem também o caráter de denúncia do fato que a discriminação regional solapa as possibilidades de desenvolvimento harmônico da região, mantendo-a como permanente espaço subalterno de conquista e exploração. Pensamos que ainda seja possível uma Amazônia onde o progresso e a civilização se tornem sinônimo de viabilidade econômica associada à preservação ambiental e bem estar de suas populações.

Historicamente metáforas têm sido utilizadas para a descrição do que seja a Amazônia. Seguramente a Amazônia não é o “pulmão” nem o “ar-condicionado” do mundo, nem o “paraíso perdido” de Euclides da Cunha, muito menos o “inferno vermelho” dos ideólogos militaristas. Hoje a feição predominante é de um almoxarifado, como sugere Saulo Baptista. Proponho, como alternativa, a inspiração do mito originário que a denominou: uma mulher, já mutilada pela necessidade de defesa e resistência, de seio extirpado, cujo fascínio atrai e

amedronta, mas que se recusa terminantemente a ser tão somente “comida” pelos conquistadores de ontem e de hoje.

Esta é a resistência dalcidiana, marcada pela terminante recusa em tão somente ser absorvida pela mentalidade ocidental de competitividade e consumo. Este foi o espírito motivador desse trabalho de pesquisa: fazer a opção teológica preferencial pelos amazônidas, denunciando toda forma de negação sua alteridade, sendo também voz teológica de revisibilização e resistência. Revisibilizando Dalcídio Jurandir pensamos estar revisibilizando a Amazônia naquilo que ela tem de mais profundo, de belo e humano.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ADAMS, Cristina. **Estratégias adaptativas de duas populações caboclas (Pará) aos ecossistemas de várzea estuarina e estacional: uma análise comparativa**. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2002.
2. ARENZ, Karl Heinz. **Filhos e Filhas do Beiradão**. A formação sócio-histórica dos ribeirinhos da Amazônia. Santarém: Faculdades Integradas do Tapajós, 2000.
3. ALVES, Rubem. **O que é Religião**. São Paulo: Brasiliense, 1981.
4. AMADOR DE DEUS, Zélia. Dalcídio Jurandir. Novas Leituras sobre a Amazônia. In: LEITE, Marcos (Org.). **Leituras Dalcidianas**, Belém: UNAMA. p. 69 - 73, 2006.
5. **Asas da Palavra**. n. 4. Belém: UNAMA, junho de 1996.
6. \_\_\_\_\_ n. 17. Belém: UNAMA, Junho de 2004.
7. ASSIS, Rosa. Uma Leitura nas Cartas de Dalcídio Jurandir. In: **Asas da Palavra**. Belém: UNAMA, n. 4, p. 36-40, 1996.
8. ASSIS, Rosa. Dalcídio Jurandir, uma leitura do caroço de tucumã: vias de sonhos e fantasias. In: **Asas da Palavra**, n. 17. Belém: UNAMA, p. 22-31, 2004.
9. ASSIS, Rosa. **E Vem a Chuva...**Um Glossário de Dalcídio Jurandir. Belém: Amazônia, 2005.
10. BAPTISTA, Saulo de Tarso. A questão da Amazônia. In: CASTRO, Clóvis Pinto (Org.). **Missão e Meio Ambiente: A responsabilidade ecológica das igrejas**. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2003.
11. BARCELOS, A. H. F. **Espaço e Arqueologia nas Missões Jesuíticas: o caso de São João Batista**. Porto Alegre: EDPUCSRS, 2000.
12. BARRETO, Mauro V. **O Romance da Vida Amazônica: uma leitura socioantropológica da obra de Inglês de Souza**. Presidente Venceslau: Letras a Margem, 2003.
13. BECKER, Bertha K. Estado, Nação e Região no final do século XX. In: D'INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel (Orgs.). **A Amazônia e a Crise da Modernização**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994.
14. BOFF, Leonardo. **Ecologia, Grito da Terra, Grito dos Pobres**. São Paulo: Ática, 1995.
15. BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1995.

16. **BÍBLIA SAGRADA**. Versão Revista e Atualizada. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
17. **BÍBLIA SAGRADA**. Tradução na Linguagem de Hoje. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2.000.
18. BOURDIEU, Pierre. Espaço social e gênese de classe [1984]. **O poder Simbólico**. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
19. CASTRO, Clóvis Pinto. (org.) **Meio Ambiente e Missão**. A responsabilidade ecológica das Igrejas. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2003.
20. CAPRA, Fritjof. **A Teia da Vida**. São Paulo: Cultrix, 1996.
21. CEBI. Várias autoras. **Fontes e Caminhos Ecofeministas**. São Leopoldo: 2002.
22. CHARTIER, Roger. O Mundo como Representação. **À Beira da Falésia: A História entre certezas e inquietudes**. Porto Alegre: Ed. da Universidade, 2002.
23. CHAUI, Marilena. **Repressão Sexual: essa nossa (des) conhecida**. São Paulo: Brasiliense, 1984.
24. CHIAVENATO, Júlio José. **Cabanagem: o povo no poder**. São Paulo: Brasiliense, 1984.
25. CLEARY, David. Problemas na interpretação da história moderna da Amazônia. In: D'INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel (Orgs.) **A Amazônia e a Crise da Modernização**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994.
26. COELHO, Geraldo Mártires. História e identidade cultural na Amazônia. In: D'INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel (Orgs.). **A Amazônia e a Crise da Modernização**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994.
27. CUNHA, Euclides da. **Um Paraíso Perdido**. Rio de Janeiro: José Olimpio Editora, 1986.
28. CUNHA, Euclides da. **Um Paraíso Perdido**. Reunião de Ensaio Amazônicos. Petrópolis: Vozes, 1976.
29. D'INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel. (orgs.) **A Amazônia e a Crise da Modernização**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994.
30. D'INCAO, Maria Ângela. (org.) O Brasil não é mais aquele. **Mudanças Sociais após a Redemocratização**. São Paulo: Cortez, 2001.
31. DURKHEIM, Émile. Representações individuais e representações sociais [1898]. **Sociologia e Filosofia**. São Paulo: Ícone.
32. DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação**. Na idade da Globalização e da Exclusão. Petrópolis: Vozes, 2000.

33. ELIAS, Norbert, SCOTSON, John. **Os Estabelecidos e os Outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
34. FARES, Josse. Mergulho ansioso nos campos de Dalcídio Jurandir ou bebendo água da chuva nas palmas da mão. In: **Asas da Palavra**. n. 4. Belém: UNAMA. p. 54-57, 1996.
35. FARES J.; NUNES P. Palcos da Linguagem: uma leitura psicanalítica de Chove nos Campos de Cachoeira, de Dalcídio Jurandir. **Asas da Palavra**. n.17. Belém: UNAMA, p. 57-65, 2004.
36. FRIGÉRIO, Téa (org.). **Ecofeminismo: Novas Relações, Nova Terra, Novos Céus...**São Leopoldo: CEBI, 2002.
37. FURTADO, Marli Tereza. **Universo Derruído e corrosão de Herói em Dalcídio Jurandir**. Campinas: UNICAMP. Instituto de Estudos da Linguagem. Tese de Doutorado, 2002.
38. FURTADO, Marli. Universo Derruído e Corrosão do Herói em Dalcídio Jurandir. In: **Asas da Palavra**, n. 17. Belém: UNAMA, p. 96-107, 2004.
39. GAGNEBIN, Jeane Marie. **Walter Benajamin: os Cacos da História**. São Paulo: Brasiliense, 1982.
40. GEBARA, Ivone. A Trindade e a Experiência Humana. In; RUETHER, Rosemary Radford (Org). **Mulheres Curando a Terra**. Mulheres do Terceiro Mundo na Ecologia, no Feminismo e na Religião. São Paulo: Paulinas, 2000.
41. GIANNOTTI, José Arthur. In: **Os pensadores**. Durkheim. Vol. 2. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
42. GUILLEN, Isabel Cristina Martins. **Euclides da Cunha, para se pensar a Amazônia**. Artigo do site: Amazônia Interesses e conflitos. Acesso, 12 de maio de 2008.
43. HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação e Realidade**. vol. 22, n. 2. Porto Alegre: UFRGS,1997.
44. HALBWACHS, Maurice. **Os Quadros Sociais da Memória**. São Paulo: Centauro, 2006.
45. HOBBSAWN, Eric. **A Era dos Extremos. O Breve século XX**. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
46. HIGUET, Etienne A. **Atualidade da Teologia da Cultura de Paul Tillich**. São Paulo: UNESP, 1992.
47. HOLANDA, Silvio. Mito e Sociedade em Dalcídio Jurandir. In: LEITE, Marcos. (Org.) **Leituras Dalcidianas**. Belém: UNAMA, 2006.

48. HURTIENE, Thomas. O que significa a Amazônia para a sociedade global? In: D'INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel (Orgs.). **A Amazônia e a Crise da Modernização**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994.
49. INFANTE, Ulisses. **Curso de Literatura da Língua Portuguesa**. São Paulo: Scipione, 2001.
50. INOSTROZA, Elias Tomas Hernandez. **Marajoando nas Águas do Fogo**. Dissertação de mestrado. Campinas: UNICAMP. Instituto de Estudos da Linguagem, 2005.
51. JURANDIR, Dalcídio. **Belém do Grão Pará**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1960.
52. JURANDIR, Dalcídio. **Chove nos Campos de Cachoeira**. Edição Crítica. Rosa Assis (org.). Belém: UNAMA, 1998.
53. JURANDIR, Dalcídio. **Marajó**. 3ª. ed. Belém: Cejup, 1992.
54. JURANDIR, Dalcídio. **Três Casas e um Rio**. 3. ed. Belém: Cejup, 1994.
55. LAZARIN, Cleide. In: **Fontes e Caminhos Ecofeministas**. São Leopoldo: CEBI, 2002.
56. LE GOFF, Jacques. **Memória e História**. Capinas: UNICAMP, 1996.
57. LEITE, Marcus Vinnicius (org.) **Leituras Dalcidianas**. Belém: UNAMA, 2006.
58. LÖWY, Michel. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.
59. MAGALHÃES, Antonio. **Deus no Espelho das Palavras: Teologia e Literatura em Diálogo**. São Paulo: Paulina, 2000.
60. MALIGO, Pedro. **Ruínas Idílicas: a Realidade Amazônica de Dalcídio Jurandir**. São Paulo: Revista da USP, n. 13, 1992.
61. MANZATTO, Antonio. **Teologia e Literatura**. Reflexões teológicas a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo: Loyola, 1994.
62. MARIN, Rosa E. A. Marajó: *tableaux* de uma sociedade pós-escravista. In: LEITE, Marcos (Org.) **Leituras Dalcidianas**. Belém: UNAMA, 2006.
63. MENEZES, Maria de Belém. Um Retrato de Dalcídio Jurandir. In **Asas da Palavra**, n. 04. Belém: UNAMA, p. 20-26, 1996.



64. MORAES, Eneida. Eneida Entrevista Dalcídio. **Asas da Palavra**, n. 04, p. 32- 33, 1996.
65. MOLTSMANN, Jürgen. **Vida, Esperança e Justiça**. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008.
66. MUELLER, Ênio. **Paul Tillich: Vida e Obra**. São Leopoldo: EST, polígrafo, s/d.
67. MUELLER, Ênio R.; BEIM, Robert W. (Orgs.) **Fronteiras e Interfaces. O Pensamento de Paul Tillich em Perspectiva Interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
68. MUELLER, Ênio. **Filosofia à Sombra de Auschwitz**. São Leopoldo: Sinodal, 2009.
69. MUELLER, Ênio. **A Hermenêutica Teológica da Cultura de Paul Tillich**. Texto didático. São Leopoldo: EST/IEPG, 2005.
70. NEVES, Walter. (Org.). **Origens, Adaptações e Diversidade Biológica do Homem Nativo da Amazônia**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. 1991.
71. NEUENFELDT, Elaine. Mulheres e Águas: Sagradas Conexões. In: **Fontes e Caminhos Ecofeministas**. São Leopoldo: CEBI, 2002.
72. NUNES, Paulo. Meu coração sente um jeito marajoara de ser: minha guapuição em Três Casas e um Rio, de Dalcídio Jurandir. **Asas da Palavra**, n. 4. Belém:UNAMA. p. 60-63, 1996.
73. NUNES, Paulo. **Aquonarrativa: Uma Leitura de Chove nos Campos de Cachoeira, de Dalcídio Jurandir**. Belém: UNAMA, 2001.
74. NUNES, Benedito. In: PAES LOUREIRO, João de Jesus. **Cultura Amazônica. Uma poética do Imaginário**. São Paulo: Escrituras Editora, 2001.
75. NUNES Benedito. Dalcídio Jurandir: as oscilações de um ciclo romanesco. In: **Asas da Palavra**. n. 17. Belém: UNAMA. p. 15-21, 2004.
76. OLIVEIRA, Francisco. A reconquista da Amazônia. In: D'INCAO, Maria Ângela; MACIEL, Isolda. (Orgs.) **A Amazônia e a Crise de Modernização**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994.
77. PAES LOUREIRO, João de Jesus. **Cultura Amazônica. Uma Poética do Imaginário**. São Paulo: Escrituras, 2001.
78. PARÁ, Carlos. O Chão Vermelho de Dalcídio Jurandir. Revista **PZZ**. Belém. p. 6-67. Outubro e novembro de 2008.
79. PEREIRA, Helena Bonito. **Literatura. Toda a Literatura Portuguesa e Brasileira**. São Paulo: FTD, 2000.

80. PINTO, Lúcio Flavio. A Amazônia entre estruturas desfavoráveis. In: D'INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel (Orgs.) **A Amazônia e a Crise da Modernização**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994.
81. PINTO, Lúcio Flávio. O Mito da Proteção: a Amazônia. In: D'INCAO, Maria Ângela. (Orgs.). **Mudanças Sociais após a Redemocratização**. São Paulo: Cortez Editora, 2001.
82. PINTO, Lúcio Flávio. A Amazônia que mudou, quatro décadas depois. **Jornal Pessoal**. Artigo. Belém: Dezembro de 2006.
83. PRESSLER, Gunter K. A Nova Recepção da Obra de Dalcídio Jurandir. In: **Asas da Palavra**, n. 17. Belém: UNAMA, p. 121-128, 2004.
84. PRESSLER, Gunter K. Dalcídio Jurandir - Escrita do Mundo Marajoara não é regional, é universal. In: LEITE, Marcus. (Org.) **Leituras Dalcidianas**. Belém: UNAMA. 2006.
85. RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro**. 2ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
86. RODRIGUES, Anderson L. C. “Chove nos Campos de Cachoeira”, de Dalcídio Jurandir e o Ciclo da Borracha. **Asas da Palavra**, n. 17, p. 49-55, 2004.
87. ROOSEVELT, Anna C. Determinismo Ecológico na Interpretação do Desenvolvimento Social da Amazônia. In: NEVES, Walter. (Org.). **Origens, Adaptações e Diversidade Biológica do Homem Nativo da Amazônia**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. 1991.
88. RUETHER, Rosemary Radford (Org). **Mulheres Curando a Terra**. Mulheres do Terceiro Mundo na Ecologia, no Feminismo e na Religião. São Paulo: Paulinas, 2000.
89. RUETHER, Rosemary Radford. Ecofeminismo: Mulheres do Primeiro e Terceiro Mundos. In: FRIGÉRIO. **Ecofeminismo: Novas Relações, Nova Terra, Novos Céus...** São Leopoldo: CEBI, 2002.
90. SANTOS, Joe M. G. **Por uma Teologia da Imagem em Movimento**: uma Troca de Olhar com o Cinema a partir da Obra de Andrei A. Tarkovski, no Horizonte da Teologia de Paul Tillich. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
91. SELIGMANN, Márcio S. (org.) Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento. **História, Memória e Literatura**. O testemunho da era das catástrofes. Campinas: UNICAMP. 1999.
92. SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.
93. SILVA, Benedito. (coord.). **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: FGV, 1986.
94. SILVEIRA, Ítala Bezerra. **Cabanagem. Uma luta Perdida**. Belém: SECULT, 1994.

95. SINGER, Paul. A Amazônia na sociedade global. In: D'INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel (Orgs.) **A Amazônia e a Crise da Modernização**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994.
96. SOBRINO, Jon. **Onde está Deus?** Tradução de Beatriz Neves da Fontoura. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
97. SOUZA, Márcio. Representação regional. Cabanagem e leseira. In: D'INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel (Orgs.). In: **A Amazônia e a Crise da Modernização**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994.
98. SOUZA, Sandra Duarte de. **Teoria, Ética e Espiritualidade Ecofeminista**. Uma análise do discurso. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: UESP, 1999.
99. SUSIN, Luis Carlos. **A Criação de Deus**. São Paulo: Paulinas; Valencia: Siquem, 2003.
100. SUSIN, Luis C., SOUZA, Rodrigo S. Um Novo Paradigma para uma nova Antropologia. **Teocomunicação**. V. 37, nº 157, p. 352-368. Porto Alegre, PUC/RS, Set. 2007.
101. TELES, Antonio Carlos. et al. (orgs) A Amazônia é Nossa? In: **Ecumenismo e Graça, onde Nada é de Graça**. 8º Curso de Pastoral Popular, São Leopoldo: CECA, 2008.
102. TEZZA, Maristela. Ecofeminismo e Bíblia. In: **Fontes e Caminhos Ecofeministas**. São Leopoldo: CEBI, 2002.
103. TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Paulinas; Sinodal, 1984.
104. TILLICH, Paul. **A Dinâmica da Fé**. São Leopoldo: Sinodal, 1974.
105. TOCANTINS, Leandro. In: CUNHA, Euclides da. **Um Paraíso Perdido**. Reunião de Ensaio Amazônicos. Petrópolis: Vozes, 1976.
106. TORRES, Antonio, et al. Um Escritor no Purgatório. In: **Asas da Palavra**, n. 04, p. 28-30, 1996.
107. TUPIASSÚ, Amarilis. A Resistência do Feminino em *Chove nos Campos de Cachoeira*. In: LEITE, Marcos (Org). **Leituras Dalcidianas**. Belém: UNAMA. p. 147-169, 2006.
108. VIDAL, Laurent. Acervos Pessoais e Memória Coletiva. **Patrimônio e Memória Coletiva** – Alguns elementos de reflexão. UNESP. FCLAs. CEDAP, v.3, 2007.

## SITES CONSULTADOS

1. AGÊNCIA NACIONAL DE ÁGUAS, [www.ana.gov.br](http://www.ana.gov.br). Acesso em 29 de setembro de 2008.
2. ISTO É, AMAZÔNIA. [www.istoemazonia.com.br](http://www.istoemazonia.com.br). Acesso em 29 de setembro de 2008.
3. MOLINIER, Michel, et al. Ciência e Tecnologia. Hidrologia da Bacia do Rio Amazonas. Site [www.Hibam.ana.gov.br](http://www.Hibam.ana.gov.br). Acesso em 25 de agosto de 2008.
4. PORTAL DALCÍDIO JURANDIR. [www.dalcidiojurandir.com.br](http://www.dalcidiojurandir.com.br). Acesso em 25 de novembro de 2009.
5. UFRGS, <http://www.ufrgs.br/cdrom/bhabha/comentarios.htm>. Acesso em 08/01/2010.

**ANEXOS**

### **Cronologia da Vida e da Obra de Dalcídio Jurandir**

**1909. Dalcídio Jurandir Ramos Pereira** nasce na vila de Ponta de Pedras, Ilha do Marajó, Pará, no dia 10 de janeiro, filho de Alfredo Pereira e Margarida Ramos.

**1910.** Muda-se para a vila de Cachoeira, na mesma ilha, onde o pai exerce o cargo de Secretário da Intendência Municipal. Aí passa a infância e em casa com a mãe, aprende as primeiras letras.

**1916.** Entra na Escola Mista Estadual, dirigida pela professora Lucinda Simões. Na biblioteca do seu pai, em casa, já lê alguns livros.

**1921.** Frequenta o curso primário do professor Francisco Leão.

**1922.** Parte para Belém, onde se matricula no 3º ano elementar no Grupo Escolar Barão do Rio Branco, e fica hospedado na casa de parentes.

**1924.** Obtém o certificado de estudos primários.

**1925.** Sem fazer os preparatórios, devida à situação financeira e por inibição, matricula-se no Ginásio Paes de Carvalho.

**1927.** Cancela a sua matrícula no Ginásio, não concluindo o 2º ano.

**1928.** A bordo do navio do loide Duque de Caxias, segue para o Rio de Janeiro.

No Rio, passando dificuldades, trabalha como lavador de pratos no Café e Restaurante São Silvestre, à rua Conselheiro Zacarias, no bairro da Saúde. Algumas semanas depois é admitido na revista **Fon-Fon**, onde colabora, sem remuneração, como revisor.

Volta a Belém a bordo do mesmo navio, onde teve outros empregos modestos. Seu amigo Doutor Raynero Maroja empresta-lhe livros de clássicos portugueses e de poetas nacionais, lendo Fialho, Castilho, Augusto dos Anjos, Guerra Junqueira, Cruz e Souza e Balzac, dentre outros.

**1929.** Raynero Maroja, como Intendente Municipal de Gurupá, no Baixo Amazonas, nomeia-o Secretário Tesoureiro da Intendência Municipal. Segue para Gurupá em Outubro.

Escreve a primeira versão de **Chove nos Campos de Cachoeira**.

**1930.** Deixa o cargo em novembro, para trabalhar na região da Ilhas, município de Gurupá, num barracão comercial, à margem do rio Baquiá, de propriedade de Pais Barreto, que se tornara seu amigo, e ensina as primeiras letras aos seus dois filhos.

**1931.** Conclui um livro de contos e um romance nos quais narra lembranças da infância em Marajó. Faz versos e descreve paisagens. Lê muito, acentuando-se sua paixão literária.

Volta a Belém, desempregado.

Graças a ajuda de amigos, é nomeado auxiliar de gabinete da Interventoria do Estado.

Atua como colaborador nos jornais **O Imparcial**, **Crítica** e **Estado do Pará**.

**1932.** Como 1º oficial é transferido para a Secretaria da Polícia Civil. É lotado como 2º oficial da Diretoria de Educação e Ensino da Interventoria e Estado.

**1934.** Promovido a 1º oficial da mesma Diretoria, secretaria a revista **Escola**.

**1935.** Colabora nas revistas **Guajamirim** e **A Semana**, e no jornal **Estado do Pará**.

Assume suas idéias esquerdistas, participando ativamente do movimento da Aliança Nacional Libertadora, quando é preso, conseguindo, a custo, levar consigo o **Dom Quixote**, de Cervantes, que lê na prisão, nos dois meses em que lá permanece.

**1937.** Com a campanha contra o fascismo, é preso na cadeia de São José, permanecendo três meses.

**1938.** Retorna às suas funções na Diretoria de Educação e Ensino.

**1939.** Vai para Salvaterra, Marajó, onde exerce em comissão o cargo de Inspetor Escolar.

Reescreve **Chove nos Campos de Cachoeira** e escreve seu segundo romance, **Marinatambalo**, mais tarde publicado sob o título de **Marajó**.

Colabora nas revistas **Terra Imatura** e **Pará Ilustrado**.

**1940.** Vai para Santarém, Baixo Amazonas, para exercer as funções de secretário da Delegacia de Recenseamento.

Obtém o primeiro lugar no concurso literário instituído pelo jornal **Dom Casmurro** e pela **Editora Vecchi**, concorrendo com quase uma centena de escritores. Jorge Amado, Oswald de Andrade, Álvaro Moreira e Rachel de Queiróz fazem parte da comissão julgadora.

**1941.** Volta para o Rio de Janeiro, onde é lançado pela Editora Vecchi, **Chove nos Campos de Cachoeira**.

Regressa a Belém para trabalhar na Delegacia de Recenseamento.

Viaja para o Rio de Janeiro.

**1942.** No Rio começa a exercer intensa atividade jornalística em **O Radical** e **Diretrizes**.

**1943.** No semanário político **Diretrizes**, atua como redator, assina coluna, faz reportagens.

**1944.** Fechado **Diretrizes**, passa a redigir textos publicitários e legendas para filmes de educação sanitária no Serviço Especial de Saúde Pública, SESP. Colabora no **Diário de Notícias**, no **Correio da Manhã** e na revista **Leitura**.

**1945.** Faz parte da redação do jornal **Tribuna Popular**. Colabora no **O Jornal** e na revista **O Cruzeiro**.

**1946.** Atua como redator da **Tribuna Popular** e colabora no semanário **A Classe Operária**.

**1947.** **Marajó**, seu segundo romance, é editado pela Livraria José Olympio Editora, considerado importante documento etnográfico e sociológico.

**1950.** Pela **Imprensa Popular**, viaja para o Rio Grande do Sul onde pesquisa acerca do movimento operário do porto do Rio Grande, já elaborando as idéias para o livro **Linha do Parque**, que escreve entre 1951 e 1955.

**1952.** Vai à União Soviética.

- 1953.** Vai ao Chile, onde participa do Congresso Continental de Cultura.
- 1956.** No semanário **Para Todos**, trabalha como redator sob a direção de Jorge Amado.
- 1958.** Voltando ao tema amazônico, publica pela Livraria Martins Editora, seu terceiro romance, **Três Casas e um Rio**.
- 1959.** Publica o romance **Linha do Parque**, pela Editora Vitória.
- 1960.** Publica **Belém do Grão Pará**, romance, pela Livraria Martins Editora, pelo qual recebe o prêmio **Paula Brito**, da Biblioteca do Estado da Guanabara, e o prêmio **Luiz Cláudio de Souza**, criado pelo Pen Clube do Brasil.
- 1962.** Em Moscou, é lançada a edição russa de **Linha do Parque**, apresentada por Jorge Amado.
- 1963.** Publica **Passagem dos Inocentes**, pela livraria Martins Editora.
- 1967.** Termina de Escrever **Os Habitantes**.
- 1968.** Publica **Primeira Manhã**, pela Livraria Martins Editora e conclui **Chão dos Lobos**, penúltimo romance da série Extremo-Norte.
- 1970.** Conclui o último romance da série Extremo-Norte, **Ribanceira**.
- 1971.** Publica **Ponte do Galo**, pela Livraria Martins Editora.
- Como escritor e na condição de autônomo, é aposentado pelo INPS.
- 1972.** Ganha o prêmio Machado de Assis, pelo conjunto de obras, conferido pela Academia Brasileira de Letras.
- 1974.** Recebe do Governo do Estado do Pará o título honorífico de “Honra ao Mérito”, sendo representado, na cerimônia da Assembléia Legislativa, pelo juiz Stéleo Menezes.
- 1976.** Pela Livraria Editora Cátedra, é lançada a segunda edição de **Chove nos Campos de Cachoeira**.
- Publica **Os Habitantes**, pela Editora Artenova.
- Publica **Chão dos Lobos**, pela Distribuidora Record Editora.
- Faz diversas viagens a nações da América do Sul e a países socialistas e europeus.
- 1978.** Publica **Ribanceira**, Record.
- Publica a segunda edição de **Marajó**, Cátedra.
- 1979.** No dia 16 de junho, falece no Rio de Janeiro, sendo sepultado no Cemitério de São João Batista.
- 1984.** A Editora Falângola publica **Passagem dos Inocentes**.
- 1991.** Cejup publica terceira edição de **Chove nos Campos de Cachoeira**.
- 1992.** Cejup publica terceira edição de **Marajó**.



**1994.** Cejup publica terceira edição de **Três Casas e um Rio**.

**1996.** Cejup publica a quarta edição de **Chove nos Campos de Cachoeira**.

No dia 27 de junho, a Universidade da Amazônia (UNAMA) publica o quarto número da Revista Asas da Palavra do Curso de Letras com o tema **Dalcídio Jurandir**.<sup>489</sup>

---

<sup>489</sup> Revista **Asas da Palavra**, n. 04, p. 08-09. Grifos originais.



**Dalcídio Jurandir Ramos Pereira**



**Cachoeira da Arari, onde cresceu o menino Alfredo**



**O Chalé, cenário dos primeiros romances**



**Chove nos Campos de Cachoeira**



**José Roberto e Margarida, filhos de Dalcídio Jurandir**



**O rio Ararí**



**A baía do Marajó**