

O niilismo amazônico: Nietzsche, Freud e Dalcídio Jurandir

Oclécio das Chagas Lacerda

Doutor em Filosofia

Instituição: Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

E-mail: ocléciolacerda@gmail.com

RESUMO

Propõe-se, neste artigo, analisar o romance Belém do Grão Pará, de Dalcídio Jurandir, em que são narradas as primeiras experiências de Alfredo na cidade, especialmente aquelas que despertam o deslumbramento seguido pelo sentimento de desamparo. Este conflito de sentimentos contraditórios é interpretado como uma experiência niilista. Entende-se este tipo de niilismo, vivenciado pelos personagens literários de Jurandir, como “sintoma” da negação dos valores coloniais. De acordo com a análise filosófica desses personagens, o niilismo pode ser compreendido como um fenômeno epidêmico de origem europeia, descrito por Nietzsche, na sua metáfora da “morte de Deus”, mas foi transmitido aos habitantes da Amazônia, a partir do processo de descolonização, que se inicia na passagem do século XIX para o século XX. E, o epicentro de seu desenvolvimento é a moderna cidade de Belém do Pará.

Palavras-chave: Niilismo. “Morte de Deus”. Amazônia. Belém.

1 INTRODUÇÃO

O deslumbramento de Alfredo, em contato com Belém, ocorre pela intensa sobreposição de imagens estáticas e em movimento, como as construções arquitetônicas e o cinema, que enfeitam o ambiente urbano e, pelo prazer proporcionado com o fascínio, exercem uma submissão visual. Entretanto, ao poucos, o garoto toma consciência destas imagens fascinantes como um ornamento, que esconde uma Belém em ruínas, tanto na perspectiva moral cristã, decorrente do vazio advindo com a “morte de Deus”, quanto na perspectiva material, com o declínio do ciclo extrativista da borracha.

O processo de reconhecimento da cidade, realizado por Alfredo, é acompanhado por doses de desalento, decorrentes do sentimento de desamparo, que se manifesta como uma saudade profunda de sua infância em contato com a floresta e com os rios na Ilha do Marajó. Pode-se interpretar este desamparo como uma experiência niilista, enquanto perda de sentido da vida. Este sentimento se desenvolve, no garoto, à medida em que toma consciência dos efeitos produzidos pela educação escolar e pelas imagens fascinantes da cidade. A partir do momento que entende a escola como local de desenvolvimento da faculdade de fingir e a estrutura da cidade como apenas máscaras que esconde um ambiente contaminado pela pobreza e pela submissão, o menino perde o fascínio por Belém e se lança no precipício do niilismo, em busca de novos sentidos para sua vida urbana.

Na companhia da cabocla Libânia, Alfredo inicia um percurso que aprofunda seu conhecimento da cidade, alongando suas caminhadas e alcançando as periferias. Essa busca por um novo sentido para sua



vida no ambiente urbano, o leva às regiões habitadas por índios, negros e caboclos, recentemente abolidos da escravidão. Esses habitantes vivem em estado de niilismo e buscam, de qualquer maneira, um novo sentido para sua nova forma de viver, ora como trabalhadores tradicionais, ora como operários das fábricas, que se instalam naquelas localidades. O desamparo social e a condição de extrema pobreza, alimentam essa necessidade de outro sentido para sua existência. A alternativa para não sucumbir diante do vazio niilista é a preservação de seus costumes e rituais religiosos, assim como manter viva a revolta dos cabanos, concebida com uma forma de aniquilamento de seus dominadores, os colonos europeus e seus descendentes.

2 A METÁFORA DA MORTE DE DEUS

O processo histórico e psicológico conhecido na modernidade como niilismo é um fenômeno de origem europeia. Artistas, cientistas, filósofos e literatos de diversos países do continente desenvolveram, em suas obras, um diagnóstico da Europa moderna como vivendo um profundo estado de niilismo. Na filosofia, a compreensão mais impactante deste fenômeno é aquela presente nas ideias de Nietzsche. O niilismo se manifesta em sua filosofia perspectivista sob diversas camadas de significação. Entretanto, a principal identificação desta fenômeno está na metáfora da morte de Deus:

Nunca ouviram falar do louco que acendia uma lanterna em pleno dia e desatava a correr pela praça pública gritando sem cessar: “Procuro Deus!”. Mas como havia ali muitos daqueles que não acreditam em Deus o seu grito provocou grande riso. Ter-se-á perdido como uma criança? Dizia um. Estará escondido? Terá medo de nós? Terá embarcado? Terá emigrado? Assim gritavam e riam todos ao mesmo tempo. O louco saltou no meio deles e trespassou-os com o olhar. “Para onde foi Deus” exclamou, “é o que lhes vou dizer. *Matamo-lo*, vocês e eu! Somos nós, nós todos, que somos os seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu uma esponja para apagar o horizonte inteiro? Que fizemos quando desprendemos a corrente que ligava esta terra ao sol? Para onde vai ela agora? Para onde vamos nós próprios? Longe de todos os sóis? Não estaremos incessantemente a cair? Para adiante, para trás, para o lado, para todos os lados? Haverá ainda um acima, um abaixo? Não estaremos errando através de um vazio infinito? Não sentiremos na face o sopro do vazio? Não fará mais frio? Não parecem sempre noites, cada vez mais noites? Não será preciso acender os candeeiros logo de manhã? Não ouvimos ainda nada do barulho que fazem os coveiros que enterraram Deus? Ainda não sentimos nada da decomposição divina?... os deuses também se decompõem! Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matamos! Como havemos de nos consolar, nós, assassinos entre os assassinos! (NIETZSCHE, 2012, p. 145-146)”.

Desta metáfora é possível extrair a seguinte interpretação: “A morte de Deus” é o grande acontecimento na Europa da modernidade, um tipo de morte criminosa. Deus foi assassinado. Mas nem todos os assassinos têm consciência de seu crime. Por isso, riem orgulhosos de terem eliminado em si a crença em Deus. Sem compreender que tal atitude contraria a sua própria natureza, de seres imaginativos. Entretanto, o louco, no qual a imaginação circula de forma desinibida, não apenas sabe que Deus está morto, como vive as consequências dessa morte. Ele sente a escuridão em pleno dia, assim como não encontra sentido em tudo que existe, como se estivesse mergulhado em um grande vazio. Os outros assassinos, que ainda não sentem as consequências da morte de Deus, passarão a sentir quando forem tomados pelo odor de



sua putrefação. Algo que talvez não aconteça na Europa, porque o Deus em decomposição embarcou e emigrou para as colônias europeias, em profundo estado de rebelião contra seu colonizador.

“A morte de Deus” é um fenômeno recente, próprio da modernidade europeia. Por isso, suas consequências ainda são difíceis de ser definidas. Entretanto, é possível identificar alguns sintomas deste fenômeno niilista, como uma doença que atinge os corpos humanos e se manifesta, segundo Nietzsche (1998, p. 117) numa “enfermidade dos *nervus sympathicus*, numa anormal secreção da bÍlis, numa pobreza de sulfato e fosfato de potássio no sangue, em estados de tensão do baixo-ventre que impedem a circulação de sangue, ou ainda numa degeneração dos ovários etc.”. O niilismo, de acordo com a filosofia nietzschiana, seria o sintoma da degeneração fisiológica, uma doença que surge de uma vida sem sentido, de um profundo vazio experimentado pelo europeu moderno a partir da “morte de Deus”.

O niilismo, entendido como uma enfermidade, contamina todo o organismo humano, inclusive sua configuração psíquica. Com “a morte de Deus”, o europeu moderno passa a atribuir a si mesmo todo o sentido de sua existência. Mas, para tanto, se prende ainda mais aos valores morais de negação da vida, o que, por sua vez, aumenta a sua autopunição. As consequências dessa negação de si mesmo é a exacerbação de seu ressentimento, como vontade inibida de destruir aqueles que lhe são diferentes e supostamente superiores. A morte de Deus significa também a ineficiência das ideias ascéticas como mecanismo de purgação do ressentimento. Resta, então, importar estes “barris de pólvora prestes a explodir” para as colônias europeias, onde ainda é possível descarregá-los contra os colonos rebeldes. Essa descarga de violência em territórios longínquos não apenas garantiu o acúmulo de riqueza material em uma minúscula parte do globo, como também possibilitou a pacificação do continente europeu, no período moderno.

O niilismo pode ser compreendido como um processo cíclico, marcado pela barbárie violenta e aniquiladora. O ciclo niilista se inicia, em uma pessoa ou em um determinado momento histórico, com a destruição do outro, considerado superior, que exerce o poder de dominação, e se encerra com o aniquilamento de si mesmo, ao tomar consciência de tentativa de se autodominar. Na Europa, o niilismo moderno se inicia com o assassinato de Deus. Em seguida, na condição ainda mais avançada da doença, o aniquilamento se volta contra os valores morais, impregnados nos habitantes do continente. Mas, este momento de destruição de si é interrompido pelo processo de descolonização, quando toda a força destrutiva acumulada pelos europeus é descarregada em território longínquo, habitado por colonizados em estado de rebelião.

O primeiro ciclo niilista na Europa é aquele que funda a cultura ocidental, cujo marco representativo é o assassinato do pai da hora primitiva, descrito por Freud em *Totem em Tabu*, ocasião em que concebe o mito para identificar a origem da religião, entendida como devoção ao pai assassinado, elevado à categoria de Deus. Neste sentido, o sentimento religioso se alimentaria da ilusão da proteção do pai:



Um pai violento e ciumento, que reserva todas as fêmeas para si e expulsa os filhos quando crescem, eis o que ali se acha [...].

Certo dia, os irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva [...].

Eles odiavam o pai, que constituía forte obstáculo a sua necessidade de poder e suas reivindicações sexuais, mas também o amavam e o admiravam. Depois que o eliminaram, satisfizeram seu ódio e concretizaram o desejo de identificação com ele, os impulsos afetuosos até então subjugados tinham de impor-se. Isso ocorreu em forma de arrependimento, surgiu uma consciência de culpa, que aí equivale ao arrependimento sentido em comum. O morto tornou-se mais forte do que havia sido o vivo; tudo como ainda hoje vemos nos destinos humanos” (FREUD, 2012, p. 216 a 218).

O mito da horda primitiva, fundamentado nos estudos etnográficos dos povos pré-históricos, os aborígenes, realizado por Freud, pode ser interpretado como o assassinato que deu início, na Europa, ao período dominado pela religião e seus valores morais. Neste momento histórico, a religião surge não apenas como proposta de negação do mundo, mas declara uma revolta paranoica contra ele, a ponto de propor seu aniquilamento. A partir de então, busca-se um novo sentido para a vida, fundamentado no anseio por outro mundo. Tal atitude trata-se, para Freud (2017, p. 80), de um delírio coletivo, algo mais profundo do que a ilusão, podendo até mesmo “poupar muitos seres humanos da neurose individual”, mas sendo incapaz de leva-los à felicidade, servindo apenas como um consolo diante dessa possibilidade.

Segundo Freud (2017, p. 83), os esforços da religião em levar o homem à felicidade, por meio da sua proteção contra o sofrimento, não passam de tentativas frustradas. E demarca alguns momentos deste processo, em que o mais distante seria a “vitória do cristianismo sobre as religiões pagãs”. Este momento representa a absorção cultural do ideal religioso de depreciação da vida, que irá, nos séculos seguintes, fundamentar e dirigir as “atividades psíquicas superiores” (2017, p. 96) do homem europeu.

A depreciação da vida, proveniente do sentimento de culpa, que surge nos filhos, após o assassinato do pai violento, se manifesta como uma vontade inibida de aniquilamento do outro e de si mesmo. A moral, justificada pela religião, seria a principal inibidora dessa vontade. Na Europa, a religião cristã, com sua proposta de um Deus onipotente, tentou inibir a vontade aniquiladora ao negar todo tipo de manifestação instintiva do corpo, utilizando, para tanto, a mesma estratégia do pai da horda primitiva, a restrição da potência sexual e agressiva. E ainda mais, o cristianismo, segundo Nietzsche (1998, p. 123), propôs lenitivos para o sofrimento psíquico proveniente dessa negação. Precisa-se aliviar a insuportável carga de ressentimento sempre a adquirir volume ainda mais elevado: “O alívio consiste em que o interesse do sofredor é inteiramente desviado do sofrimento”. A consciência seria entorpecida pelo trabalho contínuo, pela obediência incondicional e pelo amor à vida comunitária. Temos aqui a tentativa do cristianismo moderno e sua versão jesuítica, de acordo com a genealogia nietzschiana, de curar o europeu da infecção niilista.

O jesuitismo cristão é mais uma tentativa de interromper o processo de aniquilamento que se desenvolve na Europa. Mas, ao invés de diminuir, intensifica esse processo, na medida em que promove o



exaurimento fisiológico e a sobrecarga da consciência do europeu moderno, que passa a viver em função do dever moral, entendido como renúncia de tudo aquilo que pode prejudicar a vida em comunidade. As consequências dessa tentativa são a exaustão pelo excesso de trabalho, a perda da subjetividade e da criatividade, o medo da solidão e do sofrimento e a busca irrefreada por prazer proporcionado pela vivência comunitária, que supostamente se realizaria no conforto da vida material.

As tentativas da religião cristã de romper com a lógica do niilismo, na Europa da modernidade, tem efeito contrário. Ao negar o sofrimento, nega-se também o seu sentido, restando apenas o vazio, a ausência de explicação para a causa deste sofrimento. Tem-se, com isso, o aumento do ressentimento e consequentemente da vontade de aniquilamento, que precisa ser descarregada, senão voltará contra si mesma. Não existe outra saída a não ser encontrar canais de escoamento em territórios ainda não dominados pela moral cristã. O anseio jesuítico de chegar ao novo mundo pode ser interpretado como essa tentativa de interromper o niilismo europeu, por meio de uma grande quantidade de descarga aniquiladora contra os não cristãos, índios, negros e caboclos.

A passagem do século XIX para o século XX é o período da grande descarga, momento em que o moribundo Deus cristão, com suas modernas construções arquitetônicas e com seu aparato de destruição, se estabelece na Amazônia, no início do processo de descolonização. Este período é também o de maior resistência dos colonos contra a submissão imposta pelos europeus. A vinda do Deus morto para esse território longínquo pode ser identificada, na metáfora nietzschiana, quando o louco não consegue encontrá-lo, nem seus assassinos podem sentir o odor de sua putrefação. Tem-se, então, a resposta aos questionamentos dos ateus da metáfora: “Terá embarcado? Terá emigrado?”. Deus foi para onde ainda é possível descarregar a vontade de aniquilamento e aliviar o sofrimento causado pelo acúmulo de ressentimento. Tudo justificado pela diferenciação de raças e pela necessidade do trabalho maquinal, como condição do prazer na vida comunitária.

O Deus assassinado chega na Amazônia acompanhado por uma intensa justificação da necessidade de submissão das forças desconhecidas da natureza. A resistência dos seres da floresta é o bálsamo necessário para diminuir a putrefação do moribundo. A catequese fundamental é o trabalho, não somente para abrandar os apetites sexuais e violentos dos seres terríveis, como também para edificar grandes construções e assim criar efeitos visuais que despertem a ideia de Deus materializado. O resultado destas edificações é a construção de uma “pequena Europa” em plena Floresta Amazônica, a Belém do Grão Pará.

Após três séculos de intensos sacrifícios, o odor da putrefação do Deus assassinado, impregnado nos porões dos navios negreiros, começa a se expandir pela cidade de Belém, a tal ponto que os colonizados não conseguem mais suportar o terrível incômodo. O massacre do “brigue palhaço” foi uma tentativa de mascarar esse odor pútrido. Mas somente acelerou o seu reconhecimento. E, quando se compreende que Deus está morto, o sentimento do nada, do profundo vazio, tende a se manifestar. Assim como toda a



estrutura em que Deus se materializa, neste caso, a cidade de Belém do Pará, se torna um grande labirinto da decadência. O romance de Dalcídio Jurandir, objeto deste estudo, é uma descrição poética dessa cidade em ruína.

3 A BELÉM DE ALFREDO

A chegada de Alfredo à moderna Belém foi marcada por um passageiro deslumbramento diante das fascinantes construções arquitetônicas. Mas, logo em seu primeiro passeio, ainda nas proximidades do porto da cidade, quando sua mãe o deixa sozinho por alguns minutos, chega o desalento, precedido por um espanto, ao se deparar com uma imagem perturbadora de um cadáver no necrotério:

Através das grades, na última pedra da morgue, aos fundos, ao pé da janela sobre o rio, um cadáver, nu, o tronco esfolado em que se espalhava uma camada de gordura. Alfredo não via os braços nem precisamente o rosto, nítida apenas a gordura crua do defunto (JURANDIR, 2005, p. 84).

O corpo morto e desfigurado, recebendo as intervenções como algo comum e rotineiro, pode ser interpretado como a perda de sentido ato de morrer. Na cidade, a morte se tornou algo banal, seu mistério foi desvendado. O cadáver é apenas mais um acontecimento trivial da existência. O efeito misterioso da morte, capaz de invadir a imaginação e os sentimentos da pessoas foi extinto:

E logo senti obscuramente que a morte na cidade se despojava daquele pudor, decência e mistério que a todos transmitia em Cachoeira. Lá “fazia mal” deixar um morto assim, o morto era inviolável, tocava-se nele para lavá-lo, vestir, cruzar-lhes as mãos, pô-lo ou rede, entregue unicamente à sua morte. Dentro do corpo mão nenhuma tocaria depois que lhe tocara a outra, a inevitável. Não ficaria nunca ali naquela pedra sem nome, vela ou origem, igual peixe no gelo (JURANDIR, 2005, p. 85).

A “morte de Deus” representa também a perda de sentido da própria morte. A partir deste grande acontecimento da modernidade, o corpo sem vida passou a ser um corpo sem sentido. Logo, matar também perde o sentido, se torna um ato banal, que não precisa de elaborada justificação. E a cidade, labirinto da decadência, também é o centro das mortes injustificadas, do assassinato por motivos banais e de pessoas deixadas para morrer. A desvalorização da morte seria então um tipo de nihilismo, que se manifesta pela legitimação do direito de matar aqueles cuja morte não tem efeito sobre as outras pessoas.

Os novos sentidos que os fenômenos humanos adquirem na cidade, fazem de Belém um lugar a ser, antes de tudo, compreendido pelo interiorano Alfredo. Aceitá-la exige a compreensão das ideias contraditórias, que surgem na consciência do garoto quando se depara com a paisagem urbana. A estrutura da cidade de Belém parece negar a floresta amazônica. Um mundo artificial contrasta com a natureza impetuosa dos rios e das florestas, como descreve Jurandir (2005, p. 86): “E como o rio e a doca desaparecessem, Belém se fazia mais escura, apesar do sol, ou por isso mesmo aqueles casarões e aqueles silêncios o deixavam de coração escuro, o andar confuso”.



A vida de Alfredo na cidade pode ser compreendida como uma grandiosa luta entre a busca de novos sentidos e o abandono daqueles naturalmente existentes. São vários empreendimentos realizados para compreender Belém e, aos pouco, se adaptar a ela. Um deles é o cultivo do hábito de caminhar pelas ruas. Na companhia da cabocla Libânia, o garoto segue a Conselheiro Furtado e, ao se defrontar com o Cemitério da Soledade, sente medo dos mortos, ali sepultados, vitimados pela varíola e pela febre amarela, um passado que ainda é presente como fantasma. Em seguida, caminham até o ver-o-peso e, ao ser levado por Libânia até a Igreja de Santo Alexandre, no Largo do Palácio, Alfredo experimenta um sentimento niilista. O templo do Deus morto, embora com uma fachada proeminente, é um espaço vazio de sentido, seu interior é escuro, como de uma caverna. Essa visão de Alfredo pode ser compreendida como a constatação de que o autêntico cristianismo se esvaiu, restando apenas seus valores morais.

Outro mecanismo responsável por atribuir sentido à vida na cidade é a sobreposição de imagens artificiais, em especial aquelas em movimento, que controlam o sentido da visão, por meio do efeito de prazer e fascinação que conseguem proporcionar. O cine olímpia, misturando projeção visual e música, desenvolve a capacidade, por meio da técnica, de suscitar a imaginação do garoto, que desperta seus sentimentos mais naturais, aqueles florescidos ainda quando vivia no Marajó. Entretanto, seu fascínio visual e seu livre fluxo da imaginação e da memória são aperitivos para o vislumbamento de outro acontecimento. Enquanto no interior da Igreja pode-se constatar apenas escuridão, o centro do cinema é bastante iluminado.

O dia artificial, produzido no centro do cinema, tem como finalidade iluminar os “novos deuses”, que devem substituir o Deus moribundo. O centro iluminado do cinema era para que melhor fossem vistos os figurões da cidade. Esses figurões podem ser interpretados como deuses substitutos pela capacidade de impor novos sentidos para a vida na cidade, por meio da submissão, mascarada pela fascinação e garantida pela atividade maquinal e pela apropriação das grandes construções arquitetônicas. Os “novos deuses” são os brancos europeus colonizadores e seus descendentes, os patrões dos trabalhadores. O Olímpia de Belém, descreve Jurandir (2005, p. 201), “era dos patrões do sapateiro e do marceneiro, das pessoas que tinham nome no jornal, nome nas portas e janelas de escritório, nas tabuletas do comércio, da indústria e nas residências de doutores de Nazaré e São Jerônimo”.

O principal empreendimento realizado por Alfredo para eliminar as contradições de sua experiência na cidade e assim atribuir sentido a sua vida na urbe é a educação escolar. A vida de estudante, mais duradoura e repetitiva, poderia ser a forma definitiva de eliminar a saudade de sua verdadeira natureza, escamoteada pela vivência em um mundo ainda sem sentido. Entretanto, na medida em que obtém bons resultados na escola, Alfredo desenvolve um tipo de cinismo, manifesto como um desprezo de tudo que o ambiente urbano poderia proporcionar. Este sentimento, porém, não é de negação da cidade, mas se configura como a necessidade de ser ainda mais consumido por ela, de conhecer as suas profundezas, que estariam para além dos disfarces criados pela educação. Ao tomar consciência desta superfície da cidade

disfarçada pela educação, o garoto aprofunda ainda mais seus sentimentos contraditórios:

Era verdadeira aquela mudança da Gentil? Que gozo faziam? Por que? Teria de compreender também como uma educação aqueles disfarces todos? Isso lhe aborrecia muito. Começava a julgar as Alcântaras com menos cautela, numa zombaria secreta que o tornava mais calmo, dono de si, um pouco acima delas (JURANDIR, 2005, p. 312).

O cinismo de Alfredo, manifesto em forma de riso, pode ser comparado ao riso dos descrentes da metáfora nietzschiana, quando questionados pelo louco sobre onde poderia estar Deus. Seu riso também se assemelha ao dos homens no porto de Belém, diante do cadáver no necrotério. O riso cínico, tanto dos ateus europeus quanto dos habitantes da cidade de Belém, pode ser interpretado como um sentimento próprio do ser humano que exercita sua faculdade de conhecimento, a ponto de tomar consciência dos valores então dominantes como não tendo mais efeitos sobre eles. Este cinismo é o indício do niilismo como sintoma da desvalorização dos valores.

O riso manifesta a transformação de Alfredo, que não começa na cidade de Belém, mas quando ainda vivia em Cachoeira do Ararí, no Marajó. A origem desta mudança está no suposto desejo de educação escolar, de vir à Belém para continuar seus estudos. Entretanto, este anseio era apenas um disfarce, uma justificativa que escondia sua real motivação, o desejo de viajar e desbravar o mundo. Em Belém, tal disfarce se consuma quando sente a necessidade de compreender a cidade, de aceitá-la. O ato constante de ir à escola e cumprir com os rituais educativos satisfaz, em alguma medida, esta necessidade. Mas desenvolve, ao mesmo tempo, no garoto, a consciência desta transformação, o que aprofunda seu sentimento niilista.

O primeiro desalento de Alfredo na cidade de Belém, representado pela visão do cadáver no necrotério, revela um niilismo impregnado nas ruas, nos prédios e nas pessoas da urbe. Este episódio despertou no garoto um sentimento melancólico, a saudade de sua vida natural. Porém, aos poucos, tais perturbações foram ofuscadas e conduzidas ao esquecimento pela fascinação que a cidade pode oferecer, com as impetuosas construções arquitetônicas, com os espetáculos audiovisuais e com o processo repetitivo de educação escolar. Andar pela cidade, ir ao cine Olímpia e à escola proporcionam, por algum momento, outros sentidos à vida de Alfredo, que se sente dominado pela cidade.

A saudade do Marajó, aos pouco vai se extinguindo, mas as perturbações de Alfredo continuam. Sua verdadeira natureza emerge nas imaginações desenvolvidas principalmente à noite, quando todos dormem, pois como relata Jurandir (2005, p. 181): “Alfredo andava de noite feito um sonâmbulo. Tinha encontros com as corujas. Sabia lá que cavilações trouxe de Marajó?”. As perturbações noturnas aumentam à medida em que toma consciência das fascinantes imagens de Belém como apenas disfarces, que escondem uma cidade em ruína. A vida de fachada da família Alcântara, com quem vive o estudante na cidade, sua nova residência prestes a desabar, as idas ao cinema, à escola e aos bailes, camuflam a verdadeira realidade de pobreza material dessa família e de Alfredo.



Ao tomar consciência do ambiente urbano em que vive, como um espaço de ruína e decadência, Alfredo perde o fascínio pela europeia Belém. Mas seu desejo de desbravar o mundo o leva à caminhar para lugares distantes, alcançando as periferias da cidade. Em uma ida à bordadeira, na companhia da cabocla Libânia, ultrapassa a zona das fachadas fascinantes e chega aos bairros onde habitam os trabalhadores recentemente abolidos da escravidão, negros, índios e caboclos, que se alternam entre o arcaico trabalho da terra e o das fábricas instaladas nas regiões periféricas, como descreve Jurandir (2005, p. 206): “De um lado, estava a Fábrica de Cerveja com a chaminé e o nome no paredão branco. Do outro, a baixa, bois, valas, casebres, homens que ceifavam capim, meio atolados, com este e aquele vagalumeio de foíce”.

4 A METÁFORA DA ROSA FERIDA

Na periferia de Belém, Alfredo encontra outra cidade, que ainda tem vida, embora seja sacrificada para servir aos “novos deuses”, os “figurões”, que se apropriam da força de trabalho desses habitantes periféricos, como garantia de sobrevivência da cidade e seus disfarces e como forma de mantê-los em estado de submissão, diante das constantes ameaças subversivas, alimentadas pelo desejo de retorno desses submissos a sua vida natural, na floresta amazônica e na África. Neste momento do romance, Dalcídio constrói uma metáfora, que representa esse exaurimento de forças de um ser vivo, quando a finalidade natural de sua vida é drasticamente subjugada e transformada em outra finalidade:

Mas, vizinho da bordadeira, subindo rente da janela de uma barraquinha, Alfredo viu a rosa. Molhada do chuvisco recente, estremecendo no vento, tinha algo de uma ave no ponto de sacudir as pétalas como penas, parecendo subir sempre na haste cada vez mais alta. Bem de frente era sol, atraído pela flor, como se fosse receber dela as cores com que iria se cobrir daqui a pouco, ao vir a noite.

Enquanto Libânia se esquecia de voltar, conversando a mais com a bordadeira, Alfredo foi se aproximando da flor. Que sobressalto quando a mão imprevista da senhora chegando de repente na janela colheu a rosa!

Colocou-a no cabelo atrás, com a maior naturalidade, franzindo o rosto com o sol de frente. Bem morena, madurona, vinha saindo de um banho, acabando de se empoar. No cabelo da mulher, a rosa estava feito uma ave ferida. O rosto empoado da senhora adquiria da flor uns tons róseos e a luz que há nos santos das estampas. Perturbado, Alfredo voltou ao portão da bordadeira, chamou Libânia.

Que desassossego deu em Alfredo? Queria caminhar, Libânia, língua seca de tanto conversar, tornava a fazer o púcaro tinir no pote e a mesma exclamação: “oi que sede!”

Alfredo sentia ainda o gesto que arrancou a flor da haste, sangrava a rosa no cabelo da mulher” (JURANDIR, 2005, p. 208).

A rosa ao sol poderia ser comparada com os seres humanos numa condição em que não há necessidade de perguntar sobre o sentido das coisas. O sentido é a própria relação. Desta forma, supõe-se que o contato desses trabalhadores da periferia de Belém, negros, índios e caboclos, com a floresta amazônica, ainda não invadida pelo niilismo, teria um sentido imediato, na medida em que é capaz de reavivar sua real natureza perdida. A vida na floresta seria, desta forma, uma condição para além do niilismo europeu. Mas, tanto Alfredo como os outros habitantes periféricos, não são mais uma rosa ao sol, pavoneadas pelos pássaros em busca de seu pólen. São, ao contrário, rosas sangrando, cujo papel é



ornamentar e embelezar o espaço do disfarce e da submissão.

A diferença entre os moradores da periferia de Belém e Alfredo, residente na aclamada avenida Gentil Bitencourt, está na forma como estes se tornaram habitantes do território niilista. O garoto é cooptado pela fascinação da cidade, e o dispêndio de suas energias vitais ocorre pela tentativa de alcançar novos sentidos para sua vida neste ambiente urbano. Os outros, possivelmente, são escravos abolidos, que foram violentamente arrancados de seu *habitat* natural, como a rosa da metáfora, cuja força transbordante de vida, acaba se esvaziando na busca pela sobrevivência em condições inóspitas de pobreza material e de submissão.

A avanço da indústria, responsável pelo crescimento considerável da cidade, aumenta ainda mais a distância entre seus habitantes e a floresta. A expansão de Belém representa a expansão da cultura e, conseqüentemente, do niilismo, que diminui gradativamente a possibilidade de escutar a natureza ou a si mesmo. Resta então duas alternativas a estes sofrendores: tentar manter, por meio da memória e dos costumes, a sua condição natural, em meio a vida artificial, ou buscar o aniquilamento de seus dominadores. A primeira seria uma forma de resistência, a segunda, uma luta transformadora.

Os escravos abolidos e seus descendentes, habitantes das periferias de Belém, mantém viva, por meio da memória, sua vida natural, ao misturar à cultura ocidental, que se prolifera na cidade, aspectos da cultura amazônica, como as histórias encantadas, os remédios da floresta, a culinária indígena, a pajelância. O contato com os negros africanos enriquece esta forma de resistência com a umbanda, o candomblé e outros costumes arraigados à cultura brasileira. Esses encantos são muito familiar a Alfredo e sempre desperta sua curiosidade e fascinação, a ponto de indagar sua tia, mãe ciana, sobre a sabedoria da floresta:

Alfredo foi procura-la na cozinha. Queria saber dos cheiros, onde e como mãe Ciana trabalhava. Ela não gostava que ninguém a visse dosando os seus aromas em pó, que embrulhava nos pacotinhos de papel de seda. Era o seu segredo. Ralava os paus de cheiro que comprava no Mercado, recebia de Santarém, trazidos pelos embarcações. Fazia os papéis às sextas e vendia aos fregueses certos no sábado. Para atiçar a curiosidade de Alfredo, Mãe Ciana resumia-se em dar o nome de alguns cheiros como Pau-de-Angélica, Macacapuranga, Pau-Rosa, Pau-de-Angola, Patchuli do bem miudinho. Vendia dois a tostão. Uma por outra vez, frequentava os terreiros de d. Luís de França na Cremação, ou lá vizinho do Asilo dos Lázarus. Sabia novas dos pajés, conhecia muito de nome a Maria Brasilina, do Baixo Amazonas, que escutava os caruanas e mantinha o seu reino entre Óbidos e Parintins. Também sabia dosar suas cascas e raízes para remédios. Nem sempre, mas por encomenda, arranjava para esta e aquela senhora um olho de boto, a casca de acapurana para cicatrizar ferida, a resina de sapo canauara (JURANDIR, 2005, p. 187).

A outra forma de manter viva a condição natural dos colonizados na cidade seria por meio do aniquilamento dos “novos deuses”, “os figurões”, tal como ocorreu com o movimento cabano. Uma forma niilista de transformação, inspirada no ideal comunista de eliminação das desigualdades que fundamentam as relações sociais na cultura. Os remanescentes da Cabanagem se dispersaram pelas regiões periféricas da cidade e ainda ameaçam insurgir com uma nova revolução. Dentre estes, se destacam os chamados “roceiros



do Guamá”:

Libânia passou a contar, com excitação, o que escutará do Guamá. Os roceiros cobriam o rio e os caminhos do mato contra o comércio.

- Pelos caminhos do mato ou pelo rio?

- Pelo rio e pelo mato. Estão por lá no meio dos barracões como umas visagens. E esse noivo do Antônio Barreto é um deles. Por que Deus deu a fome? Bastava dar o pecado...

Alfredo soltava a imaginação: canoas atracando nos trapiches, roceiros, com seus terçados e seus remos, invadindo os balcões. “Via” as peças da fazenda rolando das prateleiras. As caixas de mercadorias arrastadas para as embarcações. Alguém põe a mão num saco, tira um punhado que pensa ser açúcar e é puro sal (JURANDIR, 2005, p. 306-307)

5 CONCLUSÃO

Os argumentos desenvolvidos neste texto tentam justificar a pressuposição da existência de um niilismo amazônico, entendido como um processo epidêmico, que se inicia na Europa e se expande para suas colônias em processo de descolonização. A principal característica desse niilismo é a perda de sentido da vida, simbolizado, no mundo europeu, pela metáfora nietzschiana da morte de Deus. Na Amazônia, esta vida sem sentido, contamina os colonizados, índios, negros e caboclos, recentemente abolidos da escravidão, que vivem entre sua real condição de vida, em profundo desamparo social e submissão, nas periferias de Belém, e uma possível vida amparada em valores mais próximos de sua natureza indígena e africana. Este conflito pode ser identificado na metáfora dalcidiana da rosa.

Alfredo é infectado pelo niilismo a partir de sua experiência na cidade de Belém. O centro escuro e vazio das igrejas revelam uma vida urbana em ruínas, proveniente da decomposição dos valores morais dominantes, impostos pelo cristianismo. Diante desta constatação, de que Belém vive em estado de desagregação, surge a necessidade de impor novos sentidos à vida na cidade. O Deus cristão moribundo, em putrefação é, aos poucos, substituído por “novos deus”, os colonos europeus, que precisam, a todo momento, de novas justificativas para exercer a submissão. Esses deuses materializados manifestam seu poder por meio das imagens urbanas que, ao despertar fascínio nos trabalhadores, permanece mantendo-os na condição de submissos, mas sem precisar de correntes.

Os “novos deuses”, que assassinaram o Deus cristão e tomaram o seu reino, os brancos europeus ou seus descendentes, habitantes da cidade, detentores dos meios de produção e proprietários das principais construções arquitetônicas, utilizam as imagens fascinantes, que a estrutura urbana pode oferecer para, de forma cerimoniosa, se justificarem como seres superiores, aos quais se deve render obediência e trabalho. Entretanto, os trabalhadores submissos, índios, negros e caboclos, sentem esta submissão como um grande fardo, impossível de suportar.

A necessidade de justificar a submissão desperta, nos submissos, o sentimento niilista de aniquilação de seus dominadores. O assassinato do dominador, por meio de uma luta transformadora, deveria iniciar um novo ciclo niilista, em que a submissão é abolida e os novos valores dominantes passam ser criados por uma



“aristocracia-de-pé-no-chão”. Tais valores seriam experimentados a partir de uma condição de vida natural, que floresce, em cada membro desta nova aristocracia, por meio do contato com a floresta e com os rios da Amazônia. Acredita-se que esta pressuposição utópica é uma ideia filosófica, com consequências políticas e antropológicas, que compõe o fundamento teórico dos romances de Dalcídio Jurandir.



REFERÊNCIAS

ARALDI, Claudemir. Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, 2004.

CHAVES, Ernani. Ponte do Galo: a cidade como labirinto do desejo. In: revista Polichinello n° 13, disponível em: revistapolichinello.blogspot.com

FREUD, Sigmund. O mal-estar na cultura. Porto Alegre: L&PM, 2017

_____. Obras completas, volume 11: Totem e Tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros (1912-1914). São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FURTADO, Marli T. Universo Derruído e Corrosão de Herói em Dalcídio Jurandir. Tese (Doutorado). Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudo da Linguagem, Campinas, 2002.

JURANDIR, Dalcídio. Belém do Grão Pará. Belém: Marques Editora, Casa de Cultura Dalcídio Jurandir, 2016.

MAIA, Máira Oliveira. A “aristocracia do pé no chão” na Belém de Dalcídio Jurandir. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará. Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia. 2017

MÜLLER-Lauter, Wolfgang. Décadence artística enquanto decadence fisiológica. A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. In: Cadernos Nietzsche, São Paulo, n. 6, p. 11-33. 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. 2012.

_____. Genealogia da moral. São Paulo: Companhia das Letras, 1998

NUNES, Benedito. Dalcídio Jurandir: as oscilações de um ciclo romanesco. In: Revista Asas da Palavra. N° 19, Belém: UNAMA. 1998.

NUNES, B., PEREIRA, R. e PEREIRA, S.R. Dalcídio Jurandir: Romancista da Amazônia. Belém: SECULT; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa/Instituto Dalcídio Jurandir, 2006.

NUNES, Paulo. Aqunarrativa: uma leitura de Chove nos campos de Cachoeira, de Dalcídio Jurandir. In: Pedras de Encantaria. Belém: UNAMA. 2001.

PANTOJA, Edilson. Morte, desamparo, nihilismo e liberdade: abalo e entusiasmo ante Chove nos campos de Cachoeira, de Dalcídio Jurandir. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Pará; Centro de Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Letras, Belém, 2006.