



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E CULTURA

FRANCIDALVA ARAÚJO GUZZON

**IDEOLOGIA HEGEMÔNICA CATÓLICA E SUBMISSÃO: O SUJEITO
FRACASSADO NA OBRA *CHOVE NOS CAMPOS DE CACHOEIRA*, DE DALCÍDIO
JURANDIR**

CAXIAS DO SUL

2019

FRANCIDALVA ARAÚJO GUZZON

**IDEOLOGIA HEGEMÔNICA CATÓLICA E SUBMISSÃO: O SUJEITO
FRACASSADO NA OBRA *CHOVE NOS CAMPOS DE CACHOEIRA*, DE DALCÍDIO
JURANDIR**

Dissertação de Mestrado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Letras e Cultura, da Universidade de Caxias do Sul, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Letras e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Márcio Miranda Alves

CAXIAS DO SUL

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

G993i Guzzon, Francidalva Araújo
Ideologia hegemônica católica e submissão : o sujeito fracassado na obra *Chove nos campos de Cachoeira*, de Dalcídio Jurandir / Francidalva Araújo Guzzon. – 2019.

119 f. : il. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Letras e Cultura, 2019.

Orientação: Márcio Miranda Alves.

1. Hegemonia. 2. Ideologia. 3. Catolicismo. 4. Jurandir, Dalcídio, 1909-1979. I. Alves, Márcio Miranda, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 321.01

Catálogo na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Paula Fernanda Fedatto Leal - CRB 10/2291

**Ideologia hegemônica católica e submissão: a constituição do sujeito fracassado na obra
Chove nos campos de Cachoeira, de Dalcídio Jurandir**

Francidalva Araújo Guzzon

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Letras e Cultura da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Letras e Cultura, Área de Concentração: Estudos de Linguagem, Literatura e Cultura. Linha de Pesquisa: Literatura e Processos Culturais.

Caxias do Sul, 30 de agosto de 2019.

Banca Examinadora:

Dra. Alessandra Paula Rech
Universidade de Caxias do Sul

Dra. Cecil Jeanine Albert Zinani
Universidade de Caxias do Sul

Dr. Márcio Miranda Alves
Orientador
Universidade de Caxias do Sul

Participação via videoconferência

Dra. Eunice Teresinha Piazza Gai
Universidade de Santa Cruz do Sul

Para Juliano (por nesse momento ter sido o melhor marido que eu poderia ter) e Ana Carolina (filha adorada e amor incomensurável da minha vida), que sempre mostrou compreensão com as ausências espirituais da mãe, compenetrada em conceitos e autores complexos.

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Cultura, que se revelou para mim de uma qualidade maior do que eu esperava.

Ao estimado Professor Márcio, por suas dicas e cobranças preciosas e que contribuíram para o passo a mais que pude dar como pesquisadora.

A todos os professoras da Pós-graduação, os quais tive o prazer de conhecer o trabalho e que, de alguma forma, contribuíram para que as ideias a respeito da minha pesquisa fossem progredindo, em especial às professoras Alessandra Paula Rech e Tânia Maris de Azevedo, a primeira pela paciência de me instruir sobre miudezas da elaboração de artigos, pois, a partir disso, aprendi relativamente a dar meus próprios passos; e a segunda por ter sido assertiva na medida adequada para que eu tivesse percepções a nível textual tão importantes para a elaboração desta dissertação.

Aos professores que fizeram parte da composição da banca, em especial à Professora Cecil Jeanine Albert Zinani, que, entre os demais, também me deu dicas preciosas, tanto na qualificação quanto no momento da defesa.

À amiga Francieli De Carli Correa, pelas palavras de incentivo e credibilidade. Além disso, por ter ido prestigiar a apresentação do trabalho com a sua presença tão importante para mim.

Aos colegas de curso, com os quais compartilhei as dificuldades, os momentos de aprendizagem, as dúvidas, os momentos divertidos e que, por isso, deixaram um registro de memórias que sempre será agradável de acessar.

Ao meu marido, parceiro de todas as horas, sogra, mãe e demais familiares que estiveram na torcida, perto ou à distância, e que sempre confiaram e me incentivaram nas escolhas.

Por fim, à minha amada filha, que sempre respeitou e compreendeu, apesar dos quatro anos, que eu precisava de momentos de estudo e solidão, compreensão que me surpreendeu significativamente, pois a gentileza se convertia em pisadas silenciosas, porta fechada com cuidado e beijos seguidos de frases como “Só vim te dar um beijo, não vou te atrapalhar, tá, mamãe?”.

Meus sinceros agradecimentos a todos que estiveram presentes nessa conquista pessoal!

RESUMO

Este trabalho tem por intuito sondar na obra de ficção *Chove nos campos de Cachoeira*, de Dalcídio Jurandir, como está representada a participação da Igreja Católica na constituição do sujeito fracassado, no contexto da década de 30, na Região Norte do Brasil. Para isso, fundamenta esse fenômeno nos conceitos gramscianos de ideologia e hegemonia, diretamente imbricados nesse processo de relação de poderes numa sociedade. Os estudos históricos da atuação católica no Brasil retomam o período colonial para justificar a sua forte influência ainda na década de 30 brasileira. Retomam-se os temas e formas da literatura do período para, assim, estabelecer as devidas relações entre Dalcídio Jurandir e a temática de denúncia social da época, confirmando que a obra de ficção em estudo se trata, realmente, da representação de um contexto histórico amazônico de miséria e profundos problemas sociais. A sequência de personagens apresentadas neste trabalho também confirma um universo íntimo que define comportamentos de constituição religiosa, aprisionando os fracassados sociais às injustiças e exploração do contexto no qual se inserem. A manutenção das injustiças no plano ficcional contribui para a perpetuação dos poderes políticos instaurados, dando claras demonstrações de que a ideologia hegemônica cultivada pelo catolicismo ajudou fortemente a constituir e a manter os poderes estabelecidos.

Palavras- chave: Ideologia hegemônica. Submissão. Sujeito fracassado. Dalcídio Jurandir. Chove nos campos de Cachoeira.

RESUMEN

Este trabajo tiene por objeto sondear en la obra de ficción *Chove nos campos de Cachoeira*, de Dalcídio Jurandir, como está representada la participación de la Iglesia Católica en la constitución del sujeto fracasado, en el contexto de la década de 30, en la Región Norte de Brasil. Para ello, fundamenta ese fenómeno en los conceptos gramscianos de ideología y hegemonía, directamente imbricados en ese proceso de relación de poderes en una sociedad. Los estudios históricos de la actuación católica en Brasil regresan al período colonial para justificar su fuerte influencia aún en la década de los 30 brasileños. Se reiteran los temas y formas de la literatura del período para así establecer las debidas relaciones entre Dalcídio Jurandir y la temática de denuncia social de la época, confirmando que la obra de ficción en estudio se trata, realmente, de la representación de un contexto histórico amazónico de miseria y profundos problemas sociales. La secuencia de personajes presentados en este trabajo también confirma un universo íntimo que define comportamientos de constitución religiosa, aprisionando los fracasos sociales a las injusticias y explotación del contexto en el que se insertan. El mantenimiento de las injusticias contribuye a la perpetuación de los poderes políticos instaurados, dando claras demostraciones de que la ideología hegemónica cultivada por el catolicismo ayudó fuertemente a constituir y mantener los poderes establecidos.

Palabras clave: Ideología hegemónica. Sumisión. Sujeto fracasado. *Chove nos campos de Cachoeira*. Dalcídio Jurandir.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. O ROMANCE DE 30: TEMAS E FORMAS	16
2.1 A figura do fracassado	23
2.2 Dalcídio Jurandir no contexto de 30.....	30
3. CATOLICISMO E IDEOLOGIA NO BRASIL	36
3.1 Atuação católica do final do século XIX até a década de 30	36
3.2 O conceito de ideologia e hegemonia a partir de concepções gramscianas.....	54
4. A FIGURA DO FRACASSADO COMO PRODUTO DA IDEOLOGIA HEGEMÔNICA CATÓLICA.....	65
4.1 Os espaços de simbologias cristãs: uma relação histórica e psicológica com as personagens ...	66
4.2 Eutanázio e a consciência estigmatizada pelos preceitos religiosos.....	71
4.3 Felícia e o conformismo cristão católico	82
4.3 Dona Amélia e o desprestígio de “raça”	94
4.5 Alfredo e o desejo de ascensão social	98
4.6 Major Alberto e o discurso moralizador	105
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	110
6. REFERÊNCIAS.....	116

1. INTRODUÇÃO

A preocupação inicial deste trabalho veio da necessidade de investigar algumas especificidades sociais particulares do contexto brasileiro, mais especificamente as da Região Norte, talvez uma das que menos recebe atenção dos estudos literários. Apesar de o Brasil ser uma nação formada por distintas realidades, algumas delas limitam-se a rotulações que fogem de uma apreciação mais cuidadosa e aprofundada e, muitas vezes, revelam-se preconceituosas. Geralmente isso acontece por conta de leituras ideológicas que predominam na crença do senso comum, em relação às diferenças culturais, fator que, não raro, recebe a contribuição dos meios de comunicação, que selecionam recortes de informações pontuais, incapazes de transmitir outras versões interessantes dessa particularidade regional.

Para citar um exemplo claro dessa ocorrência, basta lembrar algumas rotulações comuns como o baiano ser preguiçoso, o mineiro ser discreto, o gaúcho ser “macho”, ou o Nordeste ser a região da fome e da seca, clichês que não se aplicam com unanimidade e que, como fato, é tranquilamente questionável.

O fato é que essas leituras ideológicas são ocorrências resultantes de contextos históricos complexos, muitas vezes, se não todas, estimuladas por interesses pontuais relacionados às estruturas de poder. Essas leituras exigem aprofundamento, a fim de que possam levar às causas geradoras do senso comum, ou seja, das posições ideológicas predominantes em uma sociedade, e se realmente essas posições têm validade factual.

A Região Norte tem os seus complicadores sociais como qualquer outra, mas o que chama a atenção é o fato de algumas forças hegemônicas terem se mantido intactas em sua atuação, nessa localidade, na década de 30. Essas forças parecem estar totalmente alinhadas a uma determinada forma de pensar, cuja diretriz ideológica tem como propagador um grupo privilegiado que tem vinculações com o poder político. Diga-se de passagem que esse não é um fenômeno restrito somente ao Norte, pois é possível percebê-lo em âmbito nacional. Porém, é com base no contexto paraense que este estudo pretende levantar dados, a partir do campo literário, sobre alguns fatores que contribuem para a perpetuação dos poderes, em especial aqueles fomentados pelo discurso religioso, que possui uma longa jornada histórica de alianças com os poderes político-econômicos.

Partindo do pressuposto de que alguns fenômenos sociais possuem influências ideológicas das instituições religiosas, que repercutem tanto em âmbito nacional quanto regional, o objetivo desta dissertação é investigar na obra ficcional *Chove nos campos de Cachoeira*, de Dalcídio Jurandir, de que forma está representada a contribuição da ideologia

católica no percurso de dominação na Região Norte, na década de 30, de maneira que os camponeses dessa região se mantivessem subjugados às suas condições de fracasso e às forças hegemônicas da época.

Os objetivos específicos são apontar, em *Chove nos campos de Cachoeira*, as relações de caráter verossímil com o contexto histórico de 30, por meio da identificação, na obra, de estruturas de poder semelhantes aos vividos nas primeiras décadas de trinta do século XX, no Brasil. Sabendo-se que as religiões, em especial a católica, fé professada de forma predominante na época, tiveram relações diretas com os poderes estabelecidos, pretende-se também verificar quais são os recursos simbólicos na ficção de Dalcídio que apontam para a contribuição da igreja católica na postura submissa dos sujeitos fracassados. Importa descobrir como vivem esses sujeitos, por que se submetem e de que maneira são impulsionados a pensar a realidade à sua volta. Além disso, é importante sondar quais os argumentos dos quais se utiliza a religião católica e, por oportunidade, o grupo hegemônico, para seduzir um séquito considerável de fiéis que, em sua maioria, não contesta, mas assente e espera, de tal forma que a esperança seja uma constante na busca de um prêmio de consolação para esses, em grande parte, oprimidos. Não menos interessante, objetiva-se, ainda, sondar a narrativa dalcidiana escolhida para que se verifique a relevância do autor em questão no que tange aos estudos literários brasileiros, já que pouca bibliografia se tem sobre suas obras.

O entendimento dos fenômenos sociais mencionados implica uma estreita relação com o conceito gramsciano de ideologia e hegemonia, sendo que o primeiro está ampliado, neste trabalho, sob o aporte teórico de Marilena Chauí, que no livro *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária* aplica o conceito “como um sistema coerente de representações e normas com universalidade suficiente para impor-se a toda a sociedade.” CHAUI, 2000, p. 28).

Ao entrar na questão da ideologia, torna-se imprescindível mencionar as relações de poder para, assim, compreender como elas atuam no imaginário social, a ponto de validarem algumas forças hegemônicas que, uma vez de posse do poder, criam as regras de convívio a serem seguidas, gerando, conseqüentemente, as classes subalternas.

É dessas classes subalternas que surge a figura do fracassado, tipificação comum no Romance de 30, e que terá um papel fundamental nessa pesquisa, porque a simbologia das sutilezas comportamentais dessas personagens é que denuncia a ideologia dos códigos éticos e morais da sociedade em análise.

O conceito de ideologia possui forte alinhamento com o de hegemonia, que está definido neste trabalho sob o olhar do filósofo italiano Antônio Gramsci, figura de notável

expressão na Fundação do Partido Comunista na Itália. Para o teórico, o termo significa uma espécie de dominação ideológica de uma classe sobre a outra, que, no contexto italiano de sua época seria, particularmente, o da burguesia sobre o proletariado. O êxito desse fenômeno ocorre quando os interesses dessa alta burguesia se convertem nos interesses da maioria daqueles que compõem a sociedade, ou mesmo quando a historiografia se concentra nos grupos ou indivíduos de elite. Neste trabalho ampliamos essa ideia de hegemonia, que passa a incluir a atuação da ideologia católica sobre a constituição e o comportamento dos sujeitos relegados à classe subalterna da sociedade.

A escolha dessa obra ficcional seguiu um critério de preferência por uma literatura de denúncia social inserida no contexto da Região Norte, na década de 30, período em que surgem obras de grande relevância crítica no Brasil, seja na ficção ou no ensaio. Ivan Marques e Luís Bueno, no texto de apresentação da revista de literatura brasileira *Tereza*, com a temática “Em torno do Romance de 30”, confirmam essa característica de viés crítico e de denúncia, além de outros aspectos referentes a essa década, o que pode ser percebido na seguinte citação:

A década de 1930 tem sido considerada, desde sempre e até os dias de hoje, como a “era do romance” no Brasil. Naquele período - marcado por inquietação política, mudanças na economia e na sociedade, novas atitudes estéticas e reflexões pioneiras sobre a realidade nacional -, dando continuidade aos ímpetus de transformação do decênio anterior, mas também em franca polêmica com as proposições modernistas, despontaram alguns dos nossos maiores e mais conhecidos escritores de ficção. O romance de 30 foi muitas vezes descrito como uma experiência estética despreocupada da arte. Ou como expressão de um regionalismo que ficou restrito, se não ao simples pitoresco, à mera denúncia social (MARQUES; BUENO, 2015, p. 8).

Seguindo os critérios mencionados, o Ciclo do Extremo Norte, conjunto de dez narrativas, constituído dos romances *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* (1967), *Ponte do Galo* (1971), *Os habitantes* (1976), *Chão dos Lobos* (1976) e *Ribanceira* (1978), do escritor paraense Dalcídio Jurandir, parece corresponder ao compromisso que assumiram os romancistas de 30 em atribuir um viés crítico à produção literária do período, na medida em que representa, por meio da ficção, um contexto de submissão, aceitação e conformismo popular frente às condições de miséria nessa região. Por tratar-se de um conjunto de romances que compõem uma obra cíclica, que, neste trabalho, deve ser entendida, segundo Bueno (2015, p. 41), como aquela que “[...] refletiria uma tendência para o grande painel social”, *Chove nos Campos de Cachoeira* foi escolhida por ser

a primeira delas, servindo melhor para os propósitos de apresentação das personagens e contexto social.

A seleção do autor a ser analisado também seguiu alguns critérios de relevância: Dalcídio Jurandir (1909-1979), escritor paraense, nasceu em Vila de Pedras, na Ilha do Marajó (PA). Foi ganhador do prêmio Machado de Assis, atribuído ao conjunto da obra *Ciclo do Extremo Norte*, pela Academia Brasileira de Letras, e possuía forte ligação com as lutas de classe. Furtado descreve-o nos seguintes termos: “Marcam-lhe a trajetória de vida a atuação esquerdista e a atividade jornalística emparelhadas à produção de vasta obra literária.” (FURTADO, 2002, p. 1). Talvez, por isso, seja possível perceber em suas obras as nuances dos jogos de poder, caracterizando-as como uma literatura de denúncia, tema que especialmente o incomodou ao longo da vida. O excerto a seguir esclarece melhor o interesse de Dalcídio pelas questões de lutas sociais.

A atuação esquerdista, assumida no ano de 1935, quando participou ativamente do movimento da Aliança Nacional Libertadora (ANL) na luta contra o fascismo, rendeu-lhe cinco meses de prisão, dois em 1935 e três em 1937, e determinou-lhe a linha de seu jornalismo, exercido majoritariamente conforme interesse partidário (foi membro do Partido Comunista Brasileiro). (FURTADO, 2002, p. 1)

Dalcídio não recebeu grande atenção da crítica literária nacional e sofre de relativo desconhecimento por parte dos leitores, apesar de ser reconhecido como um grande escritor por outros ficcionistas e de ter recebido vários prêmios, o que pode ser confirmado na seguinte passagem de Freire, ao comentar sobre a obra do autor em sua tese de doutorado:

Elogiado por vários escritores de renome, entre eles Jorge Amado, Adonias Filho, Josué Montello, ou por ensaístas e críticos do porte de Sérgio Milliet e Benedito Nunes, Dalcídio Jurandir parece não ter conseguido formar uma comunidade consistente de leitores, um fator essencial para que uma obra literária mantenha-se viva e atuante, a despeito das qualidades que essa obra possa apresentar. Mesmo os vários prêmios que ele ganhou ao longo de sua carreira – entre eles o Prêmio Machado de Assis, da Academia Brasileira de Letras, em 1972, pelo conjunto da obra – não foram suficientes para levá-lo à pequena relação dos escritores do passado que ainda são lidos e comentados. Seus livros há muito estão esgotados por não serem reeditados com a frequência merecida (FREIRE, 2006, p. 87).

Furtado (2002, p. 5) considera que “a crítica sobre Dalcídio Jurandir, apesar de essencialmente valorativa, praticamente se restringe às capas, contracapas, prefácios de seus livros, ou à crítica de jornal, ligeira, por ocasião do lançamento de seus romances.”. Dá destaque a *Chão de Dalcídio*, ensaio de Vicente Salles, que foi publicado na mesma época de publicação

da obra dalcidiana *O Marajó*. O autor do ensaio parece considerar que a estrutura de *O Marajó* parte de uma técnica da ficção brasileira extremamente valiosa e renovadora.

A autora segue recorrendo à década de oitenta, na qual cita Enilda Tereza Newman Alves como empreendedora da leitura psicanalítica com base em Freud, em sua dissertação de mestrado cujo título é *Marinatambalo: construindo o mundo amazônico com apenas três casas e um rio*, pela PUC do Rio de Janeiro, em 1984. Observa haver, na década de noventa, um número maior de trabalhos acadêmicos sobre a ficção de Dalcídio, entre elas a tese de doutorado da professora Olinda Batista Nogueira, com o tema *Dalcídio Jurandir: da re-velação de norte a sul*, que analisa o alinhamento entre o documental, o regional e o literário no estilo do autor, além de tentar abordar a sua condição de “fabulista popular”.

Também cita Pedro Maligo (1992), com sua obra *Ruínas idílicas: a realidade amazônica de Dalcídio Jurandir*, na qual o autor escreve um denso texto sobre o conjunto da obra *Ciclo do Extremo Norte* e faz uma demonstração de que o tempo é um dos principais eixos que leva à representação amazônica de Dalcídio.

Por último, Furtado (2002, p. 6) destaca os últimos anos da década de noventa, nos quais alguns estudiosos da própria terra natal de Dalcídio resolveram estudá-lo. A autora pondera que há muito o que estudar e produzir sobre as obras dalcidiana, desde a base psicanalítica até a fundamentada pelo realismo socialista.

Seguindo essas ponderações, o romance dalcidiano é visto, nesta pesquisa, como um importante objeto de estudo porque representa vários aspectos da cultura amazonense: seus valores, leis, crenças, tradições e comportamentos. Partindo dessa constatação, talvez seja possível afirmar que o comportamento de submissão do fracassado social, representado por meio das personagens na literatura de Dalcídio, tenha sofrido influências da disseminação ideológica dos preceitos cristãos católicos, cujas pregações sempre favoreceram o poder econômico. Em outras palavras, pretende-se analisar como as determinações católicas de condutas e comportamentos que contribuíram para a formação do imaginário populacional na Região Norte, submetendo grande parte dos camponeses, estão representadas no romance em estudo. Ou seja, como a submissão marcada pela passividade, a não contestação e a servidão, apesar de a resistência ser uma constante no período, pode ser percebida na obra dalcidiana em análise.

Isso porque as personagens de Dalcídio, contextualizadas em uma realidade miserável e de exploração, comportam-se de maneira alienada, longe da ideia clara de sua condição de submissão em relação a uma forma de poder instaurada. Inclusive, a narrativa

delineia-se por uma série de episódios em que culpa, objetos simbólicos católicos e expressões comuns aos que professam tal crença se mostram de maneira abundante e significativa.

O primeiro capítulo deste trabalho faz um levantamento sobre as predileções temáticas da literatura na década de 30. Em seguida, pontua a relação que a figura do fracassado tem com os romances dessa época e finaliza apontando qual a contribuição da obra *Chove nos campos de Cachoeira*, de Dalcídio Jurandir, na sustentação das evidências de que também esse escritor escolhe a temática literária da época para fazer sua literatura, mostrando que ambos, autor e período, estão sintonizados às questões de denúncia social.

O próximo capítulo está dividido em subcapítulos que fazem alguns levantamentos sobre o processo de catequização católica na formação da cultura brasileira, estabelecendo uma relação também com esse processo na Região Norte. Também buscam-se algumas contribuições gramscianas sobre o conceito de ideologia, termo que recebe as contribuições de Marilena Chauí, e hegemonia. Segue-se estabelecendo a relação dos termos com a Religião católica, no intuito de evidenciar que a Igreja, enquanto poder instaurado, também teve grande influência nos processos culturais das sociedades tanto no âmbito do Brasil quanto no regional.

Por fim, o último capítulo centraliza o foco na obra, buscando rastrear nela as evidências sobre como está representada a maneira como a religião católica contribuiu ideologicamente para manter a hegemonia política, atendendo aos interesses do poder econômico local, na medida em que foi doutrinando as mentalidades a pensar de maneira submissa e conformada.

Essa análise prezará pela verificação de características e comportamentos das personagens, bem como pela reflexão sobre o cenário no qual elas estão inseridas e pela avaliação do próprio contexto de miséria no Pará, perpetuado dentro de uma situação de passividade diante do poder estabelecido, pois grande parte dos miseráveis mantém a esperança de uma recompensa transcendental, ou seja, fora da experiência terrena.

Assim, na busca de evidências históricas na obra *Chove nos Campos de Cachoeira*, de Dalcídio Jurandir, este trabalho visa colaborar com algumas reflexões sobre como a religião católica contribuiu para que a sua hegemonia na Região Norte, na década de 30, tivesse tanto êxito sobre a figura do fracassado social, sem que ele manifestasse formas de resistência suficientes para contestar os poderes instaurados.

2. O ROMANCE DE 30: TEMAS E FORMAS

Iniciar as reflexões deste trabalho por alguns esclarecimentos sobre o romance de 30 é fundamental para se compreender as narrativas dalcidianas¹, cujas formas delineiam-se pelos mesmos contornos temáticos. Isso porque a conjuntura histórica do Brasil, nesse momento, motivou, de forma semelhante, os escritores da época, interessados que estavam em representar, por meio da literatura, as questões políticas e ideológicas, mais fortemente presentes após a revolução de 30, bem como mostra Santos na passagem abaixo.

De fato, os anos 30 foram um momento em que, *mais do que nunca, política, ideologia e literatura caminharam juntas*. Como consequência sobretudo da Revolução de 30, criou-se um clima de discussão, de questionamento, que, longe de se dissolver com o passar dos anos, foi apenas se acentuando. (SANTOS, 1998, p. 107, grifos nossos).

O autor ainda ressalta que a preocupação de grande parte dos escritores da época era justamente refletir sobre o papel da literatura, se podiam ou não conferir a ela uma missão, uma vez que parecia importante escrever sobre o cenário político e social brasileiro. Santos apresenta, inclusive, uma série de escritores, com suas respectivas contribuições a respeito dessa preocupação em relação à finalidade da ficção literária. Afirma que isso pode ser facilmente comprovado nas leituras e análises de muitas revistas e suplementos literários dos jornais da época, tais como *O Boletim de Ariel*, *Lanterna Verde*, *Dom Casmurro*, *Autores e Livros*, *Leitura* e *Vamos Ler*. Acrescenta que esses periódicos eram os que contavam com o maior número de colaboradores dentro do contexto de 30 e traziam muitas páginas de textos que abordavam o papel e o caráter social e de denúncia dos romances brasileiros. Além disso, outra preocupação expressa por esses textos, segundo o mesmo autor, era a reflexão sobre até que ponto poderia ir o romance para não deixar de pertencer a esse gênero, posto que corria o risco de se transformar em reportagem ou ensaio de sociologia.

Dacanal (1982) afirma que o grupo de romancistas de 30 não era homogêneo nem claramente definido. Tanto fazem parte escritores com um viés mais regionalista, com uma temática agrária, dentre eles Graciliano Ramos, Jorge Amado, Erico Verissimo (em algumas obras), José Lins do Rego e Raquel de Queiroz, como também escritores que seguiam por um

¹ O termo “dalcidiano” é utilizado pelos maiores estudiosos sobre o autor, que tem um tratamento ímpar no meio acadêmico, já que a referência mais comum aos escritores acontece pelo sobrenome. Entretanto, no Norte, onde ele tem maior destaque como escritor, e nos trabalhos de pesquisa em que suas obras são objetos de estudo, é comum referir-se a ele por Dalcídio e não Jurandir.

estilo mais realista/naturalista, tais como Lúcio Cardoso, Cornélio Pena, Octávio de Faria e Dyonélio Machado, entre outros.

Ainda de acordo com Dacanal, há outros nomes que também devem ser mencionados como importantes expressões do romance de 30, mas que não se enquadram na temática agrária nem no rigoroso critério de narrador realista, como é o caso de Adonias Filho. Destaca-se, também, Octávio de Faria, cuja obra

[...] reflete uma parcela muito específica da sociedade do país de então – a dos estratos médios de tradição espiritualista católica, da velha capital, ligados umbilicalmente à pequena burguesia católica parisiense – [que] nada tem a ver com a de José Lins do Rego, por exemplo. (DACANAL, 1982, p. 11-12)

Há ainda alguns literatos que escreveram em 1940 ou 1950 e, dentre esses, Dacanal cita Fernando Sabino, Marques Rebelo e Hermilo Borba Filho, deixando claro que existem outros. E segue mencionando Jorge Amado como um dos que permaneceram escrevendo romances entre 1960, 1970 até 1980. Outro caso distinto é o de escritores que, sendo regionalistas, também escreveram romances com temas urbanos. Esse é o caso de Erico Verissimo, Jorge Amado e Graciliano Ramos.

Entretanto, apesar de as temáticas não serem precisas no período, é possível constatar que elas têm um viés social, voltado aos problemas do Brasil, que se ocupa em denunciar a opressão, em buscar a verossimilhança e que deixa transparecer suas bases ideológicas. Sobre a questão ideológica, Dacanal afirma que

Os romancistas de 30 têm uma perspectiva crítica – às vezes até panfletária – em relação às características políticas, sociais e econômicas das estruturas históricas apresentadas. Em resumo, a desordem reina no mundo e é preciso consertá-lo através da ação dos indivíduos ou dos grupos sociais interessados. (DACANAL, 1982, p. 15)

Vale lembrar que esse romance está inserido na segunda fase modernista brasileira, o que implica observar, conforme afirmações de Lafetá (1974), a existência de um movimento que tinha um projeto tanto estético quanto ideológico, sendo o primeiro ligado “às modificações operadas na linguagem”, melhor representado pelo modernismo da década de 1920, e o segundo atado “ao pensamento (visão-de-mundo) de sua época”, situado nos anos 30. (LAFETÁ, 1974, p. 11).

Segundo Lafetá, a própria crítica à velha linguagem e a sugestão de uma nova já se configura, em si, como um projeto ideológico, pois o “ataque às maneiras de dizer se identifica ao ataque às maneiras de ver (ser, conhecer) de uma época.” (LAFETÁ, 1974, p. 11-12).

A experimentação estética, no entendimento desse autor, é revolucionária e marca muito fortemente os primeiros anos do movimento modernista no Brasil, com a proposta de uma mudança radical nas artes, que não deveria mais ser vista como mimese, ou seja, como uma recriação das obras literárias europeias, mas como a representação direta da natureza brasileira. Nesse caso, a arte deveria ser concebida como um objeto de qualidade diversa e de uma autonomia relativa, o que subvertia fortemente os princípios estabelecidos da expressão literária.

Segundo Bueno (2015, p. 61), no livro *Uma história do romance de 30*, Mário de Andrade mostrou-se fortemente resistente ao projeto estético, segundo o qual a literatura no Brasil deveria ter uma linguagem genuinamente nacional, porque a própria experimentação estética estava diretamente ligada a um viés ideológico e político. Entretanto, por considerar-se apolítico, Mário defende o uso da gramática normativa, opondo-se de forma velada ao novo estilo emergente. Essa predileção referente à língua pode ser confirmada pelo próprio Andrade na obra *Aspectos da Literatura Brasileira*, que ao referir-se ao Movimento Modernista, declara:

Inventou-se do dia para a noite a fabulosíssima “língua brasileira”. Mas ainda era cedo; e a força dos elementos contrários, principalmente a ausência de órgãos científicos adequados, reduziu tudo a manifestações individuais. E hoje, como normalidade de língua culta e escrita, estamos em situação inferior à de cem anos atrás. A ignorância pessoal de vários fez com que se anunciassem em suas primeiras obras, como padrões excelentes de brasileiro estilístico. Era ainda o mesmo caso dos românticos: não se tratava duma superação da lei portuguesa, mas duma ignorância dela. Mas assim que alguns desses prosadores se firmaram pelo valor pessoal admirável que possuíam (me refiro à geração de 30), principiaram as veleidades de escrever certinho (ANDRADE, 1967, p. 245).

Para compreender melhor a correspondência estética e ideológica do Modernismo a uma certa disputa política, Bueno menciona a polarização política que resultou, conseqüentemente, na divisão da literatura em 30. Essa polarização, segundo o autor, surge em decorrência de uma expectativa frustrada em relação à promessa de progresso, dado como certo pelos liberais que semeavam a esperança de avanço pelo mundo, entre a Primeira e a Segunda Guerra mundial, mais especificamente depois da crise de 1929. O caso do Brasil era significativamente diferente, já que não possuía uma civilização liberal no início do século XX. Aqui o liberalismo desponta como um movimento novo e fomentador da revolução de 1930. Entretanto, existe um ponto de convergência para o movimento liberal que chama a atenção e, segundo Bueno, nem seria absurdo afirmar que houve apoio de Getúlio Vargas aos regimes fortes de direita da Europa, com a intensificação do caráter autoritário desse governo. Por isso,

é interessante acenar para o fato de que o liberalismo também se fez presente, de alguma forma, no território brasileiro, e também que, inclusive, sofreu as influências da crise europeia. A seguinte passagem explicita a ideia do autor e vai ao encontro dessas afirmações:

[...] não é absurdo afirmar que o regime de Vargas, no decorrer da década, ao intensificar o seu caráter autoritário, se põe ao lado dos regimes fortes de direita na Europa. De qualquer forma, seja pela situação política interna, seja pelo fato de nossa intelectualidade se sentir ligada à Europa, entre nós também se deu uma falência do liberalismo. A nova geração, formada depois da Primeira Guerra, sentia estar diante de duas opções apenas: a extrema direita ou a extrema esquerda (BUENO, 2015, p. 34).

É interessante mencionar que Bueno faz referência a um texto de abertura do livro de *O País do Carnaval*, de Jorge Amado, em que este menciona o Brasil do início de 30 como um país sem um princípio filosófico, nem comunista, nem fascista, apenas um lugar de homens em busca do sentido da existência. Entretanto, três anos após a publicação da obra, Jorge Amado se voltava para uma nova análise do romance brasileiro, afirmando que aqueles que definiam suas posições políticas eram honestos, pois não se podia admitir os que pretendiam agradar a todos, colocando-se em uma cômoda posição: a de romancistas puros e sem predileção política. A mudança de posicionamento de Jorge Amado é importante para deixar claro que o contexto histórico em que o Romance de 30 está inserido é de luta ideológica e, mesmo que isso não estivesse devidamente claro no início da década, no decorrer dela não havia mais dúvidas.

Bueno ainda menciona que a necessidade de assumir uma posição política clara não era restrito somente ao papel da literatura, porém ações eram realizadas nesse sentido. Tome-se como exemplo a sua referência a alguns comícios organizados pela esquerda, para combater o imperialismo e as manifestações do fascismo, com alegação de que desertar naquele momento seria traição.

Sobre essa ideia de que a ausência de posicionamento seria uma forma de pactuar com possíveis forças fascistas, acrescenta Bueno:

Essa, no entanto, não é uma posição exclusiva de jovens comunistas exaltados que, naturalmente, escreviam uma peça de propaganda que comportaria, como estratégia de convencimento, todo tipo de exageros. É o movimento geral de toda uma geração (2015, p. 35).

Na verdade, a falência do liberalismo levou a nova geração a pensar num novo mundo, numa forma reconstruir o país com uma certa consciência nítida de sua situação deplorável, por isso, é possível constatar que a intelectualidade da época estava amplamente vinculada à

realidade política nacional, seja com tendências de esquerda ou de direita. A passagem a seguir confirma essas afirmações:

Todas essas formulações – e não é preciso acrescentar outras – apontam para uma visão segundo a qual o mundo e o Brasil chegaram ao final de um processo, a um “fundo de poço”, e é preciso construir um novo mundo, a partir de novos ideais. Nessa tarefa literalmente ciclópica, dois caminhos se apresentam – e aceitar um deles é, automaticamente, se afastar do outro. Se a ideologia liberal conduziu a humanidade a lugar nenhum, apenas à barbárie de 1914, é preciso reconstruir tudo, refazer em bases totalmente diferentes tudo aquilo que já parecia pronto. No entanto, mais do que essa constatação, óbvia no campo do pensamento político do período, tais formulações dão conta de como a intelectualidade efetivamente não se enxergava, naquele momento, nem um pouco desconectada da realidade política, seja tendendo à esquerda, seja à direita (BUENO, 2015, p. 36).

A partir da ideia da polaridade política, é possível considerar que o Romance de 30 também foi palco de luta das militâncias oriundas de ideologias opostas, em que tanto escritores de princípios comunistas quanto outros, seguidores de doutrinas fascistas, fizeram de seus escritos uma forma de atuação ideológica. Bueno menciona dois importantes autores da época que representam bem essa polaridade: Jorge Amado, membro do Partido Comunista Brasileiro, e Octávio de Faria, intelectual que, antes de publicar seu primeiro romance, já havia escrito dois livros de doutrina fascista.

É importante estar atento às diferentes posições ideológicas do Romance de 30 para evitar, na medida do possível, a má compreensão e o impacto que essa narrativa teve na história da literatura brasileira. O engessamento de visões categóricas, segundo Bueno, impede de vir à tona outras complexidades representadas por esse romance. Um exemplo disso é a forma como alguns estudiosos do Romance de 30 focam a sua contemplação no romance social, porém esquecendo que outros autores, como Cornélio Penna, Marques Rebelo ou Lúcio Cardoso, tecem a sua narrativa num conflito de eixo psicológico e que, por isso, fogem à categoria de romance regional e/ou social, como alguns teóricos pretendem generalizar em suas afirmações. Hildebrando Dacanal, em sua obra *O Romance de 30*, na concepção de Bueno, é um exemplo de crítico que incorre nesse equívoco.

Já Rufinoni aborda a estranheza com que a narrativa *Fronteira*, de Cornélio Penna, foi recebida em 1935, pois a singularidade do romance desse autor não se encaixava exatamente no retrato engajado das condições sociais. Segundo a autora, “[...] a obra envereda pelos caminhos caros ao romance de introversão cujas marcas são antes a indefinição oriunda da memória e da reflexão que a verossimilhança no trato com o real.” (RUFINONI, 2015, p. 220).

Recorrer à particularidade desse autor, que foge às características comumente atribuídas ao Romance de 30, fortalece a necessidade de se tomar cuidado ao categorizar as

narrativas desse período somente com a inclinação para o discurso dos problemas político-sociais. Esse romance ultrapassa a adoção majoritária pela estética e temática e se mostra em outras perspectivas, como mostra a seguinte afirmação de Rufinoni:

O traço estilístico na obra é o da nebulosidade dos ambientes, dos sujeitos e da narrativa, perfazendo um todo marcado pela atmosfera do delírio, no meio-fio entre razão e loucura. Procedimento que põe a obra em contato com o moderno romance ocidental encampando a crise do eu em face do mundo. Da trama, como que se desprende um halo cinzento que borra os contornos dos sujeitos, obstruindo o esclarecimento de suas aflições. Alia-se a isso um sentido de desagregação intenso que das casas migra para as personagens tornadas seres sinistros, fantasmagóricos. Tais linhas se adensam face ao enredo também marcado pela indeterminação (2015, p. 221).

Apesar desse aparte, é importante considerar que muitas literaturas aderiram, sim, ao projeto ideológico que buscava representar fatos locais como forma de denúncia, como se o escritor fosse o porta-voz dos oprimidos e a voz que clama justiça ante um contexto de exploração e impunidade.

Lafetá afirma que a obra de arte deveria ter o comprometimento de se inserir dentro de um processo de conhecimento e de interpretação da realidade do país, não se detendo apenas ao “desmascaramento da estética passadista”, mas que se comprometesse a abalar toda uma visão do Brasil que estava subjacente à produção cultural anterior a sua manifestação.

Vale ressaltar que a geração de autores que surgem nos anos 30, conforme a afirmação de Bueno (2015, p. 55), tem a herança legitimadora do movimento modernista de 1922, que deu sua imprescindível contribuição ao abrir portas para o que se realizaria em seguida na história brasileira: novas formas de fazer romance, cujos estudos miram seus enfoques para os problemas brasileiros. Nesse sentido, o Modernismo seria um movimento de sementeira e de alforria, “[...] ambas remetendo muito mais à preparação do que à realização de algo.” (BUENO, 2015, p. 55). Seguindo as considerações de Lafetá (1974, p. 13-14), “[...] o Modernismo, de um só passo, rompia com a ideologia que segregava o popular – distorcendo assim nossa realidade – e instalava uma linguagem conforme a modernização do século”, um processo beneficiado pela transformação socioeconômica que ocorre durante esse período no país. Um Brasil novo estaria sendo configurado, resultado do surto industrial dos anos de guerra, da imigração e, como consequência dela, do processo de urbanização.

Lafetá também destaca que “[...] a arte moderna não nasce com o patrocínio dos capitães-de-indústria; é a parte mais refinada da burguesia rural, os detentores das grandes fortunas de café que acolhem, estimulam e protegem os escritores e artistas da nova corrente.” (LAFETÁ, 1974, p. 14). Esse esclarecimento ajuda a explicar o caráter “localista” que marca

tão profundamente o Modernismo, em sua ânsia de buscar uma identidade nacional, pois “o aristocracismo de que se reveste precisa ser justificado por uma tradição que seja característica, marcante e distintiva [...]” (LAFETÁ, 1974, p. 14-15).

Para situar o Modernismo nesse paradoxo, em que a aristocracia burguesa acaba por exprimir também as aspirações de outras classes, é preciso tentar compreender a correlação que esse movimento estabelece com outros aspectos da vida social brasileira, em especial, fazendo essa analogia com o desenvolvimento da economia capitalista do país.

A obra *1930: a crítica e o Modernismo*, de João Luiz Lafetá (1974), trata dessa agitação política dos anos 20, que gerou uma fase de grandes transformações no cenário político, econômico e cultural brasileiro, sendo a estrutura econômica muito mais complexa do que o sistema-agrário exportador, herança do Império. Os sistemas de produção também apresentam modificações e estes datam desde muito antes da década de 20, passando por sucessivas fases de industrialização, pela política do encilhamento (política econômica adotada durante o governo provisório de marechal Deodoro da Fonseca e que buscava contornar o problema da falta de dinheiro para pagar os assalariados no país, além de viabilizar o processo de industrialização nacional), pelas influências imigratórias, pela efervescência operária do início do século, gerando tanto transformações econômicas quanto culturais.

Nessa época, tanto a burguesia quanto a classe média estão em processo de ascensão, bem como o proletariado passa a demonstrar sua resistência. Lafetá afirma que “nos três primeiros decênios do século XX os velhos quadros econômicos, políticos e culturais do século XIX são lentamente modificados e acabam por estourar na Revolução de 30.” (1974, p. 16).

Apesar da resistência das superestruturas (política dos governadores a serviço das oligarquias), a burguesia mostra-se como grande resistência, unindo-se, desse modo, a outras resistências que pudessem fazer frente à política financeira protecionista do café, numa crítica radical às instituições já ultrapassadas. Nasce, junto com essa resistência, o Partido Comunista e um pequeno agrupamento burguês católico e direitista, reflexo, na verdade, da implantação do capitalismo no país e da ascensão da burguesia.

Antonio Candido (2003), no ensaio “A revolução de 1930 e a cultura”, comenta que não raras vezes o espiritualismo católico conduzia o país, nos anos 30, a uma simpatia pelas propostas políticas de direita, e mesmo fascistas, tal qual foi o caso do movimento integralista, cujo fundador, Plínio Salgado, era modernista e partícipe do movimento estético renovador. O líder integralista aliava a doutrinação a uma atividade literária de certo interesse.

Lafetá, por sua vez, ressalta que nos anos 20 havia um comprometimento com a atualização das estruturas, enquanto proposta de uma parcela das classes dominantes; já nos

anos 30, período que realmente interessa a este trabalho, “[...] esse projeto transborda nos quadros da burguesia, principalmente em direção às concepções esquerdistas (denúncia dos males sociais, descrição do operário e do camponês), mas também no rumo das posições conservadoras e de direita [...]” (1974, p. 18), observando que sobre essa última posição havia a criação de uma literatura mais espiritualista, essencialista, metafísica e também voltada às políticas tradicionalistas ou reacionárias, tal como o integralismo.

A breve recorrência ao contexto histórico das primeiras três décadas do século XX tem por intuito estabelecer relações entre as transformações ocorridas no período e as suas inclinações temáticas envolvendo a estética e as ideologias circundantes na época, a fim de inserir Dalcídio Jurandir nesse contexto para tentar explicar as bases de sua literatura.

2.1 A figura do fracassado

Sendo assim, o *Ciclo do Extremo Norte*, conjunto de dez obras, no qual está inserida *Chove nos campos de Cachoeira*, de Dalcídio Jurandir, representa o contexto histórico da Amazônia durante o Ciclo da Borracha, processo econômico identificado pelas influências europeias tanto na arquitetura quanto no âmbito cultural. Entretanto, o período de riqueza chega ao fim e deixa sem perspectivas uma série de sujeitos que dela se sustentavam. Marlí Tereza Furtado, por exemplo, quando comenta o cenário das obras dalcidianas e seus implicativos, corrobora essa afirmativa ao descrever o lugar como uma “Amazônia derruída”, estupefata, diante do fracasso do Ciclo da Borracha, responsável por erguimento de palácios, teatros e palacetes com ares europeus. Porém, uma região sem grandes atrativos, na avaliação da autora, apesar de suas singularidades, e onde se cumpriu um ciclo econômico que se mostrou frágil em consequência de sua queda.

Furtado confirma, também, o viés temático dalcidiano ao comentar sobre o contexto histórico da obra *Chove...* e sua conjugação com algumas personagens. Afirma que o *Ciclo do Extremo Norte* tem como um dos “fios temáticos” de maior importância a “retratação da derrocada histórica do ciclo da borracha”. Acrescenta que isso é possível de confirmar em certas indicações da obra que a localizam nesse contexto, apesar de nela não haver uma determinação específica de um tempo histórico. Menciona, como exemplo de possível localização histórica, algumas recordações de Eutanázio, um dos protagonistas, filho mais velho de Major Alberto, um grande senhor de terras, respeitado no vilarejo por suas posses e pela proximidade com o governo. Tais recordações contemplam a pequena cidade de Muaná, onde ouvia sobre a crise

da borracha, sobre os seringais e a miséria que o cercava. A autora também usa como exemplo o personagem Alfredo, outro protagonista da narrativa. Ao se lembrar da morte de Siá Rosália, uma viúva que tinha ares de fineza e lhe contava sobre os fascínios da capital, Belém, Alfredo recorda que sua amiga morreu durante o surto da gripe espanhola. Furtado afirma que se o surto se deu em 1918, esse “pretérito não é muito distante de Alfredo, posto que presenciou as mortes e delas se recorda, [então] podemos localizar o presente da narrativa nos inícios dos anos 20.” (FURTADO, 2015, p. 58).

A ficção de *Chove nos campos de Cachoeira* está repleta de referências a esse período da história da região. Outro exemplo encontra-se no personagem Eutanázio que, absorto em seus conflitos, gerados pela soma de tentativas e fracassos subsequentes, talvez para atender às expectativas do pai, “afasta de si a carga daquelas ansiedades obscuras que já o fatigavam. Ouvia contarem das festas do Itupanema. Da crise da borracha. Os seringais desertos.” (JURANDIR, 1991, p. 16). Ou seja, há claras evidências de que, sim, a narrativa de Dalcídio está situada no contexto de 30 do cenário brasileiro.

Abordar a década de 30 implica observar, junto com o cenário, os sujeitos que a constituem, pois é a atuação do homem no espaço que compõe a história de ambos, ou seja, dos sujeitos e de seus respectivos espaços, que devem ser entendidos, nesse caso, como a área entre limites determinados.

Foi basicamente essa observação a que se ateu o Romance de 30, pois, para analisar o contexto de determinado espaço, é necessário, sobretudo, apoiar-se num conjunto de circunstâncias que envolvam os tipos sociais e suas complexidades.

Mário de Andrade faz uma síntese ao refletir sobre todos os romancistas de 30 e observa com veemência o fato de como a figura do fracassado está presente no romance brasileiro, nesse período específico da literatura nacional. Mário de Andrade vai além ao detectar, como possível sintoma psicológico nacional negativo, a sistematização de um fracasso que não é originário de luta, de se impor, de conquistar espaços, de vencer na vida, mas da descrição de um “ser incapacitado para viver, um indivíduo desfibrado, incompetente, que não opõe força pessoal nenhuma, nenhum elemento de caráter, contra as forças da vida, mas antes se entrega sem quê nem porquê à sua própria insolução.” (ANDRADE, 2004, p. 91 apud BUENO, 1993, p. 181).

Bueno ainda pontua que Mário de Andrade propõe a hipótese de que “o fracasso domina o romance de 30 e define sua visão da nacionalidade.”, a esta atribuindo um viés derrotista à medida que o brasileiro também se considera um derrotado, sempre prestes a desistir de si próprio e, por isso, o fracassado seria a figura hegemônica dessa época.

Entretanto, Bueno destaca que a figura do fracassado precisa ser analisada sob dois aspectos, a partir da formulação de Andrade: a natureza do fracasso e sua dominação no romance de 30 e a sua ligação com uma ideia de identidade nacional.

Sobre o primeiro aspecto, pode-se entender como origem do infortúnio a falta total de perspectiva sobre o presente, a ausência de estímulo em perceber nele uma oportunidade de iniciar qualquer projeto, com o intento de descobrir soluções para o que quer que se quisesse solucionar. Bueno chama essa manifestação de “espírito pós-utópico”, em que a utopia não está nula, mas adiada para o momento posterior ao mergulho mais profundo nas misérias do presente.

Ivan Marques cita uma observação de Mário de Andrade, em *A elegia de abril*, que explicita a desaprovação do escritor a esse herói novo, protagonista dos melhores romancistas da época, que é o fracassado, identificando como maior causa dessa tipificação um velho complexo de inferioridade nacional. Mário usa, dentre numerosos exemplos, o “triste personagem de *Angústia*, de Graciliano Ramos, e Carlos de Melo, narrador e protagonista dos primeiros livros de José Lins do Rego, apontado por Andrade como ‘o mais emocionantemente fraco’ e sendo, também, a amostra mais típica do “fracassado nacional”. Isso porque o escritor interpretava essa nova concepção de herói como um “[...] sintoma perigoso de um estado de conformismo e de um ‘espírito de desistência’ que era preciso combater.” (MARQUES, 2015, p. 56, grifos do original).

Marques faz a seguinte consideração, a respeito da crítica de Mário de Andrade ao movimento Modernista, ao adotar como herói as representações do fracasso:

Mário lamenta a “dolorosa sujeição da inteligência”, vendo na atuação de muitos companheiros abstencionismo, complacência e “pouca vergonha”. A esse contexto de dependência do intelectual, agravado pelas inúmeras cooptações da época do Estado Novo, estariam ligados, em sua opinião, o sentimento de inferioridade dos escritores e a obsessão pelo fracasso no romance de 30 (MARQUES, 2015, p. 59, grifos do original).

Mas o fato é que Andrade, segundo afirmações de Marques, nunca atuou totalmente numa frente ativista, por existir no escritor uma certa “hesitação entre o cultivo de sua sensibilidade artística” e a vontade de fazer parte do projeto brasileiro de modernização da sociedade, pois “dividido entre o artista e o intelectual, jamais se livrou desse conflito.” (MARQUES, 2015, p. 60).

Marques chega a ser categórico ao afirmar que “praticamente todos os personagens de ficção de 30 são destituídos de grandeza.” (MARQUES, 2015, p. 67), e que há uma verdadeira

atração dos romancistas por personagens marginalizados e aspectos triviais do cotidiano, sutilezas que vão na contramão do romance tradicional. Porém, essa predileção não se deveria somente ao desejo de experimentação estética, muito em alta na época, a partir da década de 20, mas à consciência de que deveria haver uma nova forma de fazer romance, a fim de que ele pudesse explicitar as exclusões e problemas da organização social, além da persistência de um atraso, mesmo em meio a mudanças. Ou seja, que deixasse explícito o fracasso da modernização brasileira.

Fazendo uma breve retrospectiva, para resgatar os motivos que levaram os escritores a escreverem sobre os problemas sociais do Brasil, torna-se interessante buscar algumas considerações de Antonio Candido (2003), na obra *Educação pela noite*, no capítulo “Literatura e subdesenvolvimento”. O autor cita uma importante abordagem de Mário Vieira de Mello, o qual destacou que até mais ou menos a década de 30, no Brasil, predominava a ideia de “país novo”, ainda em vias de se realizar, mas ao qual se atribuíam grandes possibilidades de progresso futuro. Essa ideia de novidade no país teria influenciado a literatura em alguns quesitos fundamentais, provocados pela surpresa, tais como o interesse pelo exótico, a admiração pelo grandioso, além da ideia de esperança em relação às possibilidades. Na verdade, segundo Candido, nasceram na América projetos utópicos que a apresentavam como um lugar privilegiado, num tom de deslumbramento e exaltação, euforia herdada dos intelectuais latino-americanos que a transformaram em um mecanismo de afirmação nacional e em justificativa ideológica. Isso pode ser observado, por exemplo, na *Canção do exílio*, de Gonçalves Dias.

A exaltação à pátria estava diretamente vinculada à natureza, numa tentativa de supervalorizar os aspectos regionais, em que o exótico passa a ser uma razão otimista para a sociedade. Essa teria sido, de acordo com Candido, uma forma de amenizar a má impressão sobre o atraso material e a debilidade das instituições. Dito em outras palavras, a literatura brasileira teria se nutrido das “promessas divinas de esperança”.

Entretanto, torna-se importante mencionar que “o precedente gigantismo de base paisagística aparece então na sua essência verdadeira – como construção ideológica transformada em ilusão compensadora.” (CANDIDO, 2003, p. 142), gerando nos intelectuais, desde meados de 30, uma mudança de orientação, principalmente na ficção regionalista. Desse modo, esse tipo de ficção deixa de lado a curiosidade ligada ao exótico, bem como as amenidades que implicavam a exaltação ufanista, visto que os intelectuais haviam percebido um “mascaramento no encanto pitoresco”, bem como na ornamentação do cavalheirismo atribuído ao homem rústico da época. Assim, Antonio Candido acrescenta que “não é falso

dizer que, sob este aspecto, o romance adquiriu uma força desmistificadora que precede a tomada de consciência dos economistas e políticos.” (CANDIDO, 2003, p. 142).

Na realidade, parece haver uma tomada de consciência intelectual no sentido de enfrentar a realidade nacional, tal como ela é, livre do condicionamento provinciano que tenta aproximar-se dos adjetivos europeus, que na fase da formação nacional é compreensível. Entretanto, como sugerem as próprias palavras de Candido:

[...] quanto mais o homem livre que pensa se imbuí da realidade trágica do subdesenvolvimento, mais ele se imbuí da aspiração revolucionária – isto é, do desejo de rejeitar o jugo econômico e político do imperialismo e de promover em cada país a modificação das estruturas internas, que alimentam a situação de desenvolvimento. (CANDIDO, 2003, p. 154)

Após esse despertar intelectual, a questão utópica presente no Romance de 30 parece ter uma outra condução: a de impulsionar transformações que não saíram do plano das ideologias. A análise da obra *Fogo morto*, feita por Dacanal, torna-se bem interessante para este trabalho, ao observar que José Lins do Rego afasta-se, nessa obra, da linha fria de observador e faz uma revisão crítica dos banguês, do engenho, das condições econômicas, sociais e políticas de vigência local. Afirma, ainda, que essas observações já haviam sido descritas e fixadas, porém jamais analisadas de forma valorosa.

Existe em *Fogo Morto*, segundo Dacanal, “[...] uma revolta tanto contra a ordem econômica injusta quanto contra a ordem política inaceitável.” (1982, p. 35), em que se levanta a voz comovente do herói impoluto, Vitorino, resultado de uma grande metamorfose ocorrida durante a narrativa. Ainda na percepção do ensaísta, Vitorino seria a figura anacrônica, cuja visão de mundo é muito semelhante à dos liberais-democratas que, no final de 1930 e no início de 1940, lutavam contra o governo de Vargas. Afirma que esses liberais pregavam ideais modernizadores, o que Dacanal também verificou na própria conduta de José Lins do Rego, como a livre expressão, a instauração de uma ordem republicana e democrática, a liberdade entre os debates políticos e a luta por igualdade social, “[...] utópica, é claro, pois as preocupações com o problema social nunca tiraram o sono dos liberais-democratas, mesmo em décadas recentes” (DACANAL, 1982, p. 36).

Em outras palavras, apesar do viés ideológico liberal-democrata ser facilmente identificada em *Fogo morto* e esta obra representar bem as raízes ideológicas da elite intelectual burguesa de 30, ainda assim a utilização do termo “utópico” consta bem empregado ao personagem capitão Vitorino, pois a classe dominante da Velha República e a burguesia industrial/financeira das décadas de 20 e 30 jamais tiveram qualquer interesse real em pôr em

prática as transformações socioeconômicas às quais o processo histórico exigia. Esse fato pode ser constatado nas próprias palavras de Dacanal:

O idealismo democrático em *Fogo Morto*, encarnado por Vitorino, e os ideais da elite liberal-democrata brasileira da época (1930-1943), podem ser qualificados como utópicos porque se identificam com uma posição ideológica e com uma visão de mundo que, por motivos diversos, jamais pretenderam, a sério e de forma coerente, criar as bases para aquilo que os historiadores e teóricos políticos chamam de “revolução burguesa” (DACANAL, 1982, p. 39, grifo do original).

Feitas as considerações anteriores, o ponto que mais interessa para este trabalho é que um dos maiores papéis do Romance de 30 foi “esquadrinhar palmo a palmo as misérias do país” (BUENO, 2004, p. 92), as quais não se configuram apenas no plano dos problemas sociais, mas também no da miséria moral, no que tange à recusa veemente em tentar mudar esse contexto, mesmo a mudança estando em pleno alcance.

Ocorre que, ainda de acordo com Bueno, a ideia generalizada de um país atrasado “canalizou todas as forças”, o que fez com que a produção literária em massa transmitisse uma versão injusta do Brasil, ou contribuísse para um profundo incentivo a uma mentalidade levada ao equívoco, reproduzindo, mais tarde, essa visão de atraso no país. Sob esse aspecto, em vez de o herói incorporar o aspecto da esperança e da ação, figurava algum aspecto do fracasso.

Partindo para o segundo aspecto da análise de Mário de Andrade sobre a figura do fracassado, observe-se a sua relação com a visão de nacionalidade. Haja vista que o cenário brasileiro não transmitia uma visão fortuita, Andrade considerava que essa visão nítida do fracasso, a capacidade de lidar diretamente com ele, faria com que a nacionalidade mostrasse sua força. Entretanto, para isso seria necessário admitir a ausência de projetos totalizadores. Surgem dessa necessidade as produções artísticas comprometidas com a busca de uma identidade nacional, em movimentos como o Pau-Brasil e depois ao Movimento Antropofágico. Configurava-se, portanto, um nacionalismo de viés crítico, que visava, por meio de seus manifestos, articular o passado e o presente na criação da identidade brasileira, cuja figura do fracassado seria de grande importância, segundo a percepção de Andrade, que, de certa forma, formulava um diagnóstico sobre os males do Brasil.

Porém, Bueno ressalta que os escritores modernistas se depararam com um grande empecilho no propósito de criar essa identidade, o que se configurou um dos maiores problemas para o estudo do Romance de 30, pois cada escritor se ateve em descrever um aspecto específico do presente, no que implica somente ser possível enxergar o panorama geral do país após uma

sucessão de leituras extensivas do conjunto dos romances modernistas. A passagem a seguir explica melhor essa afirmativa.

Só é possível tentar enxergar alguma visão geral do país após uma leitura extensiva desses romances – e mesmo a maneira pela qual Mário de Andrade percebeu a importância da figura do fracassado demonstra isso. Não foi algo colhido em qualquer proposição sistematizada, mas sim num processo de acumulação, na leitura de uma série de romances, incluindo vários de que ninguém mais fala hoje. E é esse um dos maiores problemas para o estudo do romance de 30 (BUENO, 2004, p. 95).

Bueno acrescenta que somente o “mergulho coletivo” nos romances de 30, incluindo a leitura de obras das quais hoje não se fala mais, num processo muitas vezes nada interessante, permitem uma tentativa de melhor compreensão desse momento. Pontua, ainda, que as exigências imediatas da época, ancoradas no presente, geraram uma produção atomizada e que, por isso, poucas obras foram julgadas aptas a integrarem o cânone literário pelos críticos que as sucederam.

Seguindo o pensamento do mesmo autor, o interesse pela figura do fracassado também fez surgir o interesse pela incorporação das figuras marginais alçadas a protagonistas em um momento posterior, tais como o sertanejo de Guimarães Rosa e alguns personagens femininas de Clarice Lispector, o que só teria sido possível a partir dos manifestos modernistas, sem os quais o romance de 30 teria tido bastante dificuldade de se firmar.

Edelweiss de Moraes Mafra (2013), em sua dissertação de mestrado, faz a análise de um personagem protagonista que representa bem, salvas exceções, essa figura marginal. Trata-se de Naziazeno, do romance *Os ratos*, de Dyonelio Machado. A narrativa, segundo Mafra, é a representação do fracasso de um homem e de uma nação. Afirma que “Naziazeno é a figura de um grupo de pessoas que, como ele, não consegue lidar com uma economia espoliadora, em uma sociedade de estrutura opressiva, que transforma todas as coisas em mercadoria.” (MAFRA, 2013, p. 74).

Porém, esse movimento “antiescola”, termo utilizado por Bueno (2004, p. 96), tenha ele agido propositalmente ou não no intuito de fazer força de oposição a uma visão total do contexto brasileiro, criou a visão de um país que possui diversidades locais extensas. Isso demonstrou uma grande distância com o projeto unificador mensurado pelos idealizadores da identidade nacional, o que implica dizer que cada região vai fornecer figuras típicas com fracassos e mazelas distintos, mas que, apesar disso, não deixam de participar do contexto brasileiro, pois o Brasil é composto dessa diversidade intrigante, em que as realidades, muitas vezes, nem de longe se assemelham.

Enfim, foi nessa abundância de diversidade regional contemplada na literatura de 30 que Dalcídio Jurandir propôs uma visão ímpar da Amazônia, cujas narrativas criam cenários para a explicitação das mais diversas representações do fracasso.

2.2 Dalcídio Jurandir no contexto de 30

De acordo com Marlí Tereza Furtado, o escritor paraense Dalcídio Jurandir Ramos Pereira (1909-1979), apesar de ter se mudado para o Rio de Janeiro no ano de 1941, viveu a década de 30 em Belém e em outras cidades próximas, pertencentes ao Baixo Amazonas, prestando serviços no funcionalismo público.

Afirma, ainda, que o autor teve importante colaboração na imprensa local, escreveu para diversos periódicos, deixando, aproximadamente, cerca de quarenta textos (ensaios, críticas literárias, poemas, reportagem e crônicas) publicados entre o *Jornal Estado do Pará* e as revistas *Escola*, *A Semana*, *Novidade* e *Terra Imatura*. No Rio de Janeiro também colaborou para os jornais *O Radical*, *Diretrizes*, *Diário de Notícias*, *Correio da Manhã*, *Tribuna Popular*, *O Jornal*, *Imprensa Popular*, revista *Literatura*, revista *O Cruzeiro*, e os semanários *A classe Operária*, *Para Todos* e *Problemas*.

A diversidade de gêneros textuais revela, nesse autor, não só seu exercício como literato, mas também como jornalista, atividade que possivelmente tenha sido relevante para a atuação como escritor crítico, dada a necessidade investigativa.

A história de Dalcídio Jurandir é marcada pela “atuação esquerdista e a atividade jornalística emparelhadas à produção de vasta obra literária.” (FURTADO, 2002, p. 1). Aderiu ao movimento de esquerda no ano de 1935, participando da Aliança Nacional Conservadora (ANL), em oposição ao fascismo e, por isso, foi preso por cinco meses, em momentos diferentes: dois meses de cárcere em 1935 e três em 1937. Tornou-se, depois, membro do Partido Comunista Brasileiro.

Alguns poucos pesquisadores podem ser citados como aqueles que se dedicaram a estudar esse autor. Furtado (2002, p. 3) cita a obra de Temístocles Linhares, no capítulo “Do extremo norte ao extremo sul”, em *História crítica do romance brasileiro: 1728-1891*; também menciona Renan Perez, que publicou sobre a biografia de Dalcídio em *Escritores brasileiros contemporâneos*; outro autor o destaca como o mais complexo e moderno entre alguns autores, tais como Peregrino Jr., Abguar Bastos, Osvaldo Orico, Raimundo de Moraes todos escritores de romances amazonenses que teriam proliferado na literatura brasileira dos anos de 30 e 40,

numa linguagem que já não era mais acadêmica, porém não livremente modernos, presos que ainda estavam aos antigos padrões narrativos.

Furtado também aponta como partícipe dessa fortuna crítica o pesquisador Afrânio Coutinho, que o cita em seu quarto volume de *A literatura no Brasil* (1987), cujo capítulo “O regionalismo na ficção” coloca as duas primeiras narrativas de Dalcídio, com destaque a *Chove nos campos de Cachoeira*, como romances curiosos, talvez por revelarem uma realidade peculiar no cenário brasileiro. Já no quinto volume de sua obra, cita-o três vezes mais: num primeiro momento, coloca-o entre os seguidores da vertente nacional, histórica e regional que compõem a literatura brasileira, dentre eles Abgvar Bastos, João Ubaldo Ribeiro, Márcio de Souza e Antônio Torres, mas também o enquadra, ainda que na mesma vertente, porém na linha literária de Erico Verissimo, Oswald de Andrade, Lígia Fagundes Teles, entre outros. Coutinho coloca a obra *Chove nos campos de Cachoeira* e *Marajó* entre aquelas que fazem parte da safra de ficção da década de 30 que contemplava o cenário rural da Região Amazônica.

Na obra *História da Literatura Brasileira* (1989, p. 251-252) Massaud Moisés põe em destaque o regionalismo amazônico de Dalcídio Jurandir, de forma mais enfática ao regionalismo paraense. Sobre o conjunto da obra dalcidiana, *Ciclo do Extremo Norte*, pondera ser uma narrativa que tem muito a ensinar, que obedece a um fluxo de tempo dentro da história, possui personagens fixas, mas também contém outras que saem de cena logo após o cumprimento de seu papel nas narrativas. Afirma, ainda, que existe uma oscilação entre documentário e autobiografia, que colocam lado a lado os aspectos psicológicos e líricos, cuja narrativa retrata a trajetória existencial de um menino que descobre um mundo injusto e discriminador, em especial porque é pobre (filho de uma aristocracia decadente) e mestiço. Massaud também caracteriza Dalcídio como um autor de fábulas populares, comprometido com a reconstituição do universo que circunda o Amazonas, de estilo sem atavios e receptivo às linguagens populares locais.

Chove nos campos de Cachoeira, obra em estudo neste trabalho, foi escrita em 1929, quando o escritor tinha vinte anos, e reescrita em 1939, para ser enviada, em 1940, ao concurso da Editora Vecchi e do jornal *Dom Casmurro*, no qual saiu vencedora. A predileção temática do autor, marcada pela representação de uma Amazônia em crise com o declínio econômico da borracha, pela apresentação de uma série de miseráveis gerados por essa crise, ou mesmo pela falta de perspectiva do lugar, fazem de Dalcídio Jurandir um autor inserido no contexto da década de 30 e, portanto, seguidor da estética literária da época.

O trajeto literário do escritor mostra, através de seus enredos, que não houve um deslocamento temático entre a década de 20 e 30. Isso se evidencia quando recorre, em várias

obras do conjunto *Ciclo do Extremo Norte*, a uma retrospectiva do ciclo econômico da borracha e quando cria, no último romance, um cenário que contempla a Revolução de outubro de 1930. Furtado esclarece melhor a vinculação temática de Dalcídio no excerto que segue.

Nesse trajeto literário, Dalcídio Jurandir não se deslocou, tematicamente, da década de 1920 de nossa história, seguindo os passos da personagem Alfredo, um menino mestiço, de pai branco e culto e de mãe negra, quase analfabeta, entre os dez e os vinte anos, e focaliza a Amazônia da década de 1920, com retrospectivas à época áurea da borracha, encerrando o último romance da série com alusões à revolução de outubro de 1930 (FURTADO, 2015, p. 193).

Desse modo, *Chove nos campos de Cachoeira* apresenta-se com uma série de personagens coadjuvantes, símbolos do fracasso socioeconômico e que agravam o cenário de pobreza que circunda os dois protagonistas: Eutanázio e seu meio-irmão Alfredo. O primeiro trata-se do filho mais velho de major Alberto, branco e de formação erudita, cuja ocupação é a secretaria da intendência local. Eutanázio é fruto do primeiro casamento, enquanto Alfredo é filho de um casamento informal e de conveniência entre Major Alberto e Dona Amélia, porque, viúvo, viu nessa esperta negra, “[...] uma pretinha de Muaná, neta de escrava, dançadeira de coco, de isquetes nas ilhas, cortando seringa, andando pelo Bagre, perna tuíra, apanhando açai [...]” (JURANDIR, 1991, p. 38), uma união promissora por seus grandiosos dotes domésticos, por nunca andar “mulambenta e azeda” e por considerar que ingressaria numa viuvez tranquila se achasse uma companheira ilegal para ele. Major Alberto deseja esse casamento apesar dos preconceitos de que viria a ser alvo, pois esse tipo de união era vista como fato incomum, por se tratar do casamento entre um senhor de terras, privilegiado pelo sistema socioeconômico, com alguém cujas origens é de ascendência escrava.

Vale ressaltar que o contexto que circunda ambas as personagens é constituído de dramas pessoais que também representam a figura do fracassado de que tratam os romances de 30, ainda que ambos pertençam a uma família nobre. Isso porque os pormenores imbricados na vida em sociedade são determinados por exigências que, não correspondidas, impedem ascensões sociais. Essa é outra evidência dalcidiana em sua inclinação estética, pois, como já mencionado anteriormente, o compromisso da literatura de 30 era gerar um panorama dos problemas sociais brasileiros e cada personagem desse autor traz à tona uma mazela humana diferente. Conforme analisa Furtado,

Na criação de um mundo derruído, por onde trafegam heróis corroídos, Dalcídio filia-se à linha dos autores recriadores de universos decadentes, como os do Nordeste, especificamente José Lins do Rego e os companheiros de partido Graciliano Ramos e

Jorge Amado. Logo, muito do que se falou para realçar sobretudo a obra dos dois primeiros autores vale para alinhar Dalcídio a eles (FURTADO, 2015, p. 197).

A partir desse compromisso que as obras literárias de 30 tinham com as questões sociais, é possível refletir, também, sob qual aspecto se faz interessante pensar a literatura como uma das possibilidades representativas da História.

Antonio Candido (2006), na obra *Literatura e sociedade*, no capítulo “Crítica e sociologia”, destaca que a crítica literária deve deixar de lado os dogmatismos em termos formais e considerar, sem dispensa ou menosprezo, disciplinas como a sociologia da literatura e a história literária, quando esta se baseia numa orientação sociológica, estendendo o seu interesse por todo o conjunto de estudos dedicados à investigação dos aspectos sociais das obras, mesmo que frequentemente não tenham finalidade literária. Isso porque as exigências essenciais para apreender o sentido do objeto estudado incluem também os seus aspectos históricos, já que tal apreensão emite referência constante à função de todas as partes.

Candido amplia suas considerações ao afirmar que, ao exigir a presença do artista criador, a obra literária é uma arte coletiva, “criada pelo indivíduo a tal ponto identificado às aspirações e valores do seu tempo, que parece dissolver-se nele, sobretudo levando em conta que, nestes casos, perde-se quase sempre a identidade do criador-protótipo.” (2006, p. 34). Desse modo, à proporção que se remonta à História, é possível perceber mais nitidamente a presença de aspectos do coletivo nas obras, já que “forças sociais condicionantes guiam o artista em grau maior ou menor. Em primeiro lugar, determinando a ocasião da obra ser produzida; em segundo, julgando da necessidade dela ser produzida; em terceiro, se vai ou não se tornar um bem coletivo.” (CANDIDO, 2006, p. 34).

O autor explica, ainda, que artista e grupo são pautados por esquemas de circunstâncias que se configuram da seguinte forma:

[...] em primeiro lugar, há necessidade de um agente individual que tome a si a tarefa de criar ou apresentar a obra; em segundo lugar, ele é ou não reconhecido como criador ou intérprete pela sociedade, e o destino da obra está ligado a esta circunstância; em terceiro lugar, ele utiliza a obra, assim marcada pela sociedade, como veículo das suas aspirações individuais mais profundas (CANDIDO, 2006, p. 34).

Essas considerações de Candido são importantes para apresentar Dalcídio Jurandir exatamente com esse perfil de artista que mostra, por meio de sua literatura, uma interpretação individual sobre um contexto que envolve o coletivo e que, além disso, deixa entrever suas

próprias aspirações, enquanto porta-voz de uma literatura de denúncia, conforme esclarece Goulart:

Feita essa unificação que marca o Ciclo do Extremo Norte, quero dizer que o Ciclo por inteiro revela um movimento de insatisfação que faz ecoar a denúncia contra a onipresença da razão instrumental na sua incessante ação corrosiva contra o equilíbrio que deveria existir na relação do homem com a natureza e com o seu semelhante, o que tem sérias consequências para a condição humana (GOULART, 2010/2011, p. 59).

Na verdade, a literatura de Dalcídio pode ser analisada pela perspectiva da relação entre história e memória. José D'Assunção Barros destaca a possibilidade de se pensar a obra literária como um registro de memórias que ocuparam um tempo e um espaço. Nesse sentido, Barros contribui com a seguinte afirmação.

Memória, portanto, já não pode mais nos dias de hoje ser associada metaforicamente a um “espaço inerte” no qual se depositam lembranças, devendo ser antes compreendida como “território”, como espaço vivo, político e simbólico no qual se lida de maneira dinâmica e criativa com as lembranças e com os esquecimentos que reinstituem o Ser Social a cada instante (BARROS, 2009, p. 37).

Costa (2014, p. 27) enfatiza que é impossível mencionar a história social do Pará sem ingressar nas obras de Dalcídio Jurandir, pela imensa soma de informações sobre o folclore dessa região, que refletem a etnografia e a antropologia local, pois esse escritor é, antes de qualquer coisa, “um pesquisador que recolhe informações e as condensa na literatura”.

O próprio Dalcídio, em entrevista a Antônio Torres, Haroldo Maranhão e Pedro Galvão, declara na revista *Escrita* a sua intenção em termos de representação das vivências locais:

Os temas dos meus romances vêm do meio daquela quantidade de gente das canoas, dos vaqueiros, dos colhedores de açafá. Uma das coisas que eu considero válidas na minha obra é a caracterização cultural da região. Acumulei experiências, estudei a linguagem, o falar paraense, memórias, imaginação, indagações (JURANDIR, 1976, p. 4).

Pontuadas as fortes evidências de que *Chove nos campos de Cachoeira* consiste em uma obra de denúncia, inserida no contexto de 30 da literatura brasileira, o próximo passo é sondar nela as representações que apontam a crença católica como um fator decisivo na constituição dos sujeitos fracassados, uma vez que essa religião foi responsável por moldar os

comportamentos sociais, desde o início da colonização brasileira e, por consequência, também da amazônica.

3. CATOLICISMO E IDEOLOGIA NO BRASIL

Nesta seção do trabalho, pretende-se fazer uma busca pelas raízes formadoras da cultura brasileira e, após, entrar mais especificamente no estudo desse processo na Amazônia, na tentativa de verificar qual a contribuição do catolicismo no imaginário popular, sabendo-se que a crença religiosa sempre teve e tem um papel muito marcante na formação dos códigos morais e éticos de uma sociedade.

Na verdade, a catequização católica foi a principal ação contributiva da expansão da ideologia europeia portuguesa, pois, ao pacificar os nativos e os fazer curvarem-se ante os dogmas da subserviência cristã, fortaleceram, em âmbito coletivo, o conjunto de valores que sustentam o discurso dos poderes instaurados e que os mantêm no poder.

3.1 Atuação católica do final do século XIX até a década de 30

Parece interessante iniciar uma análise da cultura² brasileira por seu aspecto religioso, já que, de acordo com Azevedo (1974, p. 125), tanto as crenças quanto as instituições religiosas compõem a integralidade da cultura espiritual de qualquer povo. Afirmar que crer seria apenas um dos fatores e condições estruturantes da cultura, numa abordagem bem limitada, de desenvolvimento do intelecto, da arte ou da ciência. Considera muito “[...] íntimas e constantes as relações entre o desenvolvimento da religião, no Brasil, e o da vida intelectual, nos três primeiros séculos, [tanto] que não se podem, durante esse largo período, separar um do outro [...]”. Ainda acrescenta que nessa fase da formação social brasileira, praticamente quase toda a cultura se desenvolveu efetivamente de intenção, forma e fundamentos religiosos. A seguir, completa:

A religião teve, no período colonial, uma influência, sem dúvida preponderante e quase exclusiva, na organização do sistema de cultura que, tanto no seu conteúdo como nas suas formas e instituições, acusa fortemente essas relações de estreita dependência, entre a cultura e a religião. Não são apenas pontos de contato que estabeleceram, entre uma e outra, zonas de influência e de interpenetração, mas verdadeiros vínculos que as prendem, desde as suas origens, entrelaçando-lhes as raízes, e obrigando-nos a entroncar a história cultural em sucessos, instituições e influências religiosas (AZEVEDO, 1974, p. 125-126).

² Empregue-se cultura, aqui, como “o conjunto acumulado de símbolos, ideias e produtos materiais associados a um sistema social, seja ele uma sociedade inteira ou uma família”. (JOHNSON, 1997, p. 59)

Para Thales de Azevedo (2002, p. 21), temas que envolvem as práticas religiosas merecem tanto a análise quanto o critério científico das ciências sociais, e não ignoradas como práticas pitorescas ou exóticas, sob um aspecto depreciativo da fé popular, mas como “fenômeno de psicologia coletiva que podem ajudar a compreender as concepções que o povo faz do sobrenatural e do divino e as aspirações e necessidades que procura satisfazer”. O autor menciona, ainda, que mesmo que tais crenças não sigam de forma íntegra os preceitos da igreja, ou mesmo que tenham sido enfraquecidas, deturpadas ou misturadas a elementos considerados espúrios, não perdem significação para a massa popular e nem alcance. Por esse motivo, pontua que as ciências sociais devem ver o estudo das religiões com um interesse metodológico. Segundo Azevedo, disso depende a visão global e em profundidade das sociedades que as estudam.

Porém, para que seja possível um estudo das práticas religiosas no Brasil, há que se considerar o período colonial brasileiro, em que o processo de catequização jesuítica foi decisivo para a constituição de um novo cenário de transformações culturais, o que Darcy Ribeiro (2015, p. 144) caracteriza como um “etnocídio dizimador”, o que, radicalismos à parte, permite considerar que a atuação pela catequese teve a sua parcela de contribuição para a formação do pensamento da sociedade brasileira.

Para isso, será preciso investigar o projeto educacional da Companhia de Jesus, que visava incutir uma nova consciência nacional para, assim, formar um novo homem condizente com a também nova civilização, a qual a hegemonia europeia vai direcionando para uma comunhão com seus interesses sociais e econômicos.

É importante considerar que o projeto jesuítico se pretendeu pioneiro como esforço de realização da utopia universalizante do Cristianismo, tal como uma “utopia luminosa que mobiliza a sociedade portuguesa para pugnar pelo cumprimento das grandes tarefas nacionais.” (SANTOS, 2011, p. 2).

Azevedo (2002, p.12), entretanto, afirma que esse projeto de unificação era equivocado, “[...] por razões históricas fundamentais: a pluralidade das culturas que aqui convivem e a diversidade das situações locais”. Isso porque o autor considera vitais tanto a pluralidade como a diversidade, para que houvesse a preservação da vida nas populações que são, em termos étnicos e sociais, tão complexas, como são as populações brasileiras.

Darcy Ribeiro acrescenta um dado importante que traz uma compreensão melhor sobre a essa impossibilidade de unificação:

A historieta clássica, tão querida dos historiadores, segundo a qual os índios foram amadurecendo para a civilização de forma que cada aldeia foi se convertendo em vila, é absolutamente inautêntica. O estudo que realizamos para a unesco, esperançosos de apresentar o Brasil como um país por excelência assimilacionista, demonstrou precisamente o contrário. O índio é irredutível em sua identificação étnica, tal como ocorre com o Cigano ou com o judeu (RIBEIRO, 2015, p. 145).

Porém, uma tentativa de unificação como essa não se daria sem conflitos. Ribeiro (2015, p. 168) assevera que embates interétnicos sempre existiram, opondo as tribos umas às outras, porém sem maiores consequências, visto que nenhuma delas atingiam a possibilidade de impor hegemonia umas sobre as outras. Mas isso muda radicalmente quando um novo tipo de força entra na disputa, com caráter irreconciliável: o dominador europeu. Esse novo combatente vai aglutinando, avassalando e configurando novos grupos humanos como uma “macroetnia expansionista”.

A obra *Diálogo sobre a conversão do gentio*, de Padre Manoel da Nóbrega (1954), superior da Companhia de Jesus no Brasil, mostra que o maior desafio desse líder era convencer aos demais que os índios tinham alma. Por esse motivo, seus espíritos deveriam ser resgatados para Deus, o que implica dizer que era preciso uma intervenção imediata na cultura, a fim de que a ideologia do colonizador, os valores cristãos, tivessem uma disseminação também entre os nativos das terras brasileiras. Para isso, fazia-se necessário desenvolver um projeto educacional que incluísse o ensino da língua portuguesa aos nativos.

A partir dessa obra de Nóbrega, é possível perceber, também, que, apesar de as escolas, no princípio da colonização, serem espaço de filhos da nobreza, o processo de catequização era um conjunto de ensino de língua portuguesa, fundamental para o acesso ao pensamento indígena em conjunto com o processo de conversão.

A dominação do pensamento indígena precisava, evidentemente, de um mecanismo de comunicação em comum, já que nativos e colonizadores tinham distinções linguísticas e estas representavam um entrave no sistema comunicativo. Porém, apropriar-se do pensamento de um interlocutor exige dominação de um sistema linguístico passível de compartilhamento.

A questão da língua merece um destaque especial neste trabalho porque tem um papel fundamental no processo de educação jesuítica. Mas, para que seja possível compreender a sua relevância, é necessário entendê-la em seu aspecto científico, mais precisamente sob a ótica da filosofia da linguagem, de que trata Michel Pêcheux (1997, p. 88), em sua obra *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Na visão desse estudioso, a linguística possui questões de semântica, cujas variantes realistas ou empiristas possuem um fundo idealista. Seu

contexto de análise considera a linguística também fora de seu domínio, de forma a explorá-la em proveito de uma filosofia, sendo ela materialista ou não.

Pêcheux (1997, p. 93) afirma que as questões de semântica envolvem contradições ideológicas desenvolvidas através da unidade da língua e que se constituem pelas relações de contradição que mantêm os processos discursivos entre si, na proporção em que aderem a relações ideológicas de classes.

Refletindo sobre as colocações de Pêcheux, é pertinente pensar a língua como um recurso estratégico de dominação, no exato instante em que serve de fundo idealista daqueles que dela se utilizam para propagar suas ideologias.

Na obra *O curso de linguística geral*, o pensamento de Ferdinand de Saussure define língua como um “[...] sistema de signos onde, de essencial, só existe a união do sentido e da imagem acústica, e onde as duas partes do signo são igualmente psíquicas.” (SAUSSURE, 2006, p. 22). Apesar desse autor não ter realizado uma análise semiótica da língua, em função de suas imensas complexidades, sua definição se torna interessante por esclarecer um ponto que se deseja neste trabalho, que é conceituar a língua como um sistema de signos.

A partir dessa ideia é possível trazer Mikhail Bakhtin (2004, p. 31), na obra *Marxismo e filosofia da linguagem*, com sua afirmação de que o signo é um produto ideológico, ou, de acordo com suas próprias palavras, “tudo o que é ideológico possui um significado e remete a algo situado fora de si mesmo. Em outros termos, tudo o que é ideológico é um signo. Sem signos, não existe ideologia.”.

As considerações de Bakhtin se conectam perfeitamente às de Pêcheux, na medida em que ambos veem a língua como um recurso de fundo idealista e, nesse sentido, uma espécie de ferramenta que interfere nas ações e relações humanas. Bakhtin (2004, p. 33) deixa essa hipótese um pouco mais evidente quando assevera que o signo se configura em um fenômeno que ocorre no mundo exterior, pois “[...] todas as ações, reações e novos signos que ele gera no meio social circundante, aparecem na experiência exterior.”.

Outro ponto relevante sobre as considerações de Bakhtin (2004, p. 33) é a sua afirmação de que a ideologia seja um fato de consciência e de que o signo, em seu aspecto exterior, seja simplesmente um revestimento, uma espécie de meio técnico pelo qual se realiza, em consequência de seu efeito interior, que é o da compreensão. E amplia, esclarecendo que compreender implica manifestar-se por meio de um material semiótico, citando o exemplo do discurso interior. Compreende, ainda que “o signo se opõe ao signo, que a própria consciência só pode surgir e se afirmar como realidade mediante a encarnação material em signos”, isso

porque só se pode compreendê-lo aproximando-o de outro signo apreendido de outros já conhecidos.

Desse modo, o autor pontua a formação de uma cadeia ideológica que se estende de uma consciência individual, repleta de signos, para outra, ligando-as dentro do processo de interação social. Com as palavras do próprio pesquisador:

Os signos são o alimento da consciência individual, a matéria de seu desenvolvimento, e ela reflete sua lógica e suas leis. A lógica da consciência é a lógica da comunicação ideológica, da interação semiótica de um grupo social. Se privarmos a consciência de seu conteúdo semiótico e ideológico, não sobra nada (BAKHTIN, 2004, p. 35-36).

Sendo a palavra absorvida por sua função de signo e o modo mais puro e sensível da relação social, Bakhtin (2004, p.36) também a considera “um fenômeno ideológico por excelência”. Na verdade, o pesquisador a coloca no primeiro plano do estudo das ideologias, pois nela se revelariam melhor as formas básicas (ideológicas) gerais da comunicação semiótica.

Além disso, para Bakhtin, sendo a palavra um objeto neutro da linguística, pode preencher qualquer espécie de função ideológica, sendo ela estética, científica, moral ou religiosa.

Seguindo as considerações sobre signo, palavra e língua desenvolvidas até aqui, é possível perceber que todos esses mecanismos de comunicação, em uma análise semiótica, transitam no campo da ideologia, tornando possível conceituar o ato da comunicação como uma prática ideológica por meio da língua. Através desta, atos de convencimento e persuasão são praticáveis, já que, ao representar certas ideologias, que podem afetar o campo de percepção da realidade dos indivíduos, também podem estabelecer entre eles uma relação de poder, na qual uns influenciam e outros se deixam influenciar.

É por essa ótica que se pretende abordar a ação evangelizadora que se expandiu no Brasil, no período colonial. Tal ação não poderia lograr êxito sem recorrer à alfabetização dos nativos. Entretanto, no processo desse ensino de língua, a ausência da ideologia do colonizador seria algo impropriedade, sendo o próprio ato de fala, por meio dos signos, palavras e língua, um ato predominantemente ideológico. Em outras palavras, o próprio ensino de língua portuguesa já se configurava num ato de dominação ideológica por parte do europeu.

Esse mecanismo de dominação por meio da língua não foi diferente na Amazônia Colonial. Coelho (2012, p. 26-27) confirma essa afirmativa ao esclarecer que a Companhia de Jesus exercia a sua atuação na condição de uma “Ordem Docente”, ampliando a sua ação e

criando domínios que implicavam o conhecimento da língua do colonizador. Essa fluência na língua pretendia ir além dos limites das missões, o que representava, antropológicamente, a subjugação das sociedades tribais à cultura do colonizador.

Seguindo as reflexões de Coelho (2012, p. 32), é preciso considerar que no século XVI a representação dos Tupinambás para os lusitanos, na Amazônia, não era exatamente a de um índio pacífico e nobre, como afirmam alguns autores em suas narrativas sobre a conquista do Norte. Um exemplo disso são as obras do cronista Gabriel Soares de Souza que, em 1587, traz à cena a visão europeia sobre os “habitantes do novo mundo”: na imaginação dos europeus, os nativos eram os mais bárbaros selvagens, em cuja língua não tinham nem a letra F (de fé em Deus), nem a letra R (de rei ao qual deveriam obedecer), nem a letra L (de lei que os guardassem ou governassem).

Coelho (2012) acrescenta que a fundação do núcleo colonial que faria nascer a cidade de Santa Maria de Belém do Grão Pará consagrou a impossibilidade de cordialidade entre índios e conquistadores, pois, com objetivo de encontrar ouro na floresta tropical, o capitão Bento Maciel Parente escravizou e matou uma quantidade expressiva de índios Guajajaras. Isso agravou consideravelmente os conflitos no século XVII, evidenciando que os indígenas, ao contrário do que defende a historiografia romântica e distante da crítica, não se submeteram nem pacífica, nem cordialmente à dominação. Todas essas informações se fazem relevantes a este trabalho porque, de certa forma, excluem a tentativa de atribuir a predominante passividade do povo amazônico, nos anos seguintes, a uma certa característica inata do nativo brasileiro.

É interessante, inclusive, mencionar um certo momento em que Geraldo Mártires Coelho (2012, p. 33), ao narrar o ataque dos Tupinambás a Belém, em 7 de janeiro de 1619, segmenta em duas as categorias indígenas: os que formariam a legião dos gentios e bárbaros, que pertenciam às etnias combatentes e reativas, e a dos índios aldeados e convertidos, portanto mansos, integrantes do exército informal da força de trabalho dos agentes da colonização. A partir dessa segmentação, é possível perceber nitidamente o poder da catequização sobre a conduta, comportamento e ideologia do nativo brasileiro.

Segundo Gilberto Freyre (2005, p. 117), na obra *Casa grande e senzala*, os jesuítas foram destruidores de cultura, agentes europeus de desintegração dos valores nativos e que suas influências foram deletérias. O autor considera que o choque entre as duas culturas, europeia e ameríndia, sob o ponto de vista da formação da sociedade brasileira, cuja predominância é da moral europeia e católica, provocou a dissolução da cultura indígena, cuja degradação moral foi completa, “[...] como sempre acontece ao juntar-se uma cultura, já adiantada, com outra atrasada.”. Acrescenta o sociólogo:

A história do contato das raças chamadas superiores com as consideradas inferiores é sempre a mesma. Extermínio ou degradação. Principalmente porque o vencedor entende de impor ao povo submetido a sua cultura moral inteira, maciça, sem transigência que suavize a imposição. O missionário tem sido o grande destruidor de culturas não europeias, do século XVI ao atual; sua ação mais dissolvente que a do leigo (FREYRE, 2005, p. 117).

Freyre assevera que é muito difícil separar o brasileiro do católico e acrescenta que “o catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade” (2005, p. 92), fator relevante para se pensar a cultura desse país, já que os códigos éticos e morais de uma sociedade costumam moldar os costumes e comportamentos de grande parte, se não da maioria, dos seres que a integram.

O sociólogo entra numa questão interessante referente ao sadismo do explorador, sentimento que, de acordo com o autor, correspondia a uma certa satisfação diante do sofrimento do escravo, isso tanto em relação ao trabalho, à esfera da vida sexual, doméstica e social quanto da política. O dado é importante para que se imagine quantas transformações uma ação como essa pode ter feito em termos de cultura no Brasil, levando em consideração o menosprezo europeu pela cultura exótica que encontra nessas terras. São palavras do próprio Freyre:

A nossa tradição revolucionária, liberal, demagógica, é antes aparente e limitada a focos de fácil profilaxia política: no íntimo, o que o grosso do que se pode chamar “povo brasileiro” ainda goza é a pressão sobre ele de um governo másculo e corajosamente autocrático. Mesmo em sinceras expressões individuais - não de todo invulgares nesta espécie de Rússia americana que é o Brasil - de mística revolucionária, de messianismo, de identificação do Redentor com a massa a redimir pelo sacrifício de vida ou de liberdade pessoal, sente-se o laivo ou o resíduo masoquista: menos a vontade de reformar o corrigir determinados vícios de organização política ou econômica que o puro gosto de sofrer, de ser vítima, ou de sacrificar-se (FREYRE, 2005, p. 114)

O fato de Freyre dar ênfase a esse sadismo europeu não se reporta a uma afirmação que coloca esse fator como único nas intenções de dominação. Somado a isso, está a pretensão de formar uma nova cultura, em detrimento de outra considerada inferior, até porque a permanência e exploração das terras dependiam da dominação europeia sobre os nativos, o que não seria possível somente pela força, já que, em termos de quantidade, um possível “exército” formado por índios provavelmente venceria por ser constituído de um número consideravelmente superior ao número de colonizadores.

Entretanto, ao amansarem muitos nativos, por meio do catecismo católico, e por terem se utilizado das habilidades indígenas, que eram excelentes conhecedores e exploradores das

terras brasileiras, além de terem gerado filhos mestiços, o exército europeu ganhou corpo e poder sobre os demais índios arredios em relação à dominação portuguesa. Darcy Ribeiro confirma esse dado na seguinte passagem:

Em diversas regiões - mas sobretudo em São Paulo, no Maranhão e no Amazonas - foram grandes os conflitos entre jesuítas e colonos, defendendo, cada qual, sua solução relativa aos aborígenes: a redução missionária ou a escravidão. A curto ou longo prazo, triunfaram os colonos, que usaram os índios como guias, remadores, lenhadores, caçadores e pescadores, criados domésticos, artesãos; e sobretudo as índias, como os ventres nos quais engrandaram uma vasta prole mestiça, que viria a ser, depois, o grosso da gente da terra: os brasileiros (RIBEIRO, 1995, p. 54).

É importante esclarecer sobre um aspecto fundamental que estabelece diferença entre o processo de colonização e o de ação jesuítica nas terras brasileiras: um agia estritamente com intenções políticas e econômicas, já a ação religiosa tinha interesses de reconstrução de uma cultura que consideravam primitiva e atrasada, portanto necessitada de reparos para uma possível comunhão com Deus.

Ribeiro (2015, p. 54) confirma essas informações, quando ressalta que “o projeto jesuítico era tão claramente oposto ao colonial que resulta espantoso haver sido tentado simultaneamente e nas mesmas áreas e sob a dominação do mesmo reino”, inclusive afirma que praticamente todas as ordens jesuíticas aceitaram, sem oposição, a tarefa de amansadoras de índios para ingressá-los na força de trabalho ou nas expedições armadas empreendidas pelos portugueses. Porém, esses religiosos se arrependeram desse papel inicial de “aliciadores de índios para os colonos”. Por esse motivo, almejaram pôr em prática, baseados na experiência no Paraguai, “[...] um projeto utópico de reconstrução intencional da vida social dos índios destribilizados.”. Essa ação jesuítica consistia em concentrar os índios, estes atraídos pelos padres ou subordinados ao poder secular, em comunidades organizadas com economias autossuficientes, mesmo que algumas vezes recorressem a alguma produção mercantil. Essa segunda etapa evangelizadora se daria na Amazônia.

Ainda que as ações jesuíticas não almejassem as mesmas pretensões dos colonos portugueses, o processo de catequização foi de fundamental importância para que a dominação europeia, em seus vários aspectos culturais, pudesse se instalar no Brasil.

O fato é que a conquista da colônia brasileira dependia da pacificação indígena, sendo esse o papel fundamental da catequização nas terras do Brasil. O poder desse processo era tamanho que Freyre (2005, p. 91) o confirma assegurando que o mais importante fator de ingresso na colônia brasileira no século XVI era professar a fé cristã, esclarecendo que, para os

portugueses, isso implicava ser católico, não impondo qualquer restrição à nacionalidade. O excerto seguinte reafirma essa informação:

Através de certas épocas coloniais observou-se a prática de ir um frade a bordo de todo navio que chegasse a porto brasileiro, a fim de examinar a consciência, a fé, a religião do adventício. O que barrava então o imigrante era a heterodoxia; a mancha de herege na alma e não a mongólia no corpo. Do que se fazia questão era da saúde religiosa: a sífilis, a boubá, a bexiga, a lepra entraram livremente trazidas por europeus e negros de várias procedências (FREYRE, 2005, p. 91).

Em outra passagem da obra, Freyre (2005, p. 115) destaca uma circunstância significativa na formação brasileira: o fato de que o próprio sistema jesuítico talvez tenha sido a mais eficiente força de europeização técnica e de cultura moral e intelectual que agiram sobre as populações indígenas. Afirma que o próprio sistema jesuítico logrou maior êxito no Brasil dos primeiros séculos na parte mística, devocional e festiva do culto católico.

Sendo o índio considerado um ser sem cultura, um papel em branco, os jesuítas consideravam o processo de pregações cristãs uma tarefa de fácil assimilação. Padre Antônio Vieira logo percebeu que essa facilidade era apenas aparente, pois, apesar de o índio aceitar algumas situações com certa facilidade, os reais ensinamentos cristãos não entravam em seus corações. Com esse intuito, serviram-se das mais diversas estratégias, como por exemplo a catequização por meio da música, arte demasiadamente apreciada pelos gentios, atraindo-os para os cultos por meio do sensível, da arte e do teatro.

A música, muito apreciada pelos nativos e africanos, foi usada como estratégia de cristianização dos caboclos dos primeiros séculos, sendo utilizada dentro da liturgia, em diversas celebrações religiosas. É possível perceber que nesse processo houve uma adaptação cristã. Freyre (2005, p. 115) destaca que o sucesso da catequização se deu por diversos fatores de adaptação da fé cristã católica a fé dos caboclos. Descreve cenas em que os colonizados penduravam no pescoço alguns cordões que simbolizavam tanto os seus credos, quanto o europeu. Os cordões eram de fitas e rosários. Também se cultivava a adoração de relíquias do Santo Lenho e de cabeças de Onze Mil Virgens, elementos que, muitos deles, "embora [estivessem] a serviço da obra de europeização e de cristianização, [estavam] impregnados da influência animística ou fetichista talvez vinda da África". Percebe-se, nesse fato, que o processo de cristianização precisou se adaptar a algumas práticas dos próprios colonizados para lograr êxito.

É possível crer que na Amazônia esse processo tenha acontecido de maneira semelhante. Pelo menos é o que relata o professor e historiador Geraldo Mártires Coelho (2012),

na obra *Nos passos de Clio: peregrinando pela Amazônia colonial*, ao afirmar que o choque e o impacto causado pela presença do colonizador europeu, fosse ele militar ou não, ocorreram em proporções avassaladoras sobre as culturas indígenas. Isso porque a tentativa inicial de conquista se deu por meio de guerras, escravidão, ações missionárias e do imperativo cultural dos sujeitos da colonização. Todos esses processos “[...] dominaram os panoramas sociais e éticos amazônicos já no séc. XVII, e as relações daí decorrentes foram sempre desagregadoras tratando-se da realidade das sociedades tribais.” (COELHO, 2012, p. 22).

Coelho também menciona o fato de o próprio Pe. Antônio Vieira, em carta a D. João IV, denunciar o avanço dos colonos sobre as populações tribais do Norte do Brasil. Nessa missiva, o religioso se reportava à violência extrema exercida pelos colonos na batalha contra o índio, a fim de escravizá-lo.

Voltando para uma análise nacional, Fernando Azevedo (1974), em *A cultura brasileira*, considera os jesuítas responsáveis pela mais importante fase da história da educação no Brasil. Acredita que a vinda dos padres jesuítas, em 1549, não só marca o início da história da educação no Brasil, mas inaugura a primeira fase, a mais longa dessa história e certamente a mais importante pelo vulto da obra realizada.

Isso porque, sendo o senhor de engenho governador de sua propriedade e a polícia de sua região, ao adquirir a propriedade de seu latifúndio, escravos e sua capela, informações corroboradas por Azevedo (1974, p. 132), faziam com que a religião “montasse sua guarda” dentro da família patriarcal, através da influência moral e cultural estendida por todas as casas grandes através dos ensinamentos de capelães e tios-padres. Estes, por sua vez, também eram conselheiros e, não raras vezes, os primeiros mestres dos filhos de famílias nobres, os quais concluía seus estudos superiores na Europa. Entretanto, a educação jesuítica vai além e chega tanto aos nativos quanto às senzalas. É o que mostra o seguinte excerto, de Azevedo:

Mas os capelães das casas grandes, sobre assistirem à família patriarcal, destinavam-se ainda a cristianizar as senzalas e a secundar os senhores na política de assimilação dos escravos: como os missionários, com suas escolas e igrejas, nas aldeias do gentio, os capelães, com suas capelas, junto às senzalas, constituíam portos avançados no litoral e no sertão, não só para a penetração do evangelho, mas ainda para manterem a unidade da religião e resguardarem a religiosidade dos colonos do feiticismo indígena e do animismo africano de que se vinham inquinando as crenças e doutrinas católicas (AZEVEDO, 1974, p. 132).

Coelho (2012) reporta-se ao papel que a igreja teve na condução de uma certa “ordem” mantida pelo governo imperial, na Amazônia, que condizia com as conquistas econômicas, políticas e sociais. Afirma que, apesar de Padre José de Anchieta ser contra a escravidão

indígena por parte dos colonos, ela não deixou de existir porque os próprios jesuítas enriqueceram com a mão de obra indígena. Isso levanta uma série de questões curiosas a respeito da relação entre nativos e catequizadores que, aparentemente, mantiveram essa escravidão de uma forma mais sutil que a declaradamente autoritária e impiedosa. Uma delas é: sendo os nativos maioria e, por isso, tendo amplas capacidades de se rebelarem frente à condição de escravo, de que estratégias se utilizaram os catequizadores para se manterem como força dominante para uma população mais numerosa? Outro questionamento deste trabalho implica mensurar o poder que a religião católica ainda exercia no início do século XX, no Brasil, mais precisamente nas décadas de 20 e 30, para que Dalcídio Jurandir ainda pudesse representá-la de forma tão incisiva em sua literatura, como base da ideologia nortista brasileira, responsável pelo comportamento social da época.

Riolando Azzi (1977), em seu artigo sobre *O início da Restauração Católica no Brasil: 1920-1930*, afirma que o episcopado brasileiro se encontrava bastante debilitado no período da Proclamação da República. Além de muitos bispos estarem idosos e doentes, uma quantidade muito grande deles era conservadora e alguns eram abertamente monarquistas.

Considera o autor que D. Macedo da Costa precisou usar de muita habilidade política para fazer com que os representantes religiosos se unissem numa pastoral coletiva, que aconteceu no dia 19 de março de 1890, para expressarem a disposição de aceitar a nova forma de governo.

Afirma, ainda, que ao longo dos trinta primeiros anos após a promulgação do decreto de separação entre Igreja e Estado, em abril de 1890, esse afastamento foi rigidamente mantido. Desse modo, a ação e a presença da Igreja se mantiveram em quase total desconhecimento por parte das lideranças políticas, pois o que dominava o pensamento da época era a filosofia liberal e positivista. Nesse ínterim, a hierarquia eclesiástica estava preocupada com a consolidação da reforma católica, cuja preocupação principal era a sua organização e vida interna. Esse movimento de reforma se iniciou em meados do século XIX.

Azzi (1977, p. 62) comenta que, assim que assumiu o governo da diocese de Olinda e Recife, D. Leme publicou uma célebre carta pastoral de saudação sobre a necessidade do ensino religioso, organizando um verdadeiro manifesto em prol de uma presença mais efetiva da igreja católica na sociedade. Esse programa foi executado pelo cardeal Leme na década de 1920-1930, assim que foi transferido para a arquidiocese do Rio de Janeiro.

Durante vinte anos, D. Sebastião Leme teria levado adiante a tarefa de reafirmar a hierarquia da igreja católica no Brasil e, nessa missão, outros padres, bispos e leigos teriam colaborado, a fim de que o prestígio social dessa instituição religiosa tivesse maior evidência.

Teria sido assim que, durante o decênio de 1920 a 1930, uma nova etapa da história da Igreja Católica no Brasil se firmou, cuja denominação está inscrita como período de Restauração Católica.

Nesse ínterim, duas teriam sido as ideias que dominavam os líderes de maior hierarquia no catolicismo: uma presença maior da igreja na sociedade e a colaboração efetiva dessa instituição com as decisões governamentais. O primeiro intento consistiria em reconquistar um papel de liderança entre o povo brasileiro; o segundo almejaria, como consequência do primeiro, efetivar uma colaboração direta com o governo, a fim de manter a ordem e a autoridade constituída nessa sociedade.

O governo, por sua vez, teria percebido na igreja uma preciosa força auxiliar de contenção dos movimentos revolucionários, que nesse período já teriam começado a eclodir. Por esse motivo é que esse período se torna importante: por marcar, também, o reatamento entre a Igreja e o Estado no Brasil, numa aliança de colaboração mútua.

O Centro D. Vital e a *Revista Ordem*, de acordo com Azzi (1977, p. 66), teriam marcado a nova orientação assumida pela Igreja Católica entre as décadas de 20 e 30 no Brasil. Sendo acontecimentos intimamente unidos, evidencia-se uma intensa mobilização da intelectualidade católica no seu movimento de restauração, que tinha na direção D. Leme. O próprio nome da revista carregaria consigo o lema da república, que era “Ordem e Progresso”. Todas as evidências levam a crer que se configurava, no período, uma instituição religiosa de fundo ideológico positivista, que começava a se manifestar, ao levantar a bandeira da Ordem, frente aos movimentos revolucionários que começavam a se propagar. Segundo as palavras do próprio autor, a religião tinha o papel de “[...] constituir um elemento de ordem na nação, em face dos movimentos considerados anárquicos” (AZZI, 1997, p. 66).

Gomes (2008, p. 96) confirma a “estadualização” do poder eclesiástico brasileiro no período da República Velha. Acrescenta que firmar essa aliança foi uma forma que o catolicismo encontrou para se fortalecer, já que havia perdido seus privilégios e influências de âmbito político-governamental com o rompimento da união Estado-Igreja, em decorrência da instauração da República no Brasil.

Algumas considerações desse autor são relevantes para entendermos por que o catolicismo logrou influenciar tantas regiões brasileiras, mesmo após longo tempo de separação do Estado, formalizado pelo decreto 119-A de 07 de janeiro de 1890. Além disso, intriga o fato de a elite dirigente, mesmo sendo liberal-positivista, permitir e apoiar a influência dessa religião em áreas estratégicas como o ensino.

De acordo com Gomes, a função dessa aliança é bem específica em algumas regiões. Veja-se a seguinte afirmação do pesquisador a respeito da ação católica no Nordeste e Norte do Brasil na República Velha:

A proliferação de dioceses no norte-nordeste, tinha na realidade uma função bem específica neste contexto que foi a de estancar os movimentos populares e as influências de líderes religiosos como o padre Cícero na região do Juazeiro, ou em Canudos para aniquilar o movimento do Conselheiro (GOMES, 2008, p. 98).

Um breve esclarecimento do pesquisador Antônio Mendes da Costa Braga, em sua tese de doutorado sobre Padre Cícero, mostra o quão forte deveria estar o entrelaçamento entre Igreja e Estado, cuja defesa de interesses deveria partir, primordialmente, das diretrizes políticas, sob pena de as representações religiosas máximas tomarem as dores do Estado e punirem os sacerdotes mais incautos. Foi, grosso modo, o que acabou acontecendo com Padre Cícero, que defendendo propósitos mais ligados a sua população pobre, acabou batendo de frente com os interesses da mais alta classe eclesiástica, com a qual teve vários momentos de contendas. Sobre o episódio, afirma Braga:

Buscando analisar objetivamente o desempenho de Pe. Cícero e de seus aliados no trato da questão do Juazeiro dentro do campo religioso eclesiástico, vamos perceber claramente que eles não foram nem um pouco hábeis na capacidade de lidar com os capitais sociais, simbólicos e intelectuais que estavam sendo operados naquele campo, bem como com os argumentos teológicos, as posições hierárquicas, o trânsito entre as instâncias de poder eclesiástico, etc. Também, aparentemente não souberam ler de modo adequado quais eram os interesses tácitos que estavam em jogo, entrando em conflito - conscientemente ou não - com agentes que ocupavam posições mais dominantes que as suas naquele campo. Agentes como Dom Joaquim, Dom Arcoverde e Monsenhor Gotti, entre outros (BRAGA, 2007, p. 196).

Outro agente transgressor da aliança Igreja-Estado é Antônio Conselheiro que, segundo as considerações de Nogueira (1978, p. 8), levantava contra si algumas autoridades civis e religiosas por se colocar ao lado do povo pobre e necessitado. Isso porque, ao monopolizar a influência sobre significativa quantidade de pessoas, o que desagradava inclusive as autoridades eclesiásticas, afrontava também o poder das autoridades civis locais.

Tanto no caso de Padre Cícero quanto no de Antônio Conselheiro é possível detectar a presença da igreja como forte aliada ao poder político vigente, corroborando o fato de que as instituições religiosas estavam a serviço do Estado na década de 30 brasileira, em regiões diversas, e contribuíam para a formação da cultura no Brasil com interesses ligados à governança do país. Mueller, em seu artigo “Os ativos intelectuais católicos no Brasil dos anos

1930”, publicado na *Revista Brasileira de História*, traz importantes contribuições que fortalecem essa constatação. Dentre elas, destaque-se a seguinte declaração:

Política, nesse sentido, passa a ser exercida como explicação e controle das tensões sociais, como fortalecimento das instâncias de poder na articulação e organização das demandas sociais mantendo-as “em seu devido lugar”. A religião – melhor dizendo a Igreja, seu braço institucional – tem importância significativa nessa disciplinarização das tensões sociais (MUELLER, 2015, p. 260).

Essa afirmação do autor se aprofunda quando afirma que os intelectuais católicos eram de tal forma engajados às questões políticas que, ao saírem de suas reflexões cristãs passivas, ampliavam o espaço de sua religiosidade na ação política. Ou seja, atendiam aos apelos que afirmavam ser da unanimidade católica: [...] fortalecer o catolicismo não só no exercício religioso, mas como intervenção na sociedade” (MUELLER, 2015, p. 263). Para isso, objetivavam fazê-lo por meio da política, com a justificativa de que, ao pertencerem a uma sociedade considerada fragilizada, era preciso que os intelectuais eclesiásticos intervissem no sentido de conduzi-la aos rumos definidos pelos ideais da Igreja Católica Apostólica Romana.

Mueller (2015, p. 263) menciona, inclusive, o fato de a década de 30 ser marcada, no Brasil, pelo acirramento da ideia de um projeto nacional, com reforço na noção de rompimento simbolizado pelo discurso da Revolução, fundamentando no abandono de um passado visto como atrasado, velho, e no renascimento de um novo país advindo da “renovação nacional”.

Os intelectuais da época, dos mais diversos matizes culturais e políticos, iriam se engajar, de forma direta ou não, a um projeto difuso e múltiplo para construir a “nação” brasileira. Mas o que realmente interessa saber, nesse processo, é que, conforme as considerações do autor, os intelectuais desse período irão atuar especificamente no espaço vazio a ser preenchido como ideia de nação. Isso porque o termo era bastante complexo, na época, especialmente em vista da fragilidade das instâncias sociais. Nem mesmo as estruturas de classe estavam definidas, muito menos uma organização de classe que expressasse de quem e como seria uma democracia representativa.

Destaque-se que, em meio a essa indefinição do que seja a tão proclamada nação, o Estado se mostra em tamanha hipertrofia que vira o condutor histórico no jogo de poderes. Na ausência de pessoal qualificado para disseminar as ideias de seus mais altos interesses, vê nos intelectuais católicos a possibilidade de criar um discurso disciplinador e de contenções das massas.

A seguinte passagem de Mueller deixa bem evidente sua abordagem sobre a inclinação do movimento político e religioso, na década de 30, em direção à construção de uma identidade nacional:

As décadas de 1920 e 1930 foram marcadas por interferências no discurso da construção/renovação nacional: a fundação do Partido Comunista do Brasil (PCB) em 1922 traz consigo a ideia assustadora de revolução, e a Semana de Arte Moderna subverte as linguagens estéticas, artísticas e culturais. Ambos os movimentos são portadores da insegurança, de uma certa falta de chão para o futuro. Também de 1922 a criação do Centro Dom Vital, expressão do catolicismo, será o contraponto aos movimentos anteriores com seu projeto de ordenamento social, junto à revista *A Ordem*, porta-voz de seu ideário. Dessa forma, as preocupações da intelectualidade brasileira que já estava, havia tempos, se ocupando da formulação/ articulação/ construção de um ideário nacional, buscando a definição de signos que viessem a compor sua identidade, ganham corpo e conteúdo (MUELLER, 2015, p. 263-264).

Há outra questão interessante nesse processo de “reconstrução nacional”, que é o fato de grande parte dos discursos de poder produzidos nas décadas de 20 e 30 terem como primazia a obliteração da memória coletiva sobre passados de submissão e opressão, conduzindo as mentalidades populares a não se insurgirem por mudanças. Com as palavras de Mueller (2015, p. 263), “[...] o real significado de mudança foi a permanência”, o que se configurava numa certa forma de suprimir da reminiscência popular as suas representações do passado, presente e futuro coletivos, para que seus anseios não fossem distintos daqueles que assentavam os interesses dos poderes políticos, que desejavam fortemente exercer o controle sobre o conjunto da vida coletiva.

Ocorre que os poderes políticos da época enfrentaram fortes resistências das mobilizações de grupos sociais formados por trabalhadores, especialmente depois da fundação do Partido Comunista do Brasil, formando uma verdadeira corrente contra essa onda exacerbada de nacionalismo e que prezava pela pulsão modernizadora. Mueller (2015, p. 265) afirma que o movimento anarquista teve grande participação nessa investida contra as tradições e na luta por melhorias, por mudanças pautadas em ideias de modernidade. Porém, a visibilidade desse movimento, apesar de ele ser intenso, era facilmente ocultada pelo discurso oficial que o desqualificava, numa tentativa de deslocá-lo da sociedade brasileira. Além disso, segue o autor:

A fundação do Partido Comunista em 1922 institucionalizou a luta dos trabalhadores, seduzindo grande parte dos sindicatos a participarem ativamente na sua construção como legítimo porta-voz de seus interesses. A mobilização em torno do Partido Comunista impactou a sociedade e dividiu opiniões – a mera menção à palavra “revolução” fazia que os conservadores se sentissem ameaçados em seus projetos fundamentados na manutenção das “verdadeiras tradições” da sociedade brasileira.

Setores tradicionais e conservadores da sociedade brasileira se mobilizarão contra quaisquer propostas de cunho revolucionário, em especial aqueles relacionados à Igreja Católica (MULLER, 2015, p. 265).

As considerações do autor seguem com a assertiva de que o Brasil sempre foi um país de católicos. Entretanto, a princípio, essa influência não corresponderia a sua forte influência política, mas sim ao forte predomínio cultural herdado do período colonial, processo que teve êxito por conta da educação, tanto nas escolas quanto nos seminários, já que o processo educacional estava sob sua responsabilidade da Igreja Católica. Além disso, a ação jesuítica teve um papel fundamental, por ter dominado o panorama intelectual brasileiro por dois séculos.

Mas, ao considerar a força da herança cultural como marca da ação católica no passado, seria óbvio constatar que, de forma muito significativa, ela exercesse um poder fortemente persuasivo sobre grande parte dos brasileiros, muito embora os interesses religiosos pareçam incoerentes com os interesses temporais.

O fato é que em 1824 a Igreja Católica estava subordinada ao governo colonial, pois a Constituição desse ano declara o catolicismo a religião oficial do país e determina que a Igreja se mantenha vinculada ao poder político do atual momento, denominado regime do Padroado, que define que o imperador seja a autoridade suprema, inclusive mediante os interesses eclesiásticos. Ao imperador era conferido, inclusive, o poder de opinar sobre as leis e decretos papais, para que assim pudessem entrar em vigor no país. Esse regime incomodou fortemente setores influentes do clero nacional, uns vinculados, outros não, ao poder monárquico, pois não pretendiam perder a relativa autonomia da Igreja em relação à Roma. Entretanto, essa decisão por parte do poder temporal era necessária porque: “o receio do poder monárquico, entretanto, era de que qualquer expressão de autonomia por parte da Igreja abrisse espaço para sua interferência nos assuntos internos do país, obedecendo a ordens vindas de Roma.” (MUELLER, 2015, p. 265-266).

Nesse caso, o fato de a Igreja ter um histórico de subordinação ao poder temporal leva a constatar que, para que essa relação fosse fortuita, seria necessário que houvesse uma troca de conveniências que atendessem a ambos os lados.

Na transição do século XIX para o XX, a Revolução Industrial europeia moldou uma nova sociedade, em função de imposição das relações de produção e de trabalho. Surge, a partir daí, uma classe assalariada que confronta o mundo dos patrões, contestando as regras vigentes até então estabelecidas para as relações de trabalho e para a sociedade em geral. As cidades sofrem alterações em suas construções e novos ruídos e multidões passam a fazer parte da rotina

dos residentes. Além disso, os meios de comunicação e de transportes alteraram o ritmo de vida das pessoas e a modernidade se tornava obrigatória.

A igreja estava atenta a essas transformações que, conseqüentemente, traziam ideias de lutas e revoluções, o que gerava tensões entre os Estados Nacionais. Sendo a Igreja uma extensão da esfera política, é de se esperar que ela também tenha a sua representação diluída. Numa tentativa de combater aquilo que ela considera como “desordem”, organiza diversas mobilizações, buscando “(re)construir suas relações internas para o fortalecimento do poder papal” (MUELLER, 2015, p. 266).

A Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e a Revolução Russa (1917), ao transformarem radicalmente o mundo e fragmentarem a visão do homem sobre si e sobre o meio em que vive, conseqüentemente enfraqueceram a figura do Estado. Atenta a todas as questões atuais, a Igreja se propõe a intervir e centraliza as decisões e deliberações em Roma, na figura do Papa, pretendendo não aceitar mais a ingerência do Estado.

Mueller (2015, p. 267) afirma que as amplas formas de iniciativas da Igreja Católica resultaram no seu fortalecimento, em termos de organização, o que possibilitou a construção de uma hegemonia no contexto de combate às ideologias, à cultura e às novas tendências religiosas advindas do mundo contemporâneo. Inclusive, destaca o autor que o século XIX, na Europa, teria sido o mais fecundo em comparação a qualquer outro, no que se refere à formação de novas ordens e congregações, em especial, as voltadas ao trabalho missionário, que objetivava não só a reconquista da fé católica, mas, em especial, e talvez o que mereça maior consideração na opinião do autor, a expansão das bases materiais e ideológicas dessa instituição religiosa.

Torna-se importante resgatar a atuação da Igreja no contexto europeu porque, como afirma Gomes (2008, p. 106), “o pensamento político brasileiro neste contexto [da República Velha] inclina-se por uma visão solidarista, como no corporativismo católico europeu do final do século XIX”, o que significa dizer que o Brasil não estava imune às influências revolucionárias europeias, especialmente no que se refere à postura da Igreja Católica no país.

Entretanto, a revitalização da Igreja Católica na República levou tempo para se firmar, especialmente porque um Estado laico havia sido instituído, o que desvinculou o Clero e o Estado, mudança que foi oficialmente formalizada pela Constituição de 1891, o que a distanciou da esfera pública. Para aumentar ainda mais o desafio a ser enfrentado pelo catolicismo, a liberdade de culto equiparou a Igreja Católica a outras expressões de religiosidade, reconhecidas pelo Estado em mesmo nível de hierarquia. Passa-se, além disso, a considerar o casamento civil mais importante que o religioso, por sua validade legal, e a educação laica,

junto ao surgimento de escolas protestantes, afetaram de forma muito intensa o monopólio do catolicismo no Brasil. Mueller confirma essas afirmações na seguinte passagem:

Duas questões, no entanto, atingiram mais profundamente a Igreja: o casamento religioso que perdera seu *status* para o civil, e a educação laica afetando o que até então fora monopólio da Igreja, para não falar do surgimento de diversas escolas protestantes. A perda do monopólio da educação foi uma das questões centrais nas disputas que ocorreram entre os que lutavam pela manutenção das escolas católicas, que formavam seus alunos segundo os preceitos da tradição e da religiosidade cristã – leia-se católica –, e aqueles que lutavam por uma educação laica e democrática (MUELLER, 2015, p. 267).

Por razões óbvias, a Igreja Católica teve que lançar mão de estratégias e inovações. Uma vez livre do Estado, poderia seguir regras irrestritas do Vaticano, recebendo dele recursos e orientações, processo conhecido como *romanização*, de acordo com Mueller (2015, p. 268), e que logrou bastante êxito. Suas alianças, que aliás a partir da década de 30 ganham força, eram solidificadas com setores de grupos dirigentes, apoiadores das pretensões católicas justamente porque acreditavam na sua força de contenção das massas, por isso apostavam nela para a consolidação da ordem social e política da República.

A partir de 1930, com a organização do grupo de resistência católica, os consagrados Intelectuais Católicos conseguem “reerguer” sua igreja e fortalecê-la perante a sociedade, investindo no discurso de D. Leme, que alegava ser o catolicismo uma religião de fachada, medíocre e estagnado, numa tentativa de tirar os fiéis católicos da apatia. O autor da pastoral lança a ideia de uma universidade católica e, no seu discurso de posse da diocese de Recife, faz um apelo aos católicos, incumbindo a eles a tarefa de intervir na sociedade e recuperá-la para os princípios cristãos.

O fato é que os discursos de D. Leme despertaram a vigorosa atuação de outros intelectuais, como é o caso de Jackson Figueiredo que, atraído pela Pastoral e pela militância de D. Leme, tornou-se organizador e fundador do movimento de restauração católica, ganhando consistência e visibilidade, inclusive num periódico, a revista *Ordem*, organizada e veiculada pelos intelectuais católicos. Mueller (2015, p. 269) menciona o fato de Jackson ter tido como fortes temáticas o catolicismo, a autoridade, a constituição de uma ordem contra uma possível revolução, as questões nacionalistas e a restauração moral, sendo rígido em suas concepções e autoritário em suas práticas.

Ao morrer, Jackson Figueiredo deixou para a Era Vargas, segundo Mueller, uma militância católica de forte influência política, o que possibilitou a esse governo interlocução e apoio, especialmente nos anos de estruturação do Estado Novo. E acrescenta: “Pode-se dizer

que se construiu, com essa relação, uma rua de mão dupla entre Estado e Igreja, na qual circularam ideias, projetos e ações que fortaleceram ambas as partes.” (MUELLER, 2015, p. 269).

Portanto, torna-se plausível afirmar que a década de 30 ainda possuía forte atuação e influência da crença católica no pano de fundo de sua cultura e que essa marca, deixada desde o período colonial, estava longe de ser nula como consequência nos comportamentos sociais da época, bem como se pretende mostrar, mais a frente, neste trabalho.

3.2 O conceito de ideologia e hegemonia a partir de concepções gramscianas

De acordo com Marilena Chauí (2008, p. 25), o termo ideologia surgiu pela primeira vez na França, em 1789, após a Revolução Francesa, e em 1801, no livro *Destutt de Tracy, Eléments d'ideologie* (Elementos de ideologia), com o objetivo de criar uma ciência de investigação da origem das ideias, que seriam tratadas como fenômenos naturais por exprimirem a relação do corpo humano, que se constitui um organismo vivo, com o meio ambiente. Teria nascido, a partir dessa ideia, uma teoria sobre as faculdades sensíveis, responsáveis pela formação de todas as ideias em geral, tanto das que imprimem querer (vontade), julgamento (razão), sentimento (percepção) e recordação (memória).

O grupo de pensadores responsáveis pela elaboração dessa ciência, também conhecidos como ideólogos franceses, segundo Chauí, seria antiteológico, antimetafísico e antimonárquico. Isso significaria afirmar que tanto eram avessos a explicações sobre uma origem invisível ou espiritual das ideias humanas, como eram inimigos do poder absoluto dos reis. Sendo materialistas, no sentido de admitirem apenas as causas naturais físicas (materiais) para as ideias e as ações humanas, apenas estariam recíprocos a conhecimentos científicos, com base na observação dos fatos e na experimentação.

Chauí acrescenta que o grupo mostrava-se contra a educação religiosa e metafísica porque há muito sempre esteve a serviço do poder político de um monarca. A fim de não se perder em especulações vazias e abstratas, fundamentadas nas explicações teológicas, o grupo teria proposto o ensino das ciências físicas e químicas para formar uma inteligência capaz de observar, decompor e recompor os fatos.

A autora afirma que, sendo os ideólogos defensores dos ideais da Revolução Francesa, tornaram-se partidários de Napoleão Bonaparte, pois o julgavam um liberal continuador desses ideais. Porém, logo perceberam o equívoco dessa aliança ao verem Bonaparte restaurar o Antigo Regime, ou seja, a monarquia criticada por esses pensadores. As ações do imperador

incluíam outras decepções para os ideólogos: oposição às leis referentes à segurança do estado; decretos napoleônicos que fundaram a nova Universidade Francesa, dando plenos poderes aos inimigos dos pensadores, que, a partir daí, passam para o partido que faz oposição ao líder político.

As informações que incluem Napoleão Bonaparte são relevantes no sentido de conhecer que, segundo Chauí (2008, p. 27), seria a partir dessa época histórica que os termos “ideologia” e “ideólogos” começaram a ganhar algumas de suas significações pejorativas. Isso porque, após o início do confronto com o grupo que antes era aliado, Bonaparte fez questão de declarar, num discurso ao Conselho de Estado de 1812, que todas as desgraças sofridas pela França seriam de atribuição da ideologia, por ser uma metafísica tenebrosa. Fundamentava essa afirmativa na justificativa de que os ideólogos buscavam com sutilezas as causas primeiras, para fundar suas bases na legislação popular, ao invés de adaptar as leis ao conhecimento daquilo que pertenceria ao coração humano e às lições da história.

Eis um dado curioso, de acordo com Marilena Chauí: enquanto Napoleão tentava desfavorecer a imagem dos ideólogos, atribuindo-lhes um caráter subversivo, capaz de modificar a ligação entre as ideias e o que é real, o mesmo não ocorre com Marx, que conserva justamente a definição napoleônica.

Seguindo as considerações da pesquisadora, houve um outro momento em que o termo voltou a ser empregado com um sentido próximo ao dos ideólogos. Esse momento é marcado pelos discursos de Auguste Comte em sua obra *Cours de Philosophie Positive* (Curso de Filosofia Positiva). Porém, o termo ganhou duas significações distintas: uma ligada à atividade filosófico-científica, que estudava a formação das ideias a partir da observação do corpo humano e sua relação com o meio-ambiente e que tem como ponto inicial as sensações; e outra que significa o conjunto de ideias de uma época, tanto como opinião generalizada, quanto como no sentido de formulações teóricas atribuídas aos pensadores dessa época.

Para entender melhor essa divisão de Comte, a autora desenvolve melhor o pensamento do filósofo na seguinte citação:

Como se sabe, o positivismo de Auguste Comte elabora uma explicação da transformação do espírito humano considerando essa transformação um progresso ou uma evolução durante a qual a humanidade passa por três fases sucessivas: a fase fetichista ou teológica, na qual os homens explicam a realidade através de ações divinas; a fase metafísica, na qual os homens explicam a realidade por meio de princípios gerais e abstratos; e a fase positiva ou científica, na qual os homens observam efetivamente a realidade, analisam os fatos, encontram as leis gerais e necessárias dos fenômenos naturais e humanos e elaboram uma ciência da sociedade, a física social ou sociologia, que serve de fundamento positivo ou científico para a

ação individual (moral) e para ação coletiva (política). É a etapa final do progresso humano (CHAUÍ, 2008, p. 29).

O que Chauí parece sugerir é que o filósofo considera que o pensamento humano vive suas fases, enquanto conjunto de ideias, estas relativas a cada momento histórico. Esse conjunto, por sua vez, tentaria dar conta de explicar a totalidade dos fenômenos naturais e sociais. Partindo dessas considerações, acrescenta que ideologia seria sinônimo de teoria, por ser entendida como organização sistemática da totalidade dos conhecimentos científicos produzidos pelos sábios.

Assim, a filósofa brasileira determina que, a partir do momento em que se compreende o conceito positivista de ideologia como uma teoria, esta passa a ter um papel de comando sobre a prática dos homens, os quais se submetem a certos critérios e mandamentos do teórico ou cientista antes de agir.

As considerações de Chauí tornam-se relevantes porque levam à percepção da importância do discurso de autoridade no sucesso das ações ideológicas, no sentido de tomar um aspecto da realidade humana, convertê-lo numa ideia universal e passar a deduzir a realidade a partir de um aspecto idealizado.

Na obra *O que é ideologia*, a mesma autora aprofunda o conceito, relacionando-o com outro importante entendimento dessa abordagem. Faz-se uma abordagem sobre o significado de real, que nas palavras dela “[...] é um processo, um movimento temporal de constituição dos seres e de suas significações, e esse processo depende fundamentalmente do modo como os homens se relacionam entre si e com a natureza.” (CHAUÍ, 2008, p. 22). O real, nesse caso, é importante enquanto processo das relações sociais, pois é a partir dessas relações que se torna possível perceber os conteúdos e as causas dos pensamentos e ações humanas. Ou seja, é uma tentativa de compreender por que os sujeitos agem e pensam de determinadas maneiras, capazes de atribuírem sentidos a tais relações, bem como de conservá-las ou mesmo de transformá-las.

Realidade, para Chauí, é um processo histórico, que a autora conceitua história como sendo “[...] o modo como homens determinados em condições determinadas criam os meios e as formas de sua existência social que é econômica, política e social.” (CHAUÍ, 2008, p. 23). Em outras palavras, se a história é um modo determinado de agir, no qual o agente, sua ação e o produto dessa ação são termos indissociáveis, ela, na verdade, é a própria realidade, que, numa outra abordagem, é um “[...] movimento incessante pelo qual os homens, em condições que nem sempre foram escolhidas por eles, instauram um modo de sociabilidade e procuram fixá-lo em instituições determinadas.” (CHAUÍ, 2008, p. 23).

Para tentar fixar um modo de sociabilidade através de instituições como famílias, igrejas, escolas, políticas, entre outras, os homens precisam produzir ideias ou representações para explicar e compreender seu próprio entorno individual, social, suas relações com a natureza e com o sobrenatural. Chauí afirma que “[...] essas ideias ou representações são produzidas e difundidas pela classe dominante para legitimar e assegurar o seu poder econômico, social e político.” (2008, p. 24). Pontua, ainda, que elas terão a tendência de esconder dos homens a maneira real como as relações sociais foram constituídas e a origem das formas sociais de exploração da economia e de dominação na política. Esse processo de ocultamento da realidade social, unido à legitimação das condições sociais de exploração e dominação, numa aparência de verdade e justiça, é o que Chauí chama de ideologia.

Uma das consequências dessas ações se manifesta num outro fenômeno também interessante para este trabalho: a hegemonia, que também está inserida neste estudo como tentativa de explicar o fenômeno da submissão. A significação adotada do termo é definida por Antonio Gramsci.

Reconhece-se, aqui, que seguir o pensamento de Gramsci como o norte neste trabalho não é tarefa simples, até porque seus escritos não são bem o que se configura numa obra pronta e estruturada para leitores, mas, sim, anotações de seus estudos pessoais, realizados a maioria em cárcere. Entretanto, algumas das considerações de Gramsci são, de tal forma, provocadoras e pertinentes ao assunto que se desenvolverá, que não se poderia deixar o seu pensamento sobre a estrutura hegemônica em segundo plano.

Segundo esse teórico, é perfeitamente possível manter uma força hegemônica de poder por meio de uma ideologia bem conduzida e disseminada, de maneira que ela pareça favorecer as majorias. Entretanto, para que isso aconteça precisa alienar as mentes para pensarem conforme os interesses de quem comanda o jogo de poder.

Durkheim (2007, p. 9-10) batiza esse fenômeno, de condução por meio de uma ideologia, como um fato social, ou seja, como algo resultante da vida comum, tanto das ações quanto das reações que se instalam entre as consciências dos indivíduos. Essa resultante ocorre porque cada indivíduo se sente comprometido com uma certa dívida à “energia social” por conta da sua origem coletiva. Acrescenta, ainda, que “[...] se todos os corações vibram em uníssono, não é por causa de uma concordância espontânea e preestabelecida; é que uma mesma força os move no mesmo sentido. Cada um é arrastado por todos.” (DURKHEIN, 2007, p. 10)

O que torna o pensamento de Antonio Gramsci interessante para este trabalho é, especialmente, o caráter crítico e combativo desse autor em relação às estruturas de poderes que se estabeleciam sob suas vistas, dando claras demonstrações de um determinismo

economicista. Esse sistema concedia alguns ganhos às classes trabalhadoras, para condicioná-las a não se organizarem politicamente. Entretanto, ao perceber que esse caminho sempre submeteria a classe operária trabalhadora ao jugo das classes liberais burguesas, passou a se opor à ideologia do Partido Socialista Italiano, do qual tornou-se membro, porém, não sem fomentar a importância de uma organização trabalhista revolucionária, atitude que lhe custou a liberdade.

Kohan (2007) apresenta-o como grande pensador e militante revolucionário, dedicado a completar muitos dos pensamentos marxistas, especialmente sobre temas políticos, já que Marx não teria elaborado teorias sobre política, poderes nem dominação. Desse modo, o pensador italiano teria dedicado sua atenção, no século XX, para questões pendentes em torno do revolucionário socialista.

Sendo Gramsci, um seguidor do pensamento marxista, é preciso levar em consideração as ponderações de Marx sobre ideologia. Isso pressupõe entender, mesmo que de forma sintética, a base do pensamento marxista.

Nascidas no século XIX, as teorias de Marx sobre a sociedade, a economia e a política sustentam que as sociedades humanas progridem através da luta de classes, que seria um conflito entre uma classe social que controla os meios de produção e a classe trabalhadora, que fornece a mão para o processo produtivo. Afirma que o Estado foi criado para proteger os interesses da classe dominante, embora seja apresentado como um instrumento que representa o interesse comum de todos. Além disso, ele previu que, assim como os sistemas socioeconômicos anteriores, o capitalismo produziria tensões internas que conduziriam à sua autodestruição e substituição por um novo sistema: o socialismo.

Asseverava que os antagonismos no sistema capitalista, entre a burguesia e o proletariado, seriam consequência de uma guerra perpétua entre a primeira e as demais classes ao longo da história. Isso, associado à sociedade industrial e ao acúmulo de capital, geraria a sua classe antagônica, que resultaria na conquista, por parte da classe operária, do poder político. Posteriormente, essas mudanças resultariam no estabelecimento de uma sociedade sem classes e apátrida (o comunismo), regida por uma livre associação de produtores. Marx ativamente argumentava que a classe trabalhadora deveria realizar uma ação revolucionária organizada para derrubar o capitalismo e provocar mudanças socioeconômicas.

A obra *Ideologia alemã*, de Marx e Engels (2001, p. 18), aborda um ponto interessante do pensamento marxista, que seria a vinculação da produção das ideias, das representações e da consciência com a atividade material e comercial dos homens, pois essa atividade seria a linguagem da vida humana real. Afirma, ainda, que o mesmo aconteceria com a produção

intelectual e que isso se apresentaria na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica, etc. de todos os povos. Dessa forma, seriam os homens reais e atuantes os produtores de suas representações e ideias. A atuação estaria condicionada por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e das relações que correspondem a elas.

Em outras palavras, Marx defende que a humanidade não parte do que os homens dizem, ou do que eles imaginam e apresentam, mas “[...] dos homens em sua atividade real que representam também o desenvolvimento dos reflexos e das repercussões ideológicas desse processo vital.” (MARX, 2001, p. 19). Nesse sentido, tanto a moral, quanto a religião, a metafísica e todo o restante da ideologia, assim como as formas de consciência correspondentes a ela, imediatamente perderiam toda a aparência de autonomia. O autor aprofunda ao teorizar que todas as ideologias sequer têm história e desenvolvimento, mas que, ao contrário, “são os homens que, desenvolvendo sua produção material e suas relações materiais, transformam, com a realidade que lhes é própria, seu pensamento e também os produtos de seu pensamento.” (MARX, 2001, p. 19-20). Nessa perspectiva, não seria a consciência que determinaria a vida, mas, sim, o contrário.

Esse ponto da teoria de Marx se entrelaça muito bem com a análise de algumas incoerências da própria ação jesuítica no período colonial brasileiro, pois alguns preceitos cristãos católicos, de conhecimento universal a todas as entidades que professam essa fé, defendem máximas morais que não se efetivam no contato entre jesuítas e nativos. Um exemplo disso é a pregação de um amor e mansuetude ao próximo que só se aplicam numa via de mão única, pois, ainda que os catequizadores defendessem esses códigos morais, o que punha em prática, de sua parte, era a escravização, a tirada do índio de sua rotina habitual para a imposição do trabalho em favor do explorador europeu.

É possível que um ferrenho defensor das ações europeias nas terras brasileiras defenda que tal ação tenha sido muito fortuita, no sentido de “civilizar” o gentio. Entretanto, não deixa de haver uma incoerência, ao se partir de valores cristãos católicos que sustentam não se fazer a outrem aquilo que não se deseja para si, ou ainda “amar ao próximo como a si mesmo”. O que se percebe, ao contrário, é justamente a perda de autonomia desses códigos morais para uma força maior que é a da vida prática e material. Esta, por sua vez, chega ao ponto de modificar esses códigos, de maneira que eles atendam a situações que fortemente convêm a essa forma de vida prática.

Para atribuir melhor clareza a essa questão, Marx (2001, p. 25) traz um conceito interessante sobre o que seja a consciência, tratando-a como um produto social que assim será enquanto existirem homens, pois ela é, antes de tudo, apenas a consciência do meio sensível

mais aproximado e de uma interdependência, que toma consciência, dentro dos limites das relações com outras pessoas, ou outras coisas que estão fora do indivíduo. Com as palavras de Marx:

É ao mesmo tempo a consciência da natureza que se ergue primeiro em face dos homens como uma força fundamentalmente estranha, onipotente e inatacável, em relação à qual os homens se comportam de um modo puramente animal e que se impõe a eles tanto quanto aos rebanhos; é, por conseguinte, uma consciência da natureza puramente animal (religião da natureza) (MARX, 2001, p. 25).

Esse pensamento marxista ganha bastante relevância se considerado pela ótica gramsciana, quando trata os conceitos de ideologia e hegemonia. Néstor Kohan (2007, p. 46) afirma que Antonio Gramsci dedica-se aos estudos de Marx porque o considera um mestre. Na concepção do filósofo italiano, Marx dedicava seu pensamento a captar os mistérios por trás da história, a fim de dissipá-los.

Na introdução da obra *O leitor de Gramsci: escritos escolhidos 1916-1935*, Carlos Nelson Coutinho, organizador da obra, escreve a respeito desse ativista político:

Gramsci, embora filiado ao PSI, opõe-se a essa falsa alternativa desde os seus primeiros artigos na imprensa operária da época. Neles, o jovem intelectual sardo já atribuía grande importância à batalha das idéias, à luta cultural, ou seja, ao empenho para criar as condições subjetivas da ação revolucionária, rompendo assim com a passividade dos que confiavam apenas no amadurecimento espontâneo das condições objetivas (COUTINHO, 2001, p. 15).

Embora o pensador esteja inserido no contexto da Itália do século XX, cujas estruturas políticas, sociais e econômicas sejam historicamente distintas das do contexto brasileiro, o que se pretende dialogar com o pensamento de Gramsci é o que têm em comum as superestruturas que dirigem uma nação, a fim de compreender a particularidade histórica brasileira. Coutinho exprime esses dados nas seguintes palavras:

Podemos supor que esta presença de Gramsci no Brasil, tem a ver, em grande parte, com a possibilidade, em muitos casos já concretizada, de que seus conceitos – como Estado ampliado, sociedade civil, hegemonia, guerra de posição, revolução passiva, nacional-popular etc. [sic] – nos ajudem a compreender importantes características da nossa particularidade histórica (COUTINHO, 2011, p. 13).

Para isso, é necessário perceber que toda superestrutura é construída sob bases ideológicas que mantêm a sua hegemonia. Entretanto, antes de aprofundar esses conceitos, é importante pontuar o que Gramsci tem a dizer sobre eles:

Sobre ideologia, o pensador pondera:

Ideologias. Um elemento de erro na consideração sobre o valor das ideologias, ao que me parece, deve-se ao fato (fato que, ademais, não é casual) de que se dê o nome de ideologia tanto à superestrutura necessária de uma determinada estrutura, como às elucubrações arbitrárias de determinados indivíduos. O sentido pejorativo da palavra tornou-se exclusivo, o que modificou e desnaturou a análise teórica do conceito de ideologia. O processo deste erro pode ser facilmente reconstruído: 1) identifica-se a ideologia como sendo distinta da estrutura e afirma-se que não são as ideologias que modificam a estrutura, mas sim vice-versa; 2) afirma-se que uma determinada solução política é “ideológica”, isto é, insuficiente para modificar a estrutura; enquanto crê poder modificá-la, afirma-se que é inútil, estúpida etc.; 3) passa-se a afirmar que toda ideologia é “pura” aparência, inútil; estúpida etc. (GRAMSCI, 2001, p. 147, grifos do original).

Alguns pontos da afirmação de Gramsci merecem destaque ao tema deste trabalho. O autor aponta erros facilmente construídos pela sociedade. Entre eles, está o fato de desconhecer que é a ideologia que modifica a estrutura e considerar a possibilidade inversa. Pensando de modo prático, ao seguir a convicção do autor, é pertinente considerar a ideologia católica como aquela que foi capaz de modificar a estrutura social do Brasil no século XVI e construir as bases para o poder que viria a se instalar paulatinamente.

Um outro ponto falho é subestimar o poder da ideologia, considerando-as inúteis ou estúpidas, talvez porque, desse modo, o não combate permita a sua expansão em favor daqueles que já conheçam a força que ela exerce e dela fazem uso, tornando o lado passivo mais frágil. No caso da colonização brasileira isso é fácil de ser percebido, já que o colono português fortaleceu-se enquanto força hegemônica justamente porque a catequização católica jesuítica se deu por trabalhos intensos, na ação educativa dos nativos.

E, por último, a afirmação de que “toda ideologia é pura aparência, inútil e estúpida”, pois esse tipo de consideração desconhece que as ideologias historicamente orgânicas, como a cultura do europeu em detrimento da cultura do gentio, têm “validade psicológica e, enquanto estão no comando, organizam-se e possuem maior contingência de angariar as mentes coletivas”. As arbitrárias a essas se enfraquecem e soam como uma mentira frente à verdade, sendo que esta nada mais é do que a força que mais aparece e se propaga. Ainda nessa passagem, o autor completa:

É necessário, por conseguinte, distinguir entre ideologias historicamente orgânicas, isto é, que são necessárias a uma determinada estrutura, e ideologias arbitrárias, racionalísticas, “voluntaristas”. Enquanto são historicamente necessárias, as ideologias têm uma validade que é validade “psicológica: elas “organizam” as massas humanas, formam o terreno no qual os homens se movimentam, adquirem consciência de sua posição, lutam, etc. Enquanto são “arbitrárias”, não criam mais do que “movimentos” individuais, polêmicos etc. [sic] (nem mesmo estas são completamente inúteis, já que funcionam como o erro que se contrapõe à verdade e a afirma) (GRAMSCI, 2001, p. 147-148).

Em outras palavras, o que Gramsci parece sugerir, com a citação anterior, é que para se contrapor a uma ideologia hegemônica é preciso, além de organização, uma tomada de consciência estruturada também por ideologias orgânicas, sob diligências intelectuais responsáveis pela tomada de consciência que será capaz de promover uma contra-hegemonia.

Em seus escritos *Cadernos do Cárcere*, publicados em português pela editora Civilização Brasileira em 2001, ao falar sobre a imprensa como parte mais dinâmica da ideologia, Gramsci refere-se a uma classe intelectual, capaz de contrapô-la:

O que se pode contrapor, por parte de uma classe inovadora, a este complexo formidável de trincheiras e fortificações da classe dominante? O espírito de cisão, isto é, a conquista progressiva da consciência da própria personalidade histórica, espírito de cisão que deve tender a se ampliar da classe protagonista às classes aliadas potenciais: tudo isto requer um complexo trabalho ideológico, cuja primeira condição é o exato conhecimento do campo a ser esvaziado de seu elemento de massa humana (GRAMSCI, 2001, p. 79).

Mais uma vez, o pensador italiano deixa evidente a importância de um grupo bem organizado, subsidiado pelas lideranças intelectuais, a fim de que, preparadas, essas lideranças não apenas protagonizem as ações, mas conquistem outras classes aliadas através de uma ideologia contra-hegemônica, capaz de pressionar a supremacia de tal forma que não haja outra saída, a não ser ceder às modificações pleiteadas. No contexto de exploração e colonização brasileira, esse processo aparece de forma nítida na ação educativa por parte dos jesuítas (ideologia contra-hegemônica) sobre a estrutura cultural encontrada (que durante algum tempo, a partir da interferência europeia, se manteve hegemônica).

Em *Os intelectuais e a organização da cultura*, há uma passagem que esclarece melhor sobre a sua preocupação ligada às classes intelectuais, onde também cita a hegemonia³, definindo-a de forma já contextualizada em sociedades capitalistas complexas:

A relação entre os intelectuais e o mundo da produção não é imediata, como é o caso nos grupos sociais fundamentais, mas é "mediatizada", em diversos graus, por todo o contexto social, pelo conjunto das superestruturas, do qual os intelectuais são precisamente os "funcionários". Poder-se-ia medir a "organicidade" dos diversos estratos intelectuais, sua mais ou menos estreita conexão com um grupo social fundamental, fixando uma gradação das funções e das superestruturas de baixo para cima (da base estrutural para cima). Por enquanto, pode-se fixar dois grandes "planos"

³ Néstor Kohan comenta a respeito em seu trabalho publicado pela revista *Tempos Históricos*: "Para Gramsci a teoria da hegemonia não é entendida unicamente como uma teoria do consenso, mas que, pelo contrário, ele a concebe como "um complemento da doutrina do Estado-força". Hegemonizar implica, dentro de seu laboratório mental, dirigir aos aliados (mediante o consenso e estabelecendo com eles todo tipo de alianças, compromissos, transações e acordos) e exercer a coerção sobre as classes inimigas. (KOHAN, 2007, p. 66-67).

superestruturais: o que pode ser chamado de "sociedade civil" (isto é; o conjunto de organismos chamados comumente de "privados") e o da "sociedade política ou Estado", que correspondem à função de "hegemonia" que o grupo dominante exerce em toda a sociedade e àquela de domínio direto" ou de comando, que se expressa no Estado e no governo "jurídico" (GRAMSCI, 1982, p. 10-11, grifos do original).

Na citação, é possível perceber que sua preocupação está exatamente no fato dessas classes intelectuais estarem a serviço das superestruturas, fortalecendo-as, atribuindo-lhes prestígio ou confiança em relação às massas. Estas, possivelmente induzidas pelo discurso intelectual de seus supostos representantes, dão consenso “espontâneo” para que o grupo dominante permaneça na direção do poder. Mas esses intelectuais também servem de “aparato de coerção estatal”, pois são os que garantem que a punição aos grupos contestadores seja uma tarefa legal, impedindo, assim, que qualquer movimento contra-hegemônico tenha sucesso na iniciativa. Pensando a ação jesuítica no Brasil, sendo a classe intelectual que formava a força coercitiva, é simples mensurar que tais ações se deram pela ameaça do inferno e do sofrimento eterno, haja vista a versão mística tivesse bastante influência nas mentes dos colonizados. Veja-se:

Estas funções [da hegemonia] são precisamente organizativas e conectivas. Os intelectuais são os "comissários" do grupo dominante para o exercício das funções subalternas da hegemonia social e do governo político, isto é: 1) do consenso "espontâneo" dado pelas grandes massas da população à orientação impressa pelo grupo fundamental dominante à vida social, consenso que nasce "historicamente" do prestígio (e, portanto, da confiança) que o grupo dominante obtém, por causa de sua posição e de sua função no mundo da produção; 2) do aparato de coerção estatal que assegura "legalmente" a disciplina dos grupos que não "consentem", nem ativa nem passivamente, mas que é constituído para toda a sociedade, na previsão dos momentos de crise no comando e na direção, nos quais fracassa o consenso espontâneo (GRAMSCI, 1982, p. 11, grifos do original).

De acordo com Gramsci, para manter as superestruturas, é preciso cercar as massas de suas ideologias, mantê-las distraídas ou informadas somente do que é propício às classes dominantes. Para isso, é preciso investir no “material ideológico” da hegemonia, que no caso da colonização brasileira, nada mais seria do que a Bíblia, organização material na qual estava inserida a ideologia do europeu que, veiculada pelas falas expressivas e impregnadas das crenças cristãs católicas, ocupavam as massas de forma intensa e maciça. A respeito do material ideológico, seguem os escritos do autor:

Temas de cultura. Material ideológico. Um estudo de como se organiza de fato a estrutura ideológica de uma classe dominante: isto é, a organização material voltada para manter, defender e desenvolver a “frente” teórica ou ideológica. A parte mais considerável e mais dinâmica dessa frente é o setor editorial em geral: editoras (que

têm um programa implícito e explícito e se apoiam [sic] numa determinada corrente), jornais políticos, revistas de todo tipo, científicas, literárias, filológicas, de divulgação, etc., periódicos diversos até os boletins paroquiais. Seria mastodôntico um tal estudo, se feito em escala nacional: por isto, poderia ser feita, para uma cidade ou série de cidades, uma série de estudos. Um editor-chefe de um cotidiano deveria ter este estudo como índice geral para seu trabalho; ou, melhor, deveria refazê-lo por conta própria: quantos belíssimos artigos se poderiam escrever sobre a questão! (GRAMSCI, 2001, p. 78, grifo do original).

Assim, é possível pensar a religião católica como um importante recurso de manutenção da hegemonia, por meio do processo de “educação” das mentes nativas, pois os valores ético-morais cristãos possuem uma ideologia de mansuetude, passividade, perdão, resignação e todas as “virtudes” mais que favoreciam o explorador e a perpetuação da condição de explorado.

Não seria absurdo pensar que é possivelmente dessas ideologias que nascem e se mantêm os fracassados sociais de todos os tempos, inclusive o fracassado do Romance de 30, o qual Dalcídio Jurandir representa nas pessoas de suas personagens.

4. A FIGURA DO FRACASSADO COMO PRODUTO DA IDEOLOGIA HEGEMÔNICA CATÓLICA

Esta seção do trabalho discute pontualmente a análise da obra *Chove nos campos de Cachoeira*, a fim de alinhar as evidências narrativas e descritivas dessa ficção com as proposições sobre a constituição do sujeito fracassado, motivada pela disseminação ideológica da religião católica. Além disso, tece as relações necessárias para que se compreenda de que forma essa ação ideológica pode ter contribuído com a manutenção dos poderes políticos estabelecidos. Nesse sentido, percorre diversificadas pistas dos comportamentos, tanto das personagens subalternas quando daquelas que representam a aristocracia na narrativa.

A obra *Chove nos campos de Cachoeira* inicia um conjunto de obras dalcidianas, cujo enfoque prioriza a análise crítica das relações sociais da Região Norte do Brasil nas décadas de 30 e 40. Essas relações são marcadas por heróis agônicos, que vivem em contínua tensão tanto com o universo em ruína, no qual habitam, quanto com seu próprio eu, em decorrência dos conflitos humanos que enfrentam. Marlí Tereza Furtado (2002, p. 7) caracteriza esses heróis como “pobres e decaídos, produzidos e cerceados pela própria sociedade burguesa em que se inserem”.

Se, tal como afirma Furtado, a sociedade produz e cerceia seres humanos ao fracasso social, não é absurdo pensar que esse fenômeno seja fomentado por estratégias de tal modo eficazes que sequer são perceptíveis pelas consciências incautas, o que garante sobremaneira o seu sucesso.

O fato é que, no jogo dos poderes, a ideologia sempre foi um instrumento de dominação, especialmente porque seu discurso, se bem conduzido e disseminado, causa a sensação de benefício às maiorias, e isso acontece de tal forma eficaz que essas mesmas maiorias podem ser capazes de defender os interesses da hegemonia em detrimento dos seus próprios.

Entretanto, isso só foi possível porque existia uma intensiva ação de um grupo de intelectuais que, ao repetirem os ideais da hegemonia durante tantos anos, cristalizaram essas ideias no discurso do senso comum, pois no imaginário popular se criou o hábito de pensá-lo como uma imagem real.

A ação do grupo intelectual da Igreja Católica é o exemplo do qual este trabalho se utiliza para explicar os recursos e efeitos criados pelo discurso cristão católico na constituição de um sujeito fadado ao fracasso, na narrativa de *Chove nos campos de Cachoeira*, em consequência da submissão a que se submete perante os códigos moralizadores religiosos que

são ditados. A submissão a esses códigos morais acaba favorecendo sobremaneira o poder político instituído, uma vez que a aliança de poderes entre Igreja Católica e Estado são uma constante na história do Brasil.

A história parece estar fortemente inserida na primeira obra do Ciclo do Extremo Norte, do autor Dalcídio Jurandir, pois o contexto da década de 30, já mencionado em capítulo anterior, se alinha ao mesmo contexto dalcidiano, inclusive estabelecendo afinança coesa com os comportamentos de formação religiosa. Isso apenas fortalece as afirmações a respeito da contribuição do catolicismo na constituição dos sujeitos fracassados que fazem parte da trama narrativa.

Importante observar que o fracassado em Dalcídio não é o mesmo representado por Guimarães Rosa, por exemplo, cujas complexidades socioeconômicas e políticas são outras. Norte e Nordeste dialogam na miséria, mas não comungam os mesmos fatos, a mesma cultura⁴.

Em Dalcídio, observar-se-á um fracassado social abundante de complexidades rurais amazônicas, em suas dualidades na comparação com o ambiente urbano de Belém, o cenário da fome, os dramas da mestiçagem em meio às discriminações, a escassez de trabalho e o desejo de ser um assalariado nas fábricas urbanas, a hipocrisia das relações de prestígio e, dentre outros, a exploração sexual.

Os comportamentos falam por esses sujeitos, bem como os próprios espaços nos quais habitam. Há uma série de metáforas atitudinais e imagéticas que acusam uma essência constituída por moralidades seculares, que remetem diretamente ao catolicismo. O espaço parece complementar ou mesmo corroborar o que a atitude revela, numa sintonia em perfeita coerência com a miséria representada por Dalcídio Jurandir, acompanhada por uma série de crenças católicas.

4.1 Os espaços de simbologias cristãs: uma relação histórica e psicológica com as personagens

O espaço está conceituado, nesta pesquisa, num âmbito mais amplo em relação ao seu conceito geográfico, pois ele está apresentado não somente como pano de fundo da narrativa dalcidiana, mas como elemento dela, figurando comportamentos sociais e psicológicos das personagens, uma característica comum das ficções de Dalcídio.

⁴ A significação do termo deve ser entendida como um conjunto de ideias que estruturam a vida dos seres sociais em suas relações de reciprocidade, dentro dos sistemas sociais dos quais participam. (JOHNSON, 1997, p. 59)

Essa conceitualização do espaço dalcidiano seria aquele de Otto Friedrich Bollnow, citado por Souza (2016, p. 14), como “espaço vivencial”, cujo conceito mais amplo é de um espaço em que as vivências humanas concretizam-se e constroem-se à proporção em que o sujeito o habita, ou seja, algo muito além de delimitações matemáticas em relação a medidas e direções, um espaço marcado por ações e vinculações afetivas e psicológicas. Espaço vivencial, em outras palavras, seria aquele que apenas existe a partir do momento em que nele alguém habita, numa estreita relação entre o homem e a terra e onde se constitui tanto a vida pessoal quanto a coletiva, pois nem o ser que habita, nem o espaço habitado são indiferentes um ao outro.

Oziris Borges Filho (2007), em sua obra *Introdução à topoanálise*, aponta, dentro das sete funções que atribui ao espaço, a de caracterizar e influenciar as personagens, representar os seus sentimentos, além de sofrer suas ações. Seguindo essa lógica, em vários momentos analíticos da obra *Chove nos campos de Cachoeira* será possível perceber que o espaço tem, como um dos seus papéis fundamentais, a incumbência de ser parte integrante do comportamento e da psicologia das personagens.

Bachelard (1978, p. 183), em *A poética do espaço*, sugere que todo filósofo deve tentar se desprender das amarras científicas, a linha do racionalismo ativo, se quiser se aprofundar nos problemas estudados pela imaginação poética, dentro da qual está o “êxtase da novidade da imagem”, até porque a “imagem poética é um súbito relevo do psiquismo, relevo mal estudado nas causalidades psicológicas secundárias.” (BACHELARD, 1978, p. 183).

Desse modo, percebe-se que analisar um espaço, para assim perceber, até mesmo, suas minúcias históricas, requer sensibilidade poética. Inclusive, Bachelard ressalta essa capacidade privilegiada que o poeta tem de abstrair significados das imagens que vê. É um trabalho de proporções ontológicas, que exige captar as sutilezas humanas, segundo as próprias palavras de Bachelard.

Para esclarecer filosoficamente o problema da imagem poética é preciso voltar a uma fenomenologia da imaginação. Esta seria um estudo do fenômeno da imagem poética no momento em que ela emerge na consciência como um produto direto do coração, da alma, do ser do homem tomado na sua atualidade (BACHELARD, 1978, p. 184).

A importância de trazer conceitos sobre a importância da análise do espaço é que, por estabelecer relação direta com aqueles que o ocupam, ele é capaz de fornecer interpretações importantes para a leitura de uma época e é nesse sentido que a narrativa dalcidiana também se relaciona com essa reflexão. Ao situar sua ficção em um determinado espaço, Dalcídio delinea

um percurso de coerência entre a descrição do “universo amazônico derruído” (FURTADO, 2002 p. 8), as personagens de suas narrativas e seus respectivos espaços.

Então, voltando à questão do espaço como registros de memórias e, a partir dessas memórias, mensurar o sistema de valores que as constituem, é possível também ressignificá-lo como evidência da herança católica nas relações humanas. Isso porque Dalcídio incorpora a História às sutilezas da descrição desse espaço e, assim, exemplifica alguns tipos sociais que estão presentes em *Chove nos campos de Cachoeira*, como parte simbólica de algo cotidiano dessa Amazônia em decadência, no pós-ciclo da borracha.

Um espaço específico, em *Chove nos campos de Cachoeira*, apresenta-se como reservatório de memórias que, na descrição do horizonte onírico de uma personagem, torna-se uma ponte que liga o presente ao passado e, ao ser rememorado, traz considerações possíveis de relacionar à História.

Em *Chove...*, há referência a uma pequena cidade, Muaná, um município brasileiro do estado do Pará, localizado na Ilha de Marajó, pertencente à Microrregião do Arari. Essa cidadezinha desperta no personagem Major Alberto imagens de um passado repleto de entusiasmo e, ao mesmo tempo, descrito de forma a se perceber as relações com o contexto histórico do norte brasileiro, na década de 30, como mostra a passagem:

Major da Guarda Nacional, Alberto Coimbra veio para Cachoeira depois de muito pedido do Coronel Bernardo. Sua mulher tinha morrido. Deixara em Muaná uma tradição de bondade e de inteligência. **Era festeiro de santo, de S. Sebastião** no tempo em que começam as chuvas e as bacabeiras já estão com os cachos maduros. Escrevia os programas das festas, e **recebia o padre** e orientava os mordomos. Muaná nesse tempo era uma cidade (JURANDIR, 1998, p. 167-168, grifos nossos).

A passagem deixa evidente a importância do espaço (Muaná) como o elo que estabelece a ligação entre o ser que rememora e os locais onde habitou, pois o simples fato de mergulhar no passado implica em ativar, pelo devaneio, o resgate desse espaço pela imaginação. E, de acordo com Bachelard, ingressando no espaço, permite-se reviver, ainda de forma intensa, essa memória viva.

Observe-se, também, que o espaço, junto às suas memórias, guarda caracteres de sua cultura e história, observados na sequência de ações mencionadas e que são relativas a ele. As festividades católicas, confirmadas pela referência ao padre, costumavam ser um evento valorizado pela cultura, assim como existe a indicação de que a religião professada pela cidade, ou pelo menos uma delas, é a religião católica.

Algumas descrições de Dalcídio sobre essa cidadezinha mostram evidências de como ainda eram fortes as festividades e rituais católicos. A passagem que menciona a tia de Eutanázio, Eponina, apresenta-a como “a organizadora dos únicos bailes da vila e zeladora da igreja”, além de promover “o Carnaval e as cerimônias da Semana Santa” (JURANDIR, 1998, p. 17).

O catolicismo está na rotina dessa pequena cidade, pois ao rememorar-la, Eutanázio, um dos personagens principais da narrativa, faz menção à leitura da Bíblia por seu tio, residente dessa cidadezinha, e por ele mesmo, na infância. Veja-se:

Podia ir para Muaná. Agora se lembra do sítio de seu tio. O tio cachimbando, mole, na rede, imaginando os mandiocais brotando da terra, os canaviais, canoas cheias de cana para as garapeiras de Belém e cheia de farinha para o Arari. Depois abria a Bíblia e lia o episódio de Rute e Booz. Dentro do oratório uma tradução de *Paulo e Virgínia* que Eutanázio leu debaixo do cupuaçuzeiro (JURANDIR, 1998, p.143-144).

Muaná é um dos lugares, na obra, que aparece como lugar de referência para alguns personagens de *Chove nos campos de Cachoeira*, pois esse espaço está ligado a muitos episódios que constituíram a sua infância, a organização social, comportamentos e cultura, em geral. Exemplificá-la como um lugar onde predomina uma cultura religiosa católica, oriunda de um processo histórico, é interessante para se entender também a análise das personagens neste trabalho, já que o lugar de nascimento e moradia, independentemente do tempo em que se habite nele, também influencia a forma de pensar dos que o habitaram, especialmente na infância, fase tão fundamental para a formação do indivíduo.

Há outro espaço na obra que evidencia a presença marcante da crença religiosa católica, deixando claro que não era só na cidade de Muaná que se cultuava essa religião, mas ao longo do vasto território da Região Norte. Em conversa entre Eutanázio e o juiz substituto de Cachoeira, Doutor Campos, o juiz declara:

Na verdade, Eutanázio, que eu sou muito impuro. Mas há santos da Igreja que foram também muitos impuros e estão nos altares. Eu, cumprindo com as minhas obrigações intelectuais de escrever para *A Verdade*, estou bem com a minha consciência católica. Quando vou a **Belém**, vou comungar e saio na procissão com o meu hábito de irmão de S. Vicente de Paula. Dou dinheiro. Enfim, aqui em Cachoeira não se tem o que fazer! Em Cachoeira morre-se de tédio! Você não acha? Você pelo menos tem um interesse, o de virar santo naquele pandemônio. E eu? Eu só posso andar fazendo das minhas. Senso acabava morrendo de melancolia! (JURANDIR, 1998, p. 224, grifo nosso).

Fica evidente que Belém, a capital da Região Norte, possuía seus ritos e costumes voltados ao cultivo da religião católica. Tais rituais eram, inclusive, mais frequentes na capital,

já que na fala do juiz há uma reclamação de que não há muito do que se ocupar nesse sentido. Afirma, inclusive, que sua consciência religiosa mantém a paz com a realização de seus escritos católicos para o periódico *A verdade*, que, para ele, possivelmente a ação lhe angaria créditos com Deus, mediante as ações “impuras” das quais se ocupa, por falta do que fazer em Cachoeira.

Entretanto, Cachoeira do Arari também é espaço de circulação ideológica dessa religião. O próprio periódico católico *A verdade*, o qual o juiz define como um “órgão dos interesses da sociedade e da família em Belém” (JURANDIR, 1998, p. 175), é um jornal de circulação em Cachoeira. Em diálogo com Eutanázio, o juiz deixa escapar essa evidência:

— Mas a coisa foi grossa mesma, não, Eutanázio? Bitá, você sabe, uma noite apareceu em casa procurando os jornais católicos que eu lhe tinha prometido. Ela se diz muito católica. Lê com atenção os meus artigos. Você sabe, isto agrada. Chamei ela para a sala. Passei a mão pela cabeça. Dei-lhe um beijo e ela lendo os jornais católicos, lendo o meu artigo sobre os fins da Eucaristia. Depois, como eu me adiantasse, ela voltou-se:

— Doutor, nem parece que escreve na *A Verdade!* Nem parece que escreve estas coisas de religião!

— Mas eu na bucha respondi-lhe: Mas nos meus artigos ponho a minha alma, que é casta, e aqui tenho o meu corpo que é humano! Ela riu-se, escorregou e eu amparei-a nos meus braços. E eu dizendo: como eu gosto da tuas pestanas viradas, Bitinha! Fica comigo, hoje, Bitá. Leremos os jornais católicos juntos. Mas Bitá teve medo de mim. Eu estava com a minha barriga à mostra e meu bafo de cerveja soprava nela. Ela fugiu com os jornais católicos na mão. Coitada da Bitá (JURANDIR, 1998, p. 223).

A crença religiosa da população de Cachoeira também pode ser confirmada na fala do comerciante Araguaia, ao mencionar o sumiço de um cabresto do personagem Antônio, cujo apelido era Velho Guaribão, um antigo vaqueiro da cidade, que faz algumas afirmações interessantes a respeito de fatos religiosos do lugarejo:

— Por isso que Nossa Senhora chorou o ano passado no seu altar. Cachoeira está uma lástima de falta de moralidade. Chorou de ver que não se respeita mais uma ladainha. Uma reza. Na ladainha do Maguá botaram pimenta-do-reino. Na capela do seu Francelino espocam na risada, imitam o Maxico quando reza. Uma indecência (JURANDIR, 1998, p. 220).

Assim, torna-se evidente que os espaços da obra Dalcídio estão repletos de simbologias da religião católica, e que essa crença sempre teve grande influência ideológica sobre os sujeitos. Essa informação inicial é importante no sentido de verificar, de maneira mais aprofundada, de que maneira essa ideologia se manifesta como comportamento submisso dos personagens da ficção, tornando-os predominantemente passivos diante de suas condições econômicas e sociais de fracasso.

4.2 Eutanázio e a consciência estigmatizada pelos preceitos religiosos

Algumas minúcias que envolvem os personagens de Dalcídio contribuem para os contextos históricos representados pelo Romance de 30. Se o grande interesse dessa literatura era assumir um caráter de denúncia, é preciso considerar que as obras dalcidianas precisam estar dentro dessa perspectiva, dando as suas contribuições ao representar a forma como as suas personagens simbolizam as situações dos fracassados da época.

Eutanázio é o irmão mais velho de Alfredo, um dos protagonistas da narrativa, filho do primeiro casamento de Major Alberto, possuidor do título de Major da Guarda Nacional. Tem quase quarenta anos, é solteiro, rejeitado pelo amor de Irene, a quem dedica a maior parte de seus pensamentos e boas ações, que são raras para os outros. O personagem é um dos meios pelo qual Dalcídio Jurandir mergulha em reflexões psicológicas profundas. Extremamente atormentado por seus conflitos, o irmão de Alfredo tem um comportamento agressivo, contraditório e destrutivo. Despertava medo nas pessoas, era retraído, de poucas palavras e olhar fulminante, quando com raiva. Seu temperamento difícil se verifica em situações como esta:

Dona Gemi sentiu até um peso na cabeça. Para se aproximar dele fora um custo. Dona Amélia avisara do gênio de Eutanázio. Que falasse com muito jeito. Eutanázio tinha um gênio complicado. E houve uma luta dentro de D. Gemi, se falava ou não falava. Afinal era um homem apodrecendo por falta dum cuidado, duma criatura mais corajosa que não tivesse medo dele (JURANDIR, 1991, p. 5).

O personagem frequenta com muita regularidade a casa de Irene, mesmo sendo alvo de escárnio e repulsa por parte dela. Tinha o apoio da família por dar dinheiro para que matassem a fome, já que se tratava de uma família grande em meio à miséria. Ligado à ajuda monetária, existe outro indicativo desse apoio por parte da família de Irene, que é o fato de Eutanázio ser filho de Major Alberto, o que lhe garante o *status* de nobreza, característica de muito prestígio em uma sociedade.

Do ponto de vista psicológico, característica peculiar da obra dalcidiana, Eutanázio é um personagem muito rico em simbologias diretamente ligadas ao cristianismo católico, o que contribui fortemente para que ele mesmo se considere um fracassado social.

É importante analisar sua condição econômica num primeiro momento, antes do aprofundamento às questões religiosas: a classe social desse personagem lhe colocaria, via de regra, em condições de privilégios. Isso porque era o filho mais velho de um dos personagens mais bem-sucedidos em Cachoeira do Arari, o qual possuía *status* político e propriedades de terras, o que, na década de 30, na Amazônia, era considerado uma condição de alta classe. Desse

modo, seria viável considerar que esse personagem teria grandes oportunidades de ser uma pessoa realizada no universo social, sendo um dos melhores pretendentes de uma moça para casamento, inclusive.

Entretanto, diversos conflitos de ordem psicológica o afligiam. O sofrimento tinha origem na infância, segundo pistas da própria narrativa. Essa evidência dá vazão a um interessante pressuposto: o de que o fracasso social não é exclusivo das classes pobres. Ele pode atingir outras, entretanto não passível de se justificar pelas vias econômicas, mas pelas relações sociais, mais especificamente na forma de conduzir os pensamentos e comportamentos.

Em Eutanázio é possível perceber que a ideologia hegemônica católica também deixou suas marcas. É bem provável que ela tenha sido responsável pelo seu fracasso na relação com essa sociedade na qual está inserido. Isso porque é possível perceber o quão forte há o impositivo da religião nessa consciência perturbada, o quão evidente é a sua interferência no modo de pensar e agir do personagem:

E Eutanázio pensava que 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 sobre sua mãe.** Não tinha grandes amores pela mãe. Morrerá, 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 (JURANDIR, 1998, p. 124, grifo nosso).

Essa passagem na obra deixa transparecer um dos motivos que alimentam a revolta íntima de Eutanázio: a possível rejeição da mãe. Não está claro que a progenitora tenha se comportado com desprezo em relação a Eutanázio, ao longo de todo o tempo em que conviveu com ele, mas está claro que é assim que interpreta o resultado dessa relação com a mãe. Isso está revelado na ausência de lágrimas e tristeza por sua morte, na afirmação de que não “tinha grandes amores pela mãe”, na leitura ridícula que fez do choro dos demais familiares, na ação significativamente cotidiana, como representação da indiferença, que é o ato de fazer uma limonada, justamente num dos momentos mais críticos de um luto, que é o momento que antecede o sepultamento.

O ressentimento de Eutanázio mostra-se na interpretação pejorativa de seu nascimento, no fato de se considerar para a mãe um excremento, conclusão dele tirada das narrativas maternas sobre uma gravidez sofrida e do parto horrível. Considera-se de tal forma insignificante e repulsivo para a mãe que classifica essa gravidez como uma prisão de ventre.

Nesse caso, o narrador parece sugerir que a indiferença de Eutanázio seria apenas o resultado de uma relação da qual ele acredita ter sido vítima.

Em outra passagem, existe mais uma evidência do porquê Eutanázio interpreta ser insignificante para a mãe:

Como estudante, sempre descuidado dos sapatos e da roupa. Aprendia com aborrecimento ou com indiferença, frieza ou desapontamento. Ninguém se interessava por ele. O pai era indiferente. A mãe só dava pela existência da escola quando sentia a falta de Eutanázio em casa. Eutanázio acabou não adivinhando a utilidade (JURANDIR, 1998, p. 138).

Mas o que chama a atenção é que, ao dar vazão a esse ressentimento, em um determinado momento o personagem sente uma certa pena. Pensando a origem desse sentimento, já que ele não se justifica em nenhuma passagem da obra, é possível pensar na possibilidade de ter partido de uma certa culpa, de origem religiosa, já que um dos grandes mandamentos da Igreja Católica Apostólica Romana ordena que se deve honrar pai e mãe. Esse preceito religioso certamente obriga, psicologicamente, o personagem a ter uma dívida de gratidão por ter sido gerado e, em nome dessa dívida, cumprir com toda uma regra de conduta religiosa que dita ser sagrado o respeito de filhos para com os progenitores. Mas todo esse sentimento de gratidão vai contra os reais sentimentos de Eutanázio, que no velório de sua mãe só consegue lembrar do que julga nunca ter tido no convívio com ela.

Além da frustração com o elo maternal, Eutanázio revela outra questão que parece incomodá-lo de forma acentuada: o fato de ter perdido a mocidade. A pergunta que se deve fazer, a partir dessa constatação é: para o que o personagem estaria velho? Qual seria o problema do envelhecimento, sendo ele um processo natural da vida? Por que Major Alberto, por exemplo, sendo mais velho, não era perturbado por essa questão?

É bem possível que essa frustração tenha origem numa expectativa social, que dita regras a serem cumpridas. É provável que o fato de Eutanázio ter quarenta anos o torne tardio para a constituição de uma família, isso para a perspectiva da época, e que isso signifique um grande insucesso. Até porque, o casamento, especialmente o religioso, tinha um peso social muito grande, o que conferia um *status* respeitável dentro de uma sociedade predominantemente cristã. Observe-se o personagem Eutanázio em sua lamentação sobre a questão da idade:

Como Eutanázio não respondesse, dona Gemi não continuou. Se tocara no caso com constrangimento, agora, com a resposta daquele silêncio, ficou sem jeito. Ele ouvia com uma irritação crescente. Mocidade é isso mesmo! Mocidade é isso mesmo, uma

ova! Um palavrão chocou na boca, como que rolou pelo estômago. Sentiu náuseas de tudo. Uma vontade de esbofetear a velha, enxotá-la com aquela vassoura que Maninha nas suas brincadeiras deixara embaixo da estante. Mocidade e ele com quase quarenta anos! Sim, estava próximo dos quarenta. Como foi que o tempo passou? Como chegou a ter vinte anos sem ter percebido? (JURANDIR, 1998, p. 123).

Campos (2010, p. 180), ao fazer uma avaliação da década de 30 na Região Norte, faz uma consideração importante sobre a representação do casamento: por um lado, o Estado reforçava a sua importância através do discurso da criação de um modelo formador de família legal; por outro, o clero declarava publicamente a importância desse rito nos moldes religiosos por afirmar que Deus dedicava a sua concentração, ou proteção, nesse tipo de casamento. O fato é que as duas instâncias eram demasiadamente valorosas numa representação social.

O autor pondera que tamanha era a importância do casamento nessa década que, mesmo ao se diminuírem os preços e as burocracias para a realização dos núpcios, muitos casais preferiram o amasiamento, e só nesse momento a Igreja e o Estado levantaram a possibilidade interpretativa de que alguns sujeitos sociais poderiam ter uma vida honrada e moralizada, morando sob o mesmo teto, sem a união pela celebração do casamento.

Nesse sentido, é possível pensar que Eutanázio, como sujeito inserido nesse contexto e em idade avançada, concepção claramente atribuída por ele mesmo, sinta uma imensa frustração por não ter correspondido a essa convenção. Seu fracasso era óbvio, uma vez que, sendo cristão, impregnado de uma consciência fortemente religiosa, não conseguia seguir os preceitos da própria crença.

O nome do personagem também parece ter um propósito ligado e esse fracasso, pois, ao se reportar ao estudo onomástico e, apropriando-se do contexto da obra, é possível perceber que as personagens recebem nomes de tal forma interessantes que se pode pensar numa intenção na escolha do léxico por parte de Dalcídio. Como se pretende demonstrar, personagens, dramas e respectivos nomes estabelecem uma relação de coerência simultânea muito bem delineada.

Em relação ao significado do nome, Eutanázio é quase a perfeita formulação da variável masculina da palavra “eutanasia”, cuja definição do Novo Dicionário da Língua Portuguesa Silveira Bueno é “ato, sem amparo legal, de abreviar a vida e os sofrimentos de um enfermo com doença incurável.” (BUENO, 1989, p. 255). A definição dessa palavra é oportunamente coerente com a vida desse homem, que, em meio a tanta incompreensão, rejeição e revolta, surge na narrativa em vários episódios em que vai ao encontro de seu aniquilamento. Isso ocorre, por exemplo, quando procura Felícia, uma prostituta que vive na miséria e mata sua fome por meio das migalhas que ganha com a prostituição.

Mesmo sabendo que a mulher poderia estar infectada por uma doença venérea, Eutanázio a procura para uma relação sexual, na qual contrai uma enfermidade. Sua negligência diante da suspeita de que poderia ser contaminado é um indício de que fizera de propósito, talvez considerando que melhor seria morrer do que estar sujeito a tamanha desgraça humana. Seu desejo de auto aniquilamento pode ser conferido no trecho da narrativa que revela Felícia à espera de um homem suspeito, à véspera do encontro com Eutanázio. Apesar de não saber, ao certo, se a jovem estava contaminada, a suspeita era grande em decorrência desse cliente anterior. Porém, ao que parece, foi exatamente a possibilidade de infectar-se que o aproximou mais dessa relação carnal, pois o personagem saiu da casa de Irene como um homem perdido, desiludido, e muito provavelmente sem vontade de viver. Em trechos como “Dona Gemi ficou olhando o silêncio de Eutanázio que engolia palavrões, raivas, nojos, as grandes náuseas de si mesmo.” (JURANDIR, 1998, p. 124) essa repulsa pela vida e por si mesmo fica evidente.

D. Gemi, uma espécie de sábia curandeira, ao procurar Eutanázio a fim de sugerir tratamento para a sífilis que havia contraído com Felícia, tem um pensamento interessante sobre esse personagem:

Começou a refletir que aquele homem só podia ter um crime nas costas, andava com um remorso lhe perseguindo. Só podia ser. Não era possível acreditar num homem daquele, parecendo até variado da cabeça. Não podia compreender. Um homem emburrado sempre, insensível à bondade dos outros (JURANDIR, 1998, p. 126).

O primeiro ponto de análise é sobre um indício de remorso ou culpa, sentimento cultivado pela impressão constante de um estado de dívida. A vida de Eutanázio envolve uma série de insucessos que lhe colocam nessa condição de devedor: um endividado que não atendeu às expectativas sociais de seu meio.

Uma das frustrações a essas expectativas, além da questão da solteirice aos 40 anos, poderia ser o seu envolvimento sexual com uma meretriz, o que, em termos religiosos, seria um legítimo ato de impureza, de indignidade, pois, por muito tempo, a Igreja sacramentou que somente pela união formalizada do casamento o ato sexual seria digno.

Outra possibilidade seria o fato de se considerar um derrotado por ser sempre alvo do escárnio de Irene, incapaz de conquistá-la, apesar de sua insistente visita infrutífera à casa dos pais da moça, que mostravam muito interesse nessa união. Fracassado porque somente a essa mulher, a quem amava, dedicava os melhores gestos de bondade, o que para outras pessoas acontecia de forma bem diversa. Veja-se:

Mas voltou-se novamente para D. Gemi com uns olhos maus, os seus olhos miúdos fixavam-se na velha com uma perversidade e um escárnio inesperados. D. Gemi ergueu-se rapidamente, um chinelo custou a entrar no pé. Um minuto depois Eutanázio estava só na saleta. Riu-se. Não fez por mal, ou fez? Tinha gostado de experimentar a paciência da velha. De maltratá-la um pouco (JURANDIR, 1998, p. 126).

Talvez haja aqui um homem episodicamente "mau" por seu sentimento de revolta contra a exclusão implícita que vive: uma senhora supostamente "bondosa" e seguidora das convenções sociais, a rigor exigidos, só poderá gerar mal-estar ao olhar para a figura do fracassado que, incapaz de atender a essas expectativas, deprecia-se em relação a ela e vive um constante quadro de hostilidade. Ao prestar ajuda a Eutanázio e se ver alvo de hostilidade, D. Gemi pondera que “ela não fazia aquilo por dinheiro, nem mesmo parente era. Sim, fazia por amizade a Major Alberto e D. Amélia. E ele mesmo necessitava de socorro, senão se acabava com aquela doença.” (JURANDIR, 1998, p. 126).

Geralmente essas relações de "amizade" entre as classes menos favorecidas com a classe dominante se configurava no seguinte aspecto: os pobres prestavam todos os tipos de cortesias e favores com grande subserviência e a elite pagava isso com sobras materiais de que dispunha. A religião contribui com essa configuração no momento em que alimenta a teoria de que existem "salvadores" para os desfavorecidos, que muitas vezes pagam as honras como subalternos em troca de suprir necessidades emergentes. Esses "salvadores", em geral, podem ser representados pela elite nesse sistema econômico. O mesmo tipo de relação existe entre os fiéis mais necessitados e o deus e santos cristãos, a quem prestam as mais inusitadas honrarias com esperança de obterem favores pessoais.

Essa relação seria, lembrando as considerações de Marilena Chauí, o resultado do discurso de autoridade, produzido pela ação católica, que através das divulgações ideológicas tomou um aspecto da realidade humana e a converteu numa ideia universal. As forças hegemônicas passaram a ser vistas de forma idealizada, ou seja, ao invés de opressoras, salvadoras dos oprimidos.

Retomando a questão de bondade de D. Gemi, é possível mensurar que essa postura se revela na narrativa como um termo perturbador da consciência já tão conturbada de Eutanázio. É nítida a sua recusa por ajuda, a sua pretensão por se autoaniquilar, e aquela demonstração de bondade da velha senhora certamente só lhe impelia mais culpa, por não se sentir à altura e ser exposto a uma humilhação de sua dignidade ainda maior, haja vista que os valores católicos silenciam nas consciências daquela sociedade, inclusive na de Eutanázio.

Outra questão agrava a crise existencial de Eutanázio: sua péssima relação com o pai, que não perdia a oportunidade de lhe escancarar a sua inutilidade. Veja-se:

— Como diabo você anda por aqui com essa imundície? Ficas podre em vida. Quem depois agüenta com as despesas sou eu, o besta. Por que não ficou se tratando em Belém? Foi a bem dizer morto e volta com essa... Por que não se tratou lá? Só um insensato. Você não se emenda. O besta que pague. O pai da tropa. O besta que esprema o bolso. Ele engoliu tudo sem responder. Tinha em certos momentos até vontade de receber mil insultos que o magoassem muito, humilhassem-no, sentia delícia na tortura. Mas em outros ficava sensível a qualquer brincadeira com ele. Não queria graça com ninguém. Podia mesmo esbofetear o pai naquela noite (JURANDIR, 1998, p. 126).

A humilhação moral de Eutanázio nessa passagem pode ser vista em dois aspectos: primeiro, o da afronta a sua hombridade, enquanto ser capaz de prover o próprio sustento e de sua família. A própria Bíblia alimenta o brio masculino pela perspectiva do trabalho, na parábola dos talentos, entre outras passagens bíblicas de mesmo fundo laudatório; segundo, a satisfação mórbida pelo próprio sofrimento, como se sofrer fosse uma forma de aliviar a consciência de culpa por burlar tantas regras morais de convivência. A culpa gerada pela não correspondência às exigências postuladas pelos valores morais da religião costumava gerar o desejo, muitas vezes inconsciente, pelo castigo. Isso era bastante comum no meio sacerdotal, pois muitos religiosos se infligiam chibatadas como forma de autopunição pelos "pecados".

O complexo de culpa de Eutanázio está presente em muitas passagens da narrativa, ora despertando prazer, ora revolta, como se vê a seguir:

Maldita roupa esquecida no banheiro. Que tinha D. Amélia de se meter na sua vida Íntima? D. Amélia chama D. Gemi, que antes andou dando a Eutanázio um lambedor que não tomou, um chá de cana roxa pros rins que apenas provou. Descoberta a doença, a velha lhe pareceu com um risinho de confiança, protetor, próximo da cumplicidade. Muito cínica, achava Eutanázio. Aquelas mãos sem gestos, a saia de merinó, os chinelos rotos, as pelhancas do rosto, a voz compadecida.
— Vão ter pena do diabo mas não dele. Deixem ele com a sua doença! Ninguém tinha de andar se incomodando com ele (JURANDIR, 1998, p. 127).

A consciência culpada de Eutanázio provavelmente ficava mais ultrajada ao perceber risos externos, ainda que não tivessem qualquer relação com a sua situação, pois o drama moral vivido pela personagem o faz alimentar ideias fixas de constante punição. O riso unido à voz piedosa de D. Gemi era uma combinação severa de humilhação em seu imaginário, como se ela representasse os olhos do Diabo, que ri de todo fracasso, e, em outro momento, os olhos de Deus, que lamenta sua terrível queda.

A fé católica sempre fomentou a questão da conquista por felicidade ou do desejo realizado por meio dos sacrifícios. Por conta disso é que vários romeiros, em procissão, cumprem ou fazem promessas, mediante os sacrifícios mais surpreendentes. O católico que professa com grande fervor a sua fé possui uma grande confiança na devoção aos santos e a eles prometem toda sorte do que, para esses fiéis, seria uma recompensa. A passagem a seguir mostra um indício de devoção a esse tipo de sacrifício em Eutanázio:

Eutanázio atira sobre a mesinha, ao pé do crucifixo, o dinheiro que havia no bolso e ainda pôde olhar para a estampa de Nova Iorque. Um nojo e um ódio levantaram-no da rede e com a blusa na mão sai apressadamente, limpando com a manga da camisa o suor do rosto. Sentiu violentamente o desejo de transmitir o mal, que suspeitava ter apanhado, a todas as mulheres do mundo. A todas as mulheres aristocráticas do mundo. Saíra mais miserável ainda. Era ridículo, era estúpido, era dum maluco. Toda a miséria que carrega da casa de seu Cristóvão obrigava-o talvez a fazer um sacrifício. Se tivesse pegado o mal era o sacrifício desejado. E saiu molhando as bainhas da calça no capim molhado da rua (JURANDIR, 1998, p. 129).

Considerando que o pecado sexual para Eutanázio era uma forma de se tornar impuro espiritualmente, é viável partir de uma sensação de culpa que, aliada a todo o insucesso com Irene, só poderia ter solução mediante um grande sacrifício de sua parte. O trecho “se tivesse pegado o mal era o sacrifício desejado” leva a essa ideia. Isso na medida em que se torna possível considerar que o ato de exposição à morte seja o ato mais extremo de se submeter ao sofrimento. O martírio sempre pareceu agradar o criador, no discurso católico, basta relembrar o sermão da montanha e a promessa de bem-aventuranças a todos os sofredores da terra, como forma de recompensa a todo o sofrimento vivido.

No trecho em que Eutanázio revela preocupação com a saúde de Felícia e pensa em alternativas para tratá-la, o personagem faz a seguinte reflexão: “Felícia voltará purificada pela prostituição” (JURANDIR, 1998, p. 131). A conjectura parece remeter a essa mesma ideia de sacrifício e recompensa, pois, uma vez que tenha sofrido em abundância pelas moléstias que adquirira, deus provavelmente teria piedade da jovem e lhe daria a salvação.

A passagem “depois de tudo aquilo imaginou ser levado pelas mãos de alguma mulher de história encantada e fazer amor com ela no fundo do mar. Todos os peixes se admirariam de ver um homem magro e feio com uma sereia no fundo do mar.” (JURANDIR, 1998, p. 129), vinda num momento posterior, confirma essa busca de recompensa pelo sofrimento.

Irene parece ser a metáfora da sociedade, impregnada dos valores cristãos católicos, que caça de Eutanázio, que reforça a sua ideia de fracasso em seu contexto. Não ser capaz de conquistá-la para um compromisso e assim se reafirmar como alguém de valor estava somado

à infelicidade de receber as mais variadas formas de desprezo e deboche. É o que se percebe em:

A nuvem de chuva ainda ameaça. Eutanázio vai sair. Sente-se como podre. Por que D. Gemi não volta? Está completa a sua miséria. Irene, se soubesse, daria a sua gargalhada. Quando ela ria, a boca, um pouco grande, não se abria, mas arreganhava, era o termo de Eutanázio, e apesar de ser uma criatura moça e bonita era uma máscara odiosa. Um riso que o cortava todo, caía nos nervos como vidro moído. À noite, muitas vezes, quando os seus nervos se arrepiam e sente-se só, sem amigos, sem pensamentos, sem saudade, os risos de Irene voltam tenebrosos. Os risos o cortam como chicotadas. E se Irene soubesse que ele agora está com “aquilo”, então a antipatia dela aumentava, o nojo maior. Ela exclamaria o seu habitual Axi! E cuspiria para o lado. Só vivia cuspidando. Seus olhos ocultavam sombras ruins, perversidades latentes (JURANDIR, 1998, p. 130).

O desprezo de Irene poderia muito bem representar todos os outros: o do pai de Eutanázio, grande aristocrata que o menospreza e o considera um fardo; o da mãe, que possivelmente não tenha visto nele a figura do filho querido; de D. Amélia, madrasta que lidava com seu gênio como podia; de D. Gemi, que o temia, ao mesmo tempo em que o considerava alguém com profundas perturbações. Ninguém lhe dava o crédito como pessoa de honra, nem mesmo os amigos, na presença dos quais estava sempre calado e passivo, ocultando, inclusive, as muitas opiniões contrárias que tinha em relação a eles, como se constata no seguinte excerto:

Os dois seguem no rumo da barraca de Felícia. Eutanázio fica parado. Quer ter forças agora, quer correr para a barraca de Felícia e lutar contra aqueles dois brutos que vão bater nela, fazê-la mais infeliz. Por que não acontece isso com Irene? Por que Dr. Campos não aparece no quarto de Irene, assim bêbado e emporcalhado? (JURANDIR, 1998, p. 183-184).

A passagem faz referência ao momento em que dois amigos, Doutor Campos e Dionísio, dirigem-se bêbados para a casa de Felícia, ato que faz Eutanázio prever a agressão que a moça está prestes a sofrer. Nota-se que, mesmo no ímpeto de salvar a jovem meretriz dos maus-tratos, falta-lhe coragem e nem mesmo nos acontecimentos subsequentes essa proteção acontece.

É importante abrir, nesse ponto, uma observação para ressaltar que Dr. Campos era um homem que escrevia artigos para jornais, exaltando a importância da família e da fé, alegando que temia a ameaça do “mal” sobre Deus. Veja-se:

Dr. Campos, à tarde, terminou o seu artigo sobre a Sagrada Eucaristia que tem de mandar pra a *Verdade*, órgão dos interesses da sociedade e da família em Belém. Gosta de escrever os seus artigos sempre no interesse de Deus. Deus anda ameaçado pelos demônios. Aconteceu na Rússia uma calamidade. Dissolveu-se a família, extinguiu-se a propriedade, destruíram-se os templos, assassinaram os sacerdotes,

negaram Deus. Padre Bento que veio da Europa me contou bem a terrível história. Pensam que essa onda maldita não pode invadir o mundo como uma onda de terror e de peste? Dr. Campos escreveu cinco artigos contra o bolchevismo e cinco artigos provando a existência de Deus (JURANDIR, 1998, p. 175).

É bastante intrigante que alguém tão preocupado com o fim de uma crença, que prega a solidariedade, tenha uma atitude tão hipócrita em relação aos preceitos da própria fé, quando torna mais miserável a realidade de outra pessoa, em situação inferior à sua, tanto do ponto de vista econômico quanto, aos olhos dessa sociedade, do ponto de vista moral. Nesse sentido, a representação da hegemonia, na personagem do Doutor Campos, traz uma incisiva reflexão: a hegemonia parece fazer uso do discurso ideológico religioso somente quando lhe convém a busca por poder. Caso contrário, burla tanto ou mais essa profissão de fé quanto as mentes submissas que são escravizadas pela ideologia da alta classe. A diferença é que a classe inferior pune-se em decorrência de suas fraquezas, arrepende-se e tenta uma vida regrada à obediência, o que não ocorre com os poderes que se estabelecem exatamente porque encontram a quem oprimir.

A hegemonia, ao que parece na narrativa dalcidiana em questão, usa o discurso religioso para manter uma aparência ilibada, a fim de que essa seja a referência para as majorias. Por esse motivo, precisa investir em falas impregnadas de moralismo, como se vê na fala de Doutor Campos:

— Salu, meus artigos são lidos em Belém com respeito e atenção. Sou um exegeta cristão. Sou!
 — Dr. que quer dizer exegeta? Como se pronuncia?
 — A exegese, meu amigo, no cristianismo adquiriu relevo sublime. Você não está na altura de compreender os grandes livros da fé. Eu tenho me batido por uma maior educação religiosa, Salu! Você não sabe o que está acontecendo na Rússia. Nicolau? Um santo. O martírio de Nicolau? Se assemelha aos dos mártires cristãos na Roma antiga! Você conhece a história da Roma Antiga? Nunca leu o *Gênio do Cristianismo* traduzido pelo grande Camilo Castelo Branco, o genial autor do *Amor de Perdição*? Não sabe o que são as belezas do cristianismo. Eu posso ler e dar uma interpretação do Apocalipse. Sei. Você, Salu, na sua simplicidade você não sabe quem é Santo Agostinho. Grande santo. Grande santo. O Apocalipse profetizou o bolchevismo da Rússia. Os bolchevistas estupram crianças. Degolam velhos. Dinamitam igrejas. Tomam mulheres. Saqueiam, arrombam tumbas e castelos, vão talando tudo. São como os Bárbaros. São os... os... Hunos. Sim, os hunos! Mais cerveja, Salu! (JURANDIR, 1998, p. 175-176).

Note-se que, ao se apresentar conhecedor da exegese, há uma nítida postura moralista, pois, para uma sociedade que valoriza a fé católica, um profundo conhecedor dessa fé só poderia ser muito bem visto pelo grupo. Mas há outra sutileza em seu discurso: a possibilidade de

perceber a posição política da Igreja. Ao depreciar o bolchevismo, atribuindo-lhe uma série de crimes, percebe-se que a oposição aos então governos também é combatida pelo discurso religioso, especialmente quando Doutor Campos afirma que o Apocalipse profetiza contra eles, ou que as igrejas são saqueadas.

Por outro lado, observe-se que Irene ainda estimulava em Eutanázio outro drama de consciência: o da tentativa de reprimir a sua sexualidade. Veja-se:

Os seios tinham um certo impudor, agrediam. No entanto não desejava tanto aquela carne. Instantes havia que o corpo de Irene o agarrava, mas a crise era rápida. Eutanázio quer saltar sobre o tempo. Sobre dois anos, por exemplo. O tempo devia parar dentro dele. Ficaria então à margem e Irene passaria com as horas, desapareceria (JURANDIR, 1998, p. 130).

Nesse trecho é possível captar que a referência aos seios de Irene como algo que revela impudor não se refere a uma forma espontânea e livre de conduzir a sexualidade. Se a reprime, é porque forças ideológicas maiores criam um tabu para a possibilidade da experiência. Se a amava e com ela tinha intenções de compromisso, a única razão para esse tabu seria a condenação à prática, algo muito comum no discurso católico.

O fracasso social de Eutanázio fica muito bem resumido pelo narrador na passagem que segue:

Fica assim na moleza da noite, gozando o seu próprio aniquilamento. Um mundo de incoerências flutuava nas suas fatigantes e infinitas auto-análises. Sente um peso no estômago. Não quis jantar. Aqueles cacos de dente lhe doem. Trouxe de Belém uma palavra que só pronunciava para si, achada num velho dicionário: hipocondríaco. Todos os dias repete várias vezes a palavra. Agora repete dez, vinte vezes, esperando D. Gemi que mandara chamar pela Maninha. A noite o enche de obsessões. Felícia desaparece. Mas Irene ri como se o triturasse. Sente que deve se lembrar não sabe bem do quê. Fica num silêncio cheio de náuseas. O silêncio de exumação de Eutanázio. Quantas covas a abrir no seu passado. Uma infância doentia, infeliz. Certos desejos, certos sonhos, as inquietações obscuras da adolescência. Os primeiros desenganos ruins demais para a sua sensibilidade, ou melhor, para a sua irritabilidade. Mas enterrara tudo sem saber se estava morto ou não. [...] Eutanázio criara os monstros que o devoravam, lentamente. Rompiam-se no seu silêncio dores fundas, pequenas dores, meias dores monótonas pingando das horas. Pequenos ódios, remorso de não odiar como devia, de não se maltratar como é preciso. Ter assim um desprezo de si mesmo (JURANDIR, 1998, p. 131-132).

O trecho pode ser analisado à luz das reflexões de Gramsci sobre as ideologias historicamente orgânicas, tal como se pode classificar a ideologia católica, pois tem validade psicológica, está no comando e é organizada de forma a realmente possuir maior contingência de conquista das mentes coletivas. Tudo o que contraria a versão católica é descartada ao descrédito porque se enfraquecem diante dessa estrutura de poder ideológico tão propagada.

Eutanázio é só mais uma mente doutrinada, entre tantos outros que, como ele, foram ensinados a pensar o mundo pela realidade católica. Diante dela não contesta e nem luta, porque não se luta contra o que se pensa ser verdade incontestável. Essa é a dor e a verdade do fracassado católico, cuja hegemonia é todo poder que na base dessa crença se estabelece, num caminho livre das inconveniências de uma oposição.

Por fim, é importante reforçar que o fracasso do personagem não tem origem num fator de ordem econômica, mas psicológica, fomentada por um sistema de crenças que o aprisiona e o perturba, de tal modo que ele não consegue ascender e assumir um papel protagonista da sua história. Nesse sentido, confirmam-se as considerações gramscianas de não subestimar o poder da ideologia, pois personagens como Eutanázio representam um contexto histórico por meio do qual é possível conhecer fatores sociais de uma época. Assim, é possível relacionar a ficção à história, destacando o grande êxito da colonização europeia no Brasil, já que os ideais do colono português se instauraram enquanto força hegemônica, por meio da catequização católica jesuítica. Esse processo perdurou por anos a fio na educação moral e cívica dos brasileiros, tornando-os presa fácil dos sistemas de poderes estabelecidos. Eutanázio, apesar de filho de um aristocrata, continua um subalterno, no seu caso, do próprio pai, que não lhe confere a mínima confiança ou admiração e que, provavelmente, o mantém sob seu sustento também por um dever religioso: o da paternidade.

4.3 Felícia e o conformismo cristão católico

Um dos espaços ricamente simbólicos é o de Felícia, prostituta, cuja condição de miséria a forçava à humilhação de conseguir alguns trocados com a venda do próprio corpo, para aliviar a fome de que constantemente padecia. Na observação onírica de Eutanázio, um dos protagonistas, Felícia era uma “mulher que cheirava a poeira, a poeira molhada. Cheirava a terra depois da chuva. A fome. Fedia a fome [sic].” (JURANDIR, 1998, p. 127). Esse estereótipo está intimamente ligado ao ambiente descrito na narrativa, como se personagem e espaço falassem um do outro, em perfeita sintonia, inclusive exibindo objetos que trazem simbologias tanto de esperança quanto de defesa da intimidade. O espaço de Felícia relaciona-se com a História por ligar, pela descrição, uma história pessoal a um contexto histórico maior, que contempla a exclusão social e as condições de misérias de uma personagem que representa outras em igual situação. Veja-se esta passagem:

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. Quem teria dado a Felícia aquela estampa de Nova Iorque? Os arranha-céus cresciam, dentro do quartinho escuro e sujo. A língua da lamparina dava aos arranha-céus uma cor apocalíptica. A estampa aumentava sobre Eutanázio. Mas numa mesa velha ao canto, e meio arriada, um grande crucifixo mostrava na luz escassa umas vagas costelas redentoras. Onde estavam os olhos do Cristo naquele crucifixo? (JURANDIR, 1998, p. 127).

É importante verificar o que aponta Bachelard sobre a casa como instrumento de topoanálise:

Com a casa vivida pelo poeta, dirigimo-nos a um ponto sensível da antropocosmologia. **A casa é um instrumento de topoanálise.** É um instrumento eficaz precisamente porque é de uso difícil. Em suma, a discussão de nossas teses está colocada num terreno que nos é desfavorável. Com efeito a casa é, à primeira vista, um objeto que possui uma geometria rígida. Somos tentados a analisá-la racionalmente. Sua realidade primeira é visível e tangível. É feita de sólidos bem talhados, de vigas bem encaixadas. A linha reta é dominante. O fio de prumo deixou-lhe a marca de sua sabedoria, de seu equilíbrio. Tal objeto geométrico deveria resistir a metáforas que acolhem o corpo humano, a alma humana. **Mas a transposição ao humano se faz imediatamente, desde que se tome a casa como um espaço de conforto e intimidade, como um espaço que deve condensar e defender a intimidade.** Abre-se então, fora de toda racionalidade, o campo do onirismo (BACHELARD, 1978, p. 228, grifos nossos).

A descrição da casa de Felícia parece sugerir justamente a “transposição ao humano” citada pela análise bachelardiana, fator de simples demonstração quando se observa que uma mulher que fede à poeira molhada, enferma, molestada pela fome e descalça, está em perfeita combinação com a desordem de seu ambiente. O quartinho sujo e escuro, o pote d'água destampado, o caneco jogado no chão e um objeto incoerente como um pedaço de esteira no piso demonstram também a desordem psicológica da personagem. Entretanto, no âmbito das desordens, tanto a da personagem quanto a de seu espaço refletem a do contexto histórico, em que a queda do Ciclo da Borracha não deixou muitas alternativas aos desafortunados, senão o recorrer a qualquer situação degradante que lhe permitisse viver. Ainda sobre esse elo entre personagem e espaço, Oziris Filho acrescenta:

Assim, em determinadas cenas, observamos que existe uma analogia entre o espaço que a personagem ocupa e o seu sentimento. Por exemplo, teremos uma cena de alegria que se passa sob o sol fresco de um fim de tarde, brilhante, num céu com poucas nuvens e passarinhos voando. Parece que, como a personagem, a natureza está alegre, portanto há uma relação de homologia entre personagem e espaço. Trata-se de um espaço homólogo (OZÍRIS FILHO, 2008, p. 2).

Mas a leitura dessa imagem sobre o ambiente de Felícia vai além, o que Bachelard batiza como “espaço de conforto e intimidade”, análise de difícil apreensão imediata por conta dos caracteres negativos antes sugeridos, mas alcançados na medida em que se enfatiza dois específicos objetos: a estampa de Nova Iorque, cuja possível leitura é a de ascensão, mudança de vida, obtida na possibilidade de imigrar para um país de grandes recursos econômicos; e o crucifixo, este sendo o símbolo de maior evidência sobre o conforto e a esperança íntima de redenção que, de certa forma, excede toda a sua miséria e a faz ter confiança em um futuro mais fortuito, seja na vida física ou numa suposta vida transcendente⁵. Dessa forma, mesmo sendo um ambiente de escassa qualidade de vida, ainda assim é o ambiente que defende e protege a sua intimidade, já que se configura no seu refúgio.

É importante chamar a atenção para a estampa de Nova Iorque, pois é um elemento simbólico que talvez tenha a pretensão de sugerir particularidades dos anseios de Felícia. Nova Iorque seria, para a época, a representação do progresso das grandes cidades, onde as pessoas iriam em busca de uma vida melhor, apesar de muitas vezes não ser esse o destino de quem migra, pois muitos ficam relegados à mendicância. Porém, a ideia de sucesso, grandes conquistas, bons colégios, boas oportunidades de emprego, infraestrutura etc., era algo ligado aos grandes centros urbanos e que povoava, como a mais bela ilusão, a mente de quem morava nas periferias.

Unido a esse anseio, está a profissão de fé, representada pelo crucifixo, que também está na descrição do ambiente onde mora Felícia. A fé sempre foi e é um grande refúgio daqueles que sofrem. Não era diferente para a jovem meretriz, que se sujeitava à prostituição como forma de sobrevivência, mas certamente esperava que aquele ser representado no crucifixo, símbolo da compaixão pelos humanos, voltasse seu olhar para ela com compreensão e, acima de tudo, com solução para a sua miséria.

O interessante é que o narrador parece querer dizer mais ao mencionar o símbolo religioso no quarto de Felícia. É como se o crucifixo fosse referência à sua constituição moral, porque sua condição de submissão é, de certa forma, conformada e sinaliza comportamentos fortemente incentivados pela religião católica por séculos, que é a de mansuetude e fé incondicional. É precisamente nesse sentido que se deve entender a ideologia católica como um forte mecanismo de manutenção da hegemonia local, pois à medida que os sujeitos são doutrinados a pensar em conformidade com que convém aos poderes instaurados, também são ensinados a sofrer, aceitando, inclusive, que isso faz parte de seu destino.

⁵ Entenda-se por transcendente o conceito correspondente ao metafísico ou espiritual.

A influência que a ideologia hegemônica católica conquistou nas culturas que sofreram a sua interferência dá sinais de êxito na condição específica de Felícia, uma vez que, em conformismo com o seu destino de fracasso, sua maior perspectiva venha da fé. A vida dessa personagem torna pertinente lembrar Antonio Gramsci, em sua afirmação de que a força hegemônica é perfeitamente possível de se manter por meio de uma ideologia bem conduzida e disseminada, de forma que ela pareça favorecer à maioria. Nesse sentido, é provável que Felícia aceitasse a situação de fracasso por ter sido frágil ao pecado e que, se ao menos cultivasse ardorosamente a fé, poderia ter uma recompensa depois da morte. Em outras palavras, num mundo em que seu corpo é explorado pela cobiça dos homens, talvez sua alma pudesse receber o perdão pela sua condição de fome, situação plausível de despertar qualquer piedade no Deus católico onisciente, onipotente e onipresente. A menção à cor apocalíptica da lamparina faz reportar a uma sensação bastante provocada pela Igreja Católica: o medo. Ele está diretamente ligado ao pecado, à passagem para o inferno, lugar de sofrimento eterno daqueles que transgridem as regras religiosas de conduta. Estabelecer relações sexuais sem uma união religiosamente oficializada era uma transgressão grave aos preceitos católicos. Até porque o sexo foi o ato mais combatido e censurado pela Igreja Católica. Dantas (2010, p. 700) afirma que a questão da sexualidade é um tema constantemente referido na história do cristianismo, isso porque a Igreja percebeu na censura ao sexo a possibilidade de consolidar e expandir seu poder político.

O primeiro passo nessa questão, segundo a autora, foi a recomendação por parte da Igreja de que os fiéis renunciassem de forma definitiva tanto a atividade sexual quanto a própria manifestação dos desejos. O clero católico também promoveu a virgindade ao *status* de santidade máxima, algo que todo cristão católico deveria almejar. Entretanto, Dantas menciona uma certa recusa de boa parte da sociedade em atender a essas orientações, o que fez com que a Igreja sacramentalizasse o casamento, com o intuito de ampliar seu poder de intervenção. Nesse sentido, a sexualidade teria sido um importante dispositivo de poder porque fomentava o medo, arma poderosíssima da Igreja.

Dantas (2010, p. 717) esclarece que no século XIX ocorreram campanhas em que médicos, clérigos e pedagogos infundiram medo na sociedade para gerar repúdio ao sexo. Fizeram isso através da organização de um “programa de educação sexual pautado na divulgação de informações distorcidas acerca da sexualidade, cujo propósito era propagar o terror para reprimir os prazeres sexuais”. Segue afirmando que as autoridades científicas e eclesiásticas se uniram para propagarem conhecimentos pseudocientíficos sobre as questões

sexuais, difundindo ignorância através de “teorias alarmistas que alertavam os indivíduos para o perigo da vida sexual”.

Um exemplo dessas teorias atormentadoras, veiculadas por médicos e sacerdotes, era o de que a masturbação seria uma ameaça à sociedade, pois poderiam gerar consequências físicas e mentais. Programas médicos foram destinados à prevenção e campanhas foram desenvolvidas para combater essa prática tão comum. A questão foi tão fortemente bombardeada que virou um caso de saúde pública, pois temia-se um surto epidêmico.

A autora declara que também o homossexualismo (termo criado no final do século XIX) apareceu nos manuais de medicina e nos processos judiciais. Os artigos científicos foram publicados em profusão, caracterizando esse comportamento sexual como uma grave patologia química. Acrescenta que os comportamentos sexuais citados se caracterizavam em três contravenções: pecados, crimes e doenças perigosas.

Com todos esses movimentos de demonização do sexo, torna-se perfeitamente compreensível que Felícia se coloque em condição de desgraçada, porque além da condição material degradante, no universo psicológico ela lamentaria também a degradação moral.

A procura pelos olhos do Cristo, no final da citação, parece sugerir uma certa busca por descobrir se aquela espécie de divindade reprovava a atitude do casal, a tal ponto de condená-los ao inferno. Observe-se a seguinte passagem da obra:

A mulher baixou os olhos. Eutanázio teve a ilusão de que **os olhos de Felícia procuravam na sombra os olhos do Cristo. Ela torceu as mãos.** 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** (JURANDIR, 1998, p. 128, grifos nossos).

A hipótese levantada sobre essa hesitação de Felícia em relação à imagem sacra encontra ressonância na inquietude da personagem, no momento em que torce as mãos, ou mesmo na sua postura humilde, que pode ser entendida como atitude de absoluta subserviência. Além disso, se Felícia cheirava à terra úmida, e essa mesma terra era a dos caminhos por onde costumam passar os peregrinos em devoção (rito católico muito conhecido), é possível que o verbo “pisar” utilizado por Dalcídio tenha sido empregado de forma intencional, no sentido de tornar mensurável a condição de inferioridade de Felícia: alguém em condição tão deplorável de pecado que frequentemente é “pisada” ou colocada à margem dos seres humanos de valor, segundo os preceitos católicos.

O próprio nome da personagem surge com ares de ironia sutil por parte de Dalcídio, pois Felícia vem “do latim *felix*, ‘feliz’.” (NEVES, 2002, n. p), o que contrasta drasticamente com a realidade da personagem. Até porque tanto a prostituição quanto a fome e o fato de pertencer à periferia (Cachoeira era uma pequena cidade) lhe conferiam múltiplas conotações de fracasso social.

Observe-se outra passagem: “Felícia estava tão indecisa e humilhada. Era sempre assim apesar de tudo, aquela Felícia. O homem da véspera tinha se aproveitado dela sem lhe dar um tostão. Felícia apesar de não ser nova naquele ofício era sempre tola, lograda, ingênua.” (JURANDIR, 1998, p. 128). É possível identificar alguns aspectos que podem ligar diretamente aos valores disseminados pelo catolicismo. Dentre eles, o sentimento de humilhação da personagem, que tanto poderia ter origem num sentimento de revolta, por ter sido considerada tola, mas também pode estar relacionado ao conceito de pecado. O mandamento “não pecar contra a castidade” deixa implícita na sociedade uma depreciação tão latente em relação ao sexo que a sua profissão certamente a colocaria numa condição de pouco valor, nesse caso, sujeita a qualquer tipo de enganação ou menosprezo. Caso essa sociedade não fosse católica e estivesse longe do julgamento religioso, talvez a prostituição fosse considerada mais uma entre tantas profissões, o que não elimina a possibilidade de exploração e humilhação, mas seria uma razão a menos para fomentá-las.

A humilhação moral de Felícia é absolutamente compreensível ao se considerar séculos de abominação ao sexo, ao ponto de no século XV, por exemplo, ele ser considerado pecado até entre cônjuges porque não deveria ser acompanhado de desejo. Dantas (2010, p. 704) afirma que “o casamento não era capaz de purificá-lo, embora reduzisse sua imundície”, devendo a sexualidade conjugal reduzir-se à reprodução, ato que ainda assim não estaria livre do estigma do pecado. Essa ideia tinha correspondência, segundo a autora, numa posição teológica do Papa Gregório Magno, que alegava ser impossível sair em estado de pureza do contato físico conjugal.

Na passagem que menciona o sentimento de Eutanázio em relação à Felícia, também pode ser percebida uma essência religiosa por parte do homem que está ali para “corromper-se” com a meretriz e, apesar de suas emoções serem uma mistura de sentimentos complexos, entre eles há o da compaixão religiosa, algo incomum para os sentimentos egoístas mais humanos, como é possível perceber na passagem a seguir:

Sentiu que devia se entregar a ela pela força de uma inesperada e misteriosa piedade, enchendo o seu impuro desejo de uma mulher qualquer como Felícia. Mesmo pelo fato de ela estar talvez doente era como uma abstenção que o tentava. Uma absurda

necessidade de violá-la. Sentia nisso, ainda que um tanto obscuramente, uma coisa de heróico, de religioso, de anti-egoísta, de inumano (JURANDIR, 1998, p. 228).

Toda a biografia do próprio Cristo parece estimular uma certa dívida para com o sacrifício exemplificado por ele, o que favoreceu o discurso da Igreja em incentivar a ideia de que todo cristão tem uma obrigação com o suplício. Poderia ser isso, de certa forma, o que representava para a personagem Eutanázio o acasalamento com “uma mulher qualquer como Felícia”, porque uma meretriz, já em condições inferiores por descumprir a regra de castidade católica, que cheirava à terra e estava visivelmente faminta, poderia não ser a condição mais voluptuosa para um homem. Entretanto, é possível que, para Eutanázio, recorrer à Felícia para o prazer carnal fosse algo como lhe fazer um favor, porque lhe traria o sustento, uma espécie de caridade, tão valorizada pelos cristãos. A passagem a seguir deixa mais evidente essa hipótese:

O luar lhe dera talvez aquela luxúria, lhe mostrando o caminho da Felícia, e aquela piedade de receber como uma graça o mal de Felícia. Uma Felícia podre, que, naquela hora, porque estava com fome, porque 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 homem. Que sensação a de amar uma Felícia com fome. Possuir pelo triste amor aquela fome. Por que Cristo não transformou a pequena cruz em pão para Felícia? (JURANDIR, 1998, p. 129-130).

A palavra luxúria já desqualifica a prática sexual que o personagem está prestes a consumir. O termo depreciativo se confirma na descrição que a qualifica como “uma Felícia podre”, que talvez se refira às condições de higiene, já que cheirava à terra, ou de enfermidade, já que o infectou, mas também pode fazer referência ao seu estado de “impureza” de alma, o que parece ter bastante consonância com o termo “se prestando para homem”, ou deixando usar-se, como se estivesse denegrindo a sua dignidade. Mas toda essa condição ultrajante de Felícia contrasta com outra feição mais terna, submissa, quase uma santa, retrato de extremo sofrimento, inspiradora de piedade, condição também bastante apreciada pelo catolicismo, pois o martírio sempre aparece como pano de fundo do discurso religioso católico. Já que o Cristo não havia transformado a cruz em pão para a pobre meretriz, seria ele, Eutanázio, que lhe levaria o alívio daquele momento, num verdadeiro ritual de caridade.

Há outro ponto interessante nessa passagem e não menos relevante para a questão religiosa: possivelmente Eutanázio, para se sentir menos desgraçado, submetesse Felícia a uma desgraça maior que a dele, a fim de que assim pudesse ver alguém em situação moral mais degradante que a sua, já que o pecado sexual era mais grave se partisse das mulheres. É provável

que isso não lhe trouxesse salvação, mas, ao menos diante do deus católico, estaria em um grau de hierarquia moral maior.

Outra passagem significativa simboliza a submissão de Felícia e revela algo não menos importante sobre uma possível postura de conformidade cristã católica, frente aos poderes políticos instaurados. Em “Felícia deve estar curando as suas chagas diante do crucifixo” (JURANDIR, 1998, p. 251) é possível perceber que essa personagem sequer cogita a possibilidade de cobrança por algum direito que por ventura pudesse ter naquela sociedade. É propício mencionar que a desvalorização da mulher não é de exclusividade católica, pois existe desde civilizações antigas. Entretanto, o discurso religioso cristão, desde a sua origem até o contexto em estudo, sempre contribuiu com a perpetuação da situação de subalternidade da mulher, principalmente se suas escolhas e comportamentos estivessem vinculados a pecados.

Considerando-se a possibilidade de o menosprezo também sofrer o reflexo da moral católica, é possível mensurar que essa mulher se considera em constante desgraça. Sem amparo da sociedade, o crucifixo parece surgir como um último recurso de esperança. Desse modo, a cura de suas chagas, ao que é possível interpretar como o processo de consolação e busca de esperança para continuar vivendo, pode ser eco de uma promessa milenar: a de bem aventurança deixada pelo Cristo, quando supostamente disse: “Bem-aventurados vós que agora tendes fome, porque sereis fartos!” ou “Bem-aventurados vós que agora chorais, porque vos alegrareis!” (BÍBLIA, LUCAS, 6:21). Felícia deveria estar, segundo a cogitação de Eutanázio, buscando ânimo na sua fé.

Em outro momento da narrativa, Dionísio, um pescador que estava embriagado, chega à “taverninha” de Salu, um comerciante morador de Cachoeira, e faz a seguinte afirmação ao Doutor Campos, juiz substituto da cidadezinha, que estava no estabelecimento:

— Acabei de bater na Felícia, doutor. Me mete uma pena mas fui obrigado a dá. Nunca quis que eu... Não me recebeu. Ficou com nojo de mim. Lhe dei esta cambada de aracu, não quis. Em que que ela é mais do que eu, mais do que este arpodô velho de pirarucu?

— Pois é um desgraçado! Espancaste uma mulher!

— Mas se, doutor... se ela não me quis! Ela não me quis. Pedi, não tinha dinheiro mas tinha esta cambada de peixe, pedi, pedi, chorei, ela não me quis. Então me deu uma raiva. Dei dois pontapés na barriga. Ela deu um grito e eu me botei... Nunca me quis... Me botei pelo aterro debaixo da chuva (JURANDIR, 1998, p. 177).

A representação de fracasso social de Felícia a coloca em condição inferior à humana, categorizando-a como um objeto, destituído de emoções ou direito à própria vontade. Porque tentou fazê-lo, apanhou, e apesar de um indício de indignação do interlocutor de Dionísio, logo após isso a conversa segue descontraída e indiferente à jovem meretriz. Se o discurso católico

desqualifica esse ser humano e, sendo essa religião uma das maiores forças ideológicas dessa sociedade, também a sociedade a desmerece, a ponto de relegá-la à desconsideração como ser que tem uma dignidade.

Esse desprezo com origem religiosa também se confirma no momento em que Dionísio e o Doutor Campos, horas depois de beberem juntos e, já embriagados, seguem para a barraca de Felícia e, ao chegarem, batem à porta com violência: “Ó Madalena, acorda que chegou aqui o Cristo! Ó vivandeira, sai dos braços do Morfeu, ó pútrida, e vem abrir a porta para dois viandantes que querem amor, que querem Vênus! Anda, Messalina!” (JURANDIR, 1998, p. 184).

Até os motivos que encorajaram Eutanázio à relação sexual com Felícia pode ter algo morbidamente religioso, pois, com muita ênfase, o narrador coloca em mais de uma passagem da narrativa que o motivo de sua atração pela jovem prostituta era aquela condição humilde, vinda da humilhação por sentir fome, que lhe obrigava a se prostituir. Mais uma vez, Eutanázio a compara, pelo semblante humílimo, com uma santa, que traz a castidade valorizada pelo catolicismo:

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 titingas, o sorriso mono. 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, pela presença de Felícia (JURANDIR, 1998, p. 193).

A metáfora explícita na narrativa, ao afirmar que a presença do Cristo no crucifixo era humanizado por Felícia, também é possível de ser lida como revelação de uma contextualização católica, pois a base da interpretação e assimilação mental de Eutanázio representa, claramente, as bases morais dessa religião. Em outras palavras, Felícia só estava sendo vista na condição descrita na narrativa, casta e “cheia de Cristo”, porque seu sofrimento dava a conotação cristã que constituía os valores de Eutanázio.

As próprias lembranças que povoam a mente do personagem, em relação à infância da meretriz, são marcadas também pelo contexto religioso. Veja-se:

Felícia. Viu Felícia menina brincando de roda com os meninos de Cícero Câmara. Corria pelos campos atrás de muruci, de pegar passarinho, apanhando pixuna e empurrando montaria a vara no tempo da enchente na vila de baixo. Sob a chuva pegava os pintos de sua mãe com um paneiro, enxotava o porco da cozinha, tomava banho. Na beira do rio lavava o saco do café ou abria barriga de peixe, cantando. Os joelhos sempre tuíras, as mãos cheias de golpes, nem sinal de seios e os homens com cambadas de peixes, com tarrafas nos ombros, com paneiros nas cabeças, remando

nas montarias, passavam por ela, indiferentes. Felícia, uma vez, saiu na procissão vestida de anjo. Era a pastora perdida das “Filhas da Galiléia” do mestre Miranda no tempo de natal. Mas outras chuvas caíram, os campos encheram, os gogozeiros carregaram-se de frutos, o Arari transbordou, os jacarés vinham roncar debaixo das casas e Felícia pela primeira vez sorriu com certa intenção para o Teodoro que, na cabeça da ponte do Delfim, pescava piranha (JURANDIR, 1998, p. 193).

O início da descrição mostra uma inocência dentro de um contexto rural, em que as crianças costumavam seguir uma rotina bem característica do modo de vida do lugar: correr pelos campos, em busca de frutas, pegar passarinho para brincarem ou se alimentarem, viviam brincando com diversos tipos de animais, ajudavam as mães com tarefas domésticas e viviam como qualquer ser humano, dentro da normalidade aceitável para aquela sociedade. Implica dizer que a religiosidade católica está dentro do padrão de normalidade dessa organização social. Participava, inclusive, de celebrações da igreja católica. Ao final da citação, que não poderia passar despercebida, o narrador parece fazer uma ironia com o peixe pescado por Delfim, primeiro homem que despertou o interesse de Felícia: no conhecimento popular, a palavra “piranha” pode ser utilizada como depreciativa, geralmente atribuída à mulher que se prostitui ou que leva uma vida promíscua. Ao mencionar o peixe o primeiro olhar interessado de Felícia a um homem, o narrador parece fazer uma predição sobre o futuro daquela menina.

O fracasso social de Felícia era de tal forma pungente que sua fome era insignificante para a consideração da maioria dos homens que a exploravam sexualmente. O excerto a seguir revela a dimensão dessa indiferença:

— E o que aconteceu ontem com Felícia?
 — Ontem? Ontem? Nada, Eutanázio. O Dionísio dormiu como um porco na rede de Felícia e ela fugiu. Ah, sim. Primeiro disse a ela faz de conta que és a Mata Hari! Conhecem a história de Mata Hari? Depois eu conto. Pois bem, disse isso a ela. És a Vênus Calipígia! Ela então me pediu dinheiro porque estava com fome! Estragou a poesia, estragou tudo. Além da belezinha que ela é, me pedir para comer! Mata Hari não falava em comida! Dançava. Não comia. E Felícia danada de fome como uma cachorra! Em Cachoeira a poesia tem de levar isso pela cara. Por isso suspendo o meu heptacórdio na chapeleira e bebo cerveja! (JURANDIR, 1998, p. 222).

Chama a atenção, na passagem, o desprezo de Doutor Campos em relação ao fato de Felícia não ter tido a sensibilidade de apreciar um certo poema, desconsiderando completamente o fato que tal situação é o limite daquilo que um ser humano pode suportar. O personagem até a compara com um animal, dando plenas declarações de sua indignidade.

Outro momento curioso da narrativa é a atribuição da responsabilidade do pecado sexual à mulher. Com indícios de cultura patriarcal, além de sua voz não ter eco nessa sociedade, a mulher parece ter, como um de seus deveres, a obediência total ao homem, fosse

pai, marido ou, na ausência desses, qualquer outro homem que exerça domínio sobre ela. Vale mencionar que esse também é um juízo de valor religioso, apesar de não ter sido criado pela religião católica. Entretanto, por fomentar a ideia da superioridade masculina desde a sua origem, deu continuidade à sociedade patriarcal originada em civilizações antigas, dificultando sobremaneira o avanço das conquistas femininas por igualdade de condições. A contribuição católica nesse juízo de valor é possível de ser confirmada na passagem do Velho Testamento, que aborda a respeito da criação do homem e da mulher: a história de Adão e Eva. É de conhecimento universal, no contexto católico, que Eva foi feita da costela de Adão e que a ele devia respeito e obediência. Fica subentendido que a existência da mulher tem uma dívida eterna com esse homem e por isso lhe deve gratidão e obediência. Claudete Carvalho Canezin faz a seguinte afirmação a esse respeito:

Realmente, desde a narrativa bíblica da criação a mulher foi colocada em posição de subordinação ao marido. Associada a essa ideia de que a mulher provém da matéria-prima do homem, fez com que se sedimentasse a ideia de inferioridade da mulher perante o homem (CANEZIN, 2004, p. 143).

A responsabilidade sobre o pecado também recaiu sobre a mulher, uma vez que, na narrativa bíblica, Eva teria provado a maçã, representação do pecado e, em seguida, teria influenciado Adão a provar o fruto proibido, acarretando para ambos a expulsão do paraíso. É a mesma lógica que se emprega no caso da responsabilidade do pecado sexual atribuído à mulher, haja vista que esse pecado, em relação ao homem, sempre foi relativizado e, na maioria das vezes, compreensível, pois sempre se atribuiu a ele a fraqueza da carne como justificativa para seus atos de vulnerabilidade ao sexo. À mulher, por muito tempo se atribuiu uma conotação ardilosa, especialmente em relação ao pecado sexual.

Pinheiro, Silva e Macie (2018, p. 155) afirmam que a construção da figura da mulher, enquanto sujeito histórico, foi feita a partir da visão masculina, especialmente por homens diretamente ligados à Igreja. Essa visão estava impregnada pelo perigo carnal e espiritual que as mulheres representavam para os homens, que deveriam evitar o contato feminino, pois a figura feminina seria objeto de uso do demônio, em função da fraqueza espiritual que a acometia. Às mulheres eram atribuídas ações de feitiçarias, bruxarias e pactos satânicos.

As pesquisadoras acrescentam, ainda, que essa interpretação se deu a partir do discurso da Igreja “sobre a intemperança e lascívia das mulheres, que procurava reforçar a ideia de que Adão fora induzido em tentação por Eva, e não Eva por Adão, sendo, então, justo que o homem assumisse o governo da mulher” (PINHEIRO; SILVA; MACIE, 2018, p. 159). Nesse sentido,

afirmam que a imagem da mulher foi uma construção social, cujas concepções foram assimiladas e reproduzidas em junção com uma ideologia de época.

Seguindo essa lógica, Felícia seria a responsável pela “queda moral” de Eutanázio, pois, sendo o personagem um homem e, portanto, vulnerável aos apelos da carne, não teria escolha. Ou seja, na medida em que se vê diante de um ardil naturalmente feminino, agravado pela força da dominação demoníaca, não tem a menor saída, a não ser se deixar envolver pela lascívia da jovem meretriz, entregando-se ao sexo.

É possível perceber essa atribuição à mulher da culpa pelo pecado sexual na seguinte passagem da narrativa:

Queria ir falar com Felícia. Era sempre uma dignidade sua surgir lá e dar qualquer desculpa, explicar. Ou mesmo declarar a verdade. Felícia era boa. E se lhe desse no juízo de dizer-lhe:
— Olha, Felícia, eu tinha trinta mil-réis para lhe dar mas como você me contagiou fico com os trinta mil-réis! Queria ver o que a pobre da desgraçada dizia! Era uma infâmia, mas infâmia maior já tinha feito (JURANDIR, 1998, p. 322).

Mesmo que Eutanázio tenha tido a iniciativa de procurar Felícia para o ato sexual, é possível notar claramente a culpa que o personagem atribui à jovem por ter contraído uma doença venérea, ao ponto de se sentir no direito e dignidade de cobrar dela o dinheiro pago, dando claras demonstrações de que o erro recai com maior peso sobre ela.

Ocorre que Felícia é dirigida por um sistema de ideologias hegemônicas de origem religiosa, que fomenta o patriarcalismo, minimiza a mulher e a coloca a serviço de interesses masculinos, como objeto. Seu fracasso social é não ter dignidade e, por não tê-la, não está autorizada a ter voz e sequer uma vida com as condições essenciais. Felícia parece nem mesmo saber que isso seja possível, pois parece ser uma das mentes alienadas da época, o que significa, de acordo com as ponderações de Antônio Gramsci, que essa mulher vive em um meio em que a ideologia está muito bem estruturada e disseminada, de tal forma que parece favorecer a própria Felícia.

Essa personagem é apenas um exemplo de representação do contexto de miséria da Região Norte. Entretanto, na medida em que as narrativas ficcionais de 30 estão ligadas à figuração das desgraças sociais brasileiras, nas quais as dalcidianas também se encaixam, é perfeitamente pertinente considerar que espaço, personagem e memória se conjugam para denunciar, nesse específico exemplo, as diversas “felícias” que possivelmente existiram na conjuntura histórica da Amazônia. A partir dessa constatação, mais uma vez é possível pensar essa personagem como uma figuração do fracasso gerado pelo projeto de contenção religioso, que sempre favoreceu os poderes políticos locais, pois na condição de indignidade ninguém

consegue levantar a voz, quanto mais ser ouvido com a devida consideração por parte da sociedade na qual se está inserido.

4.3 Dona Amélia e o desprestígio de “raça”

D. Amélia também possui grande ligação entre definição e contexto de fracasso na obra, ligado a um processo de convenção ideológica de essência católica. As mais variadas situações apontam para as características dessa personagem, que são a aptidão para o trabalho, sua anulação em detrimento dos familiares, sua submissão diante do marido, que sempre dita as regras da casa, e sua voz apagada em resignação a tudo o que se passa em seu ambiente doméstico, apesar de ser a que sempre toma as primeiras providências em socorro de todos que a cercam.

Segundo a definição que relaciona esse nome ao trabalho, Amélia vem da “junção de dois nomes muito antigos: Emilia e Amália, o primeiro latino, o segundo talvez germânico, com relação à palavra amal, ‘trabalho’.” (NEVES, 2002), o que justifica as várias passagens em *Chove nos Campos de Cachoeira* em que a personagem está executando afazeres domésticos, tais como: “A calma de sua mãe, lavando e curando, talvez viesse daquele instante do poço onde Alfredo caiu. D. Amélia lavava umas camisas, e Alfredo, que brincava tentando fazer figurinhas de barro, junto à tina de roupa, escorregou para dentro do poço.” (JURANDIR, 1998, p. 118). Outra passagem que explicita o contexto da personagem em suas execuções laborais é a seguinte:

Major Alberto começou a comer uma comida bem feita. Começou a comer de despertar o cinturão como o Didico. D. Amélia põe o gosto de seu perfume na cozinha. Um pirão de batata, um peixe com coco, um peixe desfiado no arroz, uns bolinhos de pirarucu, uma fritada de tambaqui, uns cozidões, uns espernegados. Major Alberto convidava Coronel Bernardo para um peru, um capão, um pato do mato com arroz. Era sempre aos domingos. O vento invadia o chalé. D. Amélia socava o café em mão de pilão e Coronel Bernardo de costas para a janela, não se continha:

— D. Amélia, não há dúvida nenhuma que café torrado em casa é o que se pode chamar um café (JURANDIR, 1998, p. 182).

Estabelecendo uma análise no âmbito das convenções religiosas, D. Amélia é a perfeita figuração da esposa obediente, submissa e serva, características tão exaltadas na bíblia, que deixa evidente o papel fundamental da esposa, que é servir o marido, cuidar dos filhos e da casa, enquanto o marido provê o lar.

Uma análise mais atenta consegue captar, nessa relação, uma representação do fracasso, especialmente se for considerada a condição de anulação dessa mulher. A hegemonia pode ser representada pela figura do marido, que claramente, na narrativa, amasiou-se com uma esposa negra por querer uma viuvez sossegada, ou seja, alguém que o servisse e que não lhe exigisse todo o trabalho burocrático de uma união formal.

Não é possível desconsiderar, no caso dessa personagem, o agravante da cor da pele na questão atinente ao fracasso social. Sabe-se que, desde o período colonial brasileiro, o negro carrega um histórico depreciativo em relação a sua dignidade. Pereira (2018) afirma que, nesse período, o negro escravizado não possuía direitos porque, juridicamente, era considerado uma coisa e não um ser humano.

Aliás, havia justificativas tanto econômicas quanto religiosas para a escravidão. Pereira cita, como exemplos de justificativas dada pela Igreja Católica, as teorias da maldição divina, dentre elas: a de que a escravidão era consequência do pecado realizado por Adão e Eva, por isso o homem precisava exercer o trabalho com o suor de seu rosto; outra era a de que os africanos descendiam de Caim, por isso traziam a maldição de Deus atribuída ao primeiro homicida da humanidade, já que Caim foi o autor da morte de seu irmão Abel. A negritude teria sido o castigo dado a Caim, sendo que todos aqueles que nascessem com a pele negra deveriam expiar pelo crime de Caim através da escravidão; uma terceira teoria alegava que os africanos eram descendentes do filho de Noé, Cam, que foi amaldiçoado pelo progenitor por ter caçado de sua nudez, quando estava em estado de embriaguez após provar o fruto da videira. Isso teria levado à destruição do mundo pelo dilúvio, de acordo com a tradição judaica. A maldição de Noé teria perdurado de forma atuante, resultando na escravidão dos negros como castigo por sua conduta reprochável.

As considerações de Pereira certificam que essas narrativas bíblicas isentavam os portugueses de qualquer culpa pela escravidão africana, pois estava convencionado, por uma ideologia muito bem organizada e disseminada que todo sofrimento gerado aos negros era resultado de uma predestinação. E vai além o pesquisador, ao explicitar que os escravocratas lusos nada mais representavam do que os justiceiros divinos, privilegiados escolhidos por Deus para impelir à etnia africana o castigo que mereciam.

Sendo esses apenas alguns exemplos que justificaram a escravidão negra no Brasil, fica fácil compreender a seguinte postura da personagem D. Amélia, quando anuncia a algumas de suas amigas sobre a proposta de amasiamento com Major Alberto:

— Vai, sua besta! Só por que és preta? Mas és uma preta nova e limpa. És caprichosa. Porque tens esse gênio pensam que andas de fogo aceso para homem. Não te importa. Vai. Deixa de ser besta e embarca. Tu vai tira o pão da boca das filhas? não. Major tem pra elas. E depois vais mais uma cozinheira do que rapariga dele. Vai. Um passeio assim... Deixa o pessoal morrer aí de inveja, de raiva. Vai, pequena. Amélia, resolveu-se:

— Ele me convidou. Não me assanhei para o lado dele. Tenho a consciência tranqüila de que não fiz nada para ele me convidar. Se vou é para trabalhar para ele. Sou uma pobre. Cozinho, lavo, engomo e depois é a minha sorte ir agora com ele. Sou mulher para trabalhar. Se a minha sorte está marcada pra ficar com ele, fico. Pensa? Não tenho nem raiva do que as filhas dele dizem de mim. Por que ele não levou elas com ele? Não fui me agarrar nos fundilhos das calças dele para se amigar comigo. Não vou atrás de dinheiro dele porque sei que ele não tem. Ora, pouco estou me incomodando que falem (JURANDIR, 1998, p. 180-181).

A primeira análise que se faz necessária deve ser posta sobre a fala das amigas de D. Amélia. Os comentários deixam evidente a forma de pensar dessa sociedade, a qual traz a ideia de que o negro era sujo e promíscuo. Além disso, há um dado implícito sobre o dever de castidade feminina, que por obrigação religiosa não deve tomar a iniciativa numa conquista, algo que lhe atribuiria um valor moral reconhecido. Outro fator implícito e que, dentro dessa sociedade, conferia dignidade à sua condição de mulher negra é que predominaria sobre a relação afetivo-sexual a sua utilidade doméstica, o que amenizaria uma provável atribuição pejorativa ao seu conúbio com um homem branco e de prestígio social. Ou seja, muito melhor ser sua cozinheira do que companheira sexual.

Note-se que a própria fala de D. Amélia confirma essa estrutura de pensamento social, além de reforçar com muita ênfase o êxito tido pela propagação da ideologia religiosa sobre a identidade negra, à qual se referiu Pereira (2018). A narrativa coloca o leitor diante de uma representação construída historicamente para o fracasso, resultado de interesses de grupos hegemônicos de poder, confirmando a afirmação de Marilena Chauí (2008) de que a educação religiosa sempre esteve a serviço de um poder político.

Essa personagem foi construída em seu meio social para servir, seja ao marido, seja aos filhos dele ou à comunidade. Em vários momentos da narrativa o que se percebe é uma dedicação mansa e sem contestação à arte de ajudar. Uma dessas formas de auxílio era o trabalho com as habilidades curativas, o que se pode observar em “D. Amélia nascera com aquelas mãos para tratar feridas. E agora Alfredo sabe que nem essas mãos nem as grandes chuvas em Março curam a marca das feridas.” (JURANDIR, 1998, p. 120). Sobre o auxílio à comunidade, o que muitas vezes aborrecia Major Alberto, é possível verificar em “D. Amélia quer varrer. Batem na porta. Tem de abrir a porta. É menino pedindo leite, é menino mandando chamar D. Amélia, gente pedindo açúcar e café”, (JURANDIR, 1998, p. 147). Seus atos solidários também podem ser verificados na seguinte passagem:

Se uma vez por outra se matava uma rês do gadinho, era carne para toda a vizinhança que D. Amélia mandava.

- Acabas dando tudo! Tudo! És a D. Misericórdia - resmungava, impaciente, Major Alberto com os catálogos na mão

- És D. Misericórdia.

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 (JURANDIR, 1998, p. 196).

Há uma outra definição que relaciona o nome Amélia à característica dócil ou frágil, que também vem “do grego *amalós*, ‘terno, débil’” (NEVES, 2002), o que vai ao encontro da personagem na obra, pois algumas passagens deixam evidente um comportamento submisso, na medida em que não tem voz, não tem poder de decisão, apenas cala, escuta e obedece. É o que se percebe em:

Major puxa pela manga da blusa de D. Amélia. - Porque... Esteriliza... Ouviste? - Major explica, e Alfredo ouve a explicação, meio sonolento. Quando está em sua rede, à noite, sempre ouve os dois conversarem, e a conversa toma um ar de misteriosas histórias e, depois, um ar de histórias que eles contassem para o adormecer. D. Amélia pouco fala. Sua voz vai para o quarto naquele mesmo tom com que pediu a ele que não contasse a história do poço (JURANDIR, 1998, p. 120).

Há quem possa realizar uma leitura mais fortuita sobre a personagem, alegando que há muitas evidências de que Dona Amélia fosse feliz na condição em que estava e que encontrava realização no ato de doar-se de forma incondicional. Entretanto, observando essa felicidade por outra perspectiva, poder-se-ia supor que a alegria da personagem é a mais pura evidência do poder da hegemonia, que, ao se estabelecer, passa a submeter algumas classes sociais à condição de conformismo. Isso acontece de uma forma tão contundente que se é possível ser feliz, longe da percepção de uma exploração existente, porém, dentro de uma serenidade que não ameaça em nada os poderes instaurados. Em outras palavras, o estado de felicidade de Dona Amélia não a eximiria da condição de fracasso, pois sua situação também gera a interpretação de que o subalterno aprende a ser feliz sem enxergar a injustiça que sofre, isso porque acredita, conforme as ponderações de Chauí, ser favorecido pelo pouco que recebe, jamais ousando pretender o prestígio social de um branco, já que também se percebe como um ser de classe inferior.

D. Amélia, portanto, é a representação do fracassado colocado à margem por um sistema semelhante ao de castas, em que alguns indivíduos valem mais que outros. Esse valor está predeterminado na própria história da formação do país, que cometeu tantas injustiças em razão de conquistas econômicas e de poder. Essa é uma das formas de fracasso mais lamentável,

porque se sustenta na “coisificação” do ser humano, tirando dele as possibilidades, já desde o nascimento, de conquistar com igualdade de direitos o seu valor dentro da organização social à qual pertence. Eis o que sustenta a hegemonia. Fazendo nova recorrência a Gramsci, as classes intelectuais do movimento católico, ao estarem a serviço das superestruturas, que são as ideias, os costumes, os comportamentos morais, a vontade humana, dedicaram-se ao máximo ao trabalho de fortalecê-las. Dessa forma, atribuíram-lhes o prestígio e a confiança das massas, que, uma vez contempladas em seu discurso, dão consenso espontâneo ao grupo que se pretende manter no poder.

4.5 Alfredo e o desejo de ascensão social

Outro personagem interessante é Alfredo, um dos protagonistas da narrativa, adolescente, cujo sonho era morar na capital, Belém, por considerar que essa grande cidade oferece verdadeiras condições para se viver em felicidade. Para ele, essa felicidade não poderia estar separada dos melhores colégios, praças, lojas e tudo o que Cachoeira, cidadezinha do interior, com poucos recursos e onde morava, não poderia oferecer.

Alfredo é filho de D. Amélia e Major Alberto. A mãe, por ser negra, por certo não traria as complicações e exigências de uma mulher nobre, pois não passava de neta de escrava, destinada ao trabalho árduo, sem muitas perspectivas diferentes de outras negras em condições semelhantes. Exatamente por isso traria muitos benefícios a uma relação tranquila, inclusive cuidando muito bem do trabalho da casa, atribuição exclusivamente da mulher, na época.

O nome Alfredo tem origem no “inglês antigo aelf, ‘duende, ser sobrenatural’, e raed, ‘conselho’” (NEVES, 2002), constituindo grande relação de sentido com seu contexto na obra, pois no primeiro momento em que surge, é descrito em forte ligação com um caroço de tucumã, espécie de fruta com grande caroço, originária de uma palmeira amazônica. Esse elo entre o menino e o caroço é resultado de uma das imposições de seu fracasso social que é a solidão. Por não se identificar com a maioria dos demais adolescentes que o rodeiam, tem grande dificuldade em fazer amigos em Cachoeira e, além disso, por ser visto como filho de Major Alberto, não é concebido como uma criança comum. As demais crianças da vila possuem certa distância e até estranham suas atitudes, como se pode constatar em:

Os pequenos sabiam comer traíra inteira com espinha saindo pelos cantos da boca. Pirongós de farinha, cuiadas de chibé, terra, sabão, tabaco. Comiam a se fartar, quando havia, com uma fome crônica, tendo ataques de vermes, cabeludos e viciados. Alfredo não gostava desses moleques. Brincava pouco com eles. Tinha um ar de menino branco. Dava sobras para os moleques, com desdém, negava as coisas, via que eles eram como bichos.

— Olha, pequeno, deixa de pedir, vai-te embora!

— Farinha não tem!

Era preciso D. Amélia estar ralhando. Alfredo era metido a fino, falava de ombro, o contrário do gênio da mãe. Pequenino e já ruim, dizia D. Amélia que fazia era distribuir do que tinha com os pobres [...] (JURANDIR, 1998, p. 196-197).

A concepção de Alfredo sobre a pobreza parece ser constituída de um menosprezo gerado pela forma de pensar das classes dominantes. O próprio discurso de Major Alberto antevê essa possibilidade, pois em muitos momentos da narrativa tece comentários depreciativos em relação aos pedintes, como se fossem uma espécie de praga social, que quanto mais fosse alimentada, mais bateriam à porta, gerando inconveniências. A pobreza parece ser vista como um incômodo às classes dominantes, talvez pela sensação desagradável de uma obrigação social com a doação por parte de quem tinha mais. Era um dos discursos de Major Alberto, ao ver D. Amélia doando farinha e outros mantimentos aos famintos: “Te convence duma verdade. Quanto mais tu deres mais querem. Te convence disso. Gente mais incorrigível do que essa nunca vi.” (JURANDIR, 1998, p. 196).

É provável que, ao perceber a diferença com que o pai, Major Alberto, era tratado pela sociedade, em relação ao tratamento que era dispensado à mãe, D. Amélia, Alfredo tenha optado por seguir o comportamento que lhe daria maior dignidade. Muitas vezes se envergonhou da cor da mãe, ou mesmo das risadas estampadas nos rostos das pessoas da vila, todas as vezes em que seus pais eram vistos juntos. É muito provável que a rejeição do menino às demais crianças da vila seja resultado dessa leitura social que ele fez no decorrer das próprias vivências: a de que uns nascem para serem exaltados, outros para o rebaixamento. É absolutamente natural que ele não quisesse ficar do lado menos favorecido, entretanto, nem por isso se destaca como gostaria nesse grupo social e a razão também é facilmente compreensível: era um mulato. Observe-se o seguinte excerto:

Os passarinhos revoam em torno do chalé. O caroço de tucumã já imaginou que os passarinhos moravam no chalé. Ficavam livres do gavião, do fogo dos campos e da baladeira dos moleques. Não, não gostava dos moleques sujos que matavam os passarinhos a baladeira. Um moleque não tinha talvez o valor dum passarinho. Ainda ontem viu Henrique balar um passarinho que caiu na calçada da casa do Coronel Bernardo. Henrique riu, e apanhou o pobre morto e disse.

- Vou te comê de espeto.

- Se come então um passarinho desse?

- Se come. E no espeto. Não sabe o que é bom. Pra que tenho mea baladêra? Tu não gosta?

- Eu não.

- O que tu perde. És um branco...

- Tua boca é doce pra dizer isso... que sou um branco. Tu não vêes minha cor? - Alfredo não queria ser moreno mas se ofendia quando o chamavam de branco. Achava uma caçoada de moleque (JURANDIR, 1998, p. 120-121).

Essa passagem traz muitas confirmações em torno das possibilidades mencionadas. O diálogo com Henrique, um moleque “amarelo, empambado, mas brigador” (JURANDIR, 1998, p. 121), demonstra seu menosprezo em relação ao modo de vida desse menino, filho da pobreza que se alimenta de passarinhos como recurso para aliviar a fome. Alfredo não precisava recorrer aos passarinhos como alimento, podia contemplá-los, como estava fazendo, mas, por estar em condições materiais dignas e providas do necessário para viver, estava aquém da possibilidade de entender que a atitude de Henrique não se convertia em puro prazer pela maldade de matar passarinhos. Sua interpretação era afetada pela falta de entendimento em relação a uma necessidade da qual nunca padeceu.

Interessante observar que a sua cor, a de mulato, se confirma nesse trecho, autenticando-se, inclusive, o fato de Alfredo não ter orgulho de sua cor. Entretanto, também não gostava de ser chamado de branco, não pelo fato de isso lhe conferir *status* privilegiado, mas por ser usado de forma pejorativa, como se filhos da alta classe fossem fracos e sem hombridade.

Outro ponto que merece destaque é o sistema de valores dessa cultura: o moleque pobre não é visto como algo de valor dentro dessa sociedade, especialmente se vive de uma maneira nada apreciada pela classe dominante. A visão de mundo de Alfredo cabe na visão ideológica que a classe hegemônica local tem dos menos favorecidos e, por não participar das mesmas experiências dessa classe, tece julgamentos e estereótipos motivados por essa forma de enxergar a realidade do seu contexto social.

Mas a visão de Henrique em relação a Alfredo também é interessante de ser analisada. Veja-se:

Alfredo via-se impotente naquele momento para cuspir como queria na cara de Henrique. Henrique não estava caçoando. Para ele era tão natural que Alfredo parecesse branco. Não mora num chalé de madeira, assoalhado e alto? Era filho do Major Alberto, tinha sapatos. Alfredo não comia passarinho balado. Quantas vezes Henrique não matou a fome com um passarinho de espeto? (JURANDIR, 1998, p. 121).

A passagem revela que o pensamento da classe menos favorecida já tem convencionalizada como normalidade que alguém com privilégio econômico seja branco. Curioso porque a cor de Alfredo contraria essa tese, mas ela está impregnada no imaginário popular de tal forma que a cor, nesse caso, passa despercebida. A própria classe desfavorecida sustenta a ideia de que é normal o branco ter uma posição privilegiada em relação à dele.

Dona Amélia também é alvo dessa visão ideológica, como se pode perceber na passagem:

Quanto ao branco e preto, Alfredo achava esquisito que seu pai fosse branco e sua mãe preta. Envergonhava-se por ter de achar esquisito. Mas podia a vila toda 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 dava vagaroso desejo de o acariciar, beijando-lhe também os cabelos, se esquecer do carço, do colégio, das feridas, da febre, dos campos queimados avançando para a vila dentro da noite no galope do vento. Ficar assim como se pela primeira vez, de repente, compreendesse que tinha mãe, a primeira e real sensação que era filho, de que brotara, de súbito, daquela carne escura (JURANDIR, 1998, p. 121-122).

Parece difícil para o personagem conceber que alguém, cuja cor indica inferioridade, estivesse na posição que uma mulher branca deveria ocupar. Aproveita-se aqui para mencionar, mais uma vez, o quanto contribuíram as ações jesuíticas para a crença de que o negro realmente era uma "raça" inferior e cujo destino estava traçado por Deus para ser uma expiação ligada a um histórico de pecados e que, portanto, representava uma etnia sem salvação. Seguindo essa lógica, o trecho anterior deixa evidente que o preconceito de Alfredo em relação à mãe era o reflexo dos valores sociais da época.

Mas surge uma indicação de remorso nesse tipo de concepção que o personagem alimenta sobre a mãe. Talvez a dualidade entre valores da elite e a regra católica sagrada sobre honrar pai e mãe. Aliado a isso, não se deve deixar de lado o vínculo de amor e carinho construído nessa relação entre filho e mãe. Pela descrição do seu universo emotivo, no qual os carinhos e cuidados da mãe tinham o poder de fazê-lo esquecer dos conflitos que carregava, fica evidente que se não houvesse essa cobrança social, externa a essa relação, Alfredo amaria a mãe sem nenhum tipo de constrangimento.

Mas, é importante trazer o ângulo social pelo qual Alfredo é visto como mais um derrotado, dentro do seu grupo social. Para isso, é preciso enfatizar que a maneira como concebe o mundo lhe faz ter sonhos que estão somente ao alcance dos filhos das famílias de alta classe. Os anseios de Alfredo aparecem no excerto a seguir:

Viu numa revista o retrato do Colégio Anglo-Brasileiro do Rio de Janeiro. E nele que quer estudar. Os meninos ali devem ser bonitos e fortes. A vista da praia e das montanhas leva Alfredo para uma viagem ao Rio onde estudará no Anglo-Brasileiro. Ele precisa sair daquela escola do seu Proença, da tabuada, do "argumento" aos sábados, da eterna ameaça da palmatória embora nunca tenha apanhado, daqueles bancos duros e daqueles colegas vadios que todo dia apanham e ficam de joelhos, daquela D. Flor. O que o diverte na sua ida para a escola são os caju que seu Roberto apanha de seu quintal e lhe dá quase todas as tardes. Depois o Anglo- Brasileiro o

libertaria do que sempre tem: o seu paludismo, a lembrança das feridas que D. Amélia, sentada no chão, lavava com água boricada sob o olhar da Minu, curiosa. De vez em quando aparecem. A febre faz Alfredo mais agarrado à rede, às revistas, aos carochos de tucumã que joga na palma da mão. Com um carocinho daqueles imagina tudo, desde o Círio de Nazaré até o Colégio Anglo-Brasileiro (JURANDIR, 1998, p. 190-191).

O sonho não realizado de ir para a capital e estudar em grandes colégios, ou seja, viver numa cidade onde as oportunidades de ascensão são mais tangíveis, é a grande frustração do menino ao longo de toda a narrativa. Esse desapontamento vem da indiferença de seu pai em investir em seus estudos. A mãe tem o mesmo desejo para o filho, porém, ao colocar a possibilidade para Major Alberto, nunca obtém dele uma resposta positiva. Um dos trechos da narrativa mostra a insistência de D. Amélia no assunto, sem grande sucesso:

Quando [Alfredo] vem com a pesada carne enfiada no dedo, pelo aterro, vem sonhando com o colégio, com a sua viagem, com os seus estudos. Major Alberto continua indiferente ao seu futuro mas 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... (JURANDIR, 1998, p. 191).

O fracasso social de Alfredo pode ser explicado por uma perspectiva que parece ser a que melhor responde à indiferença do pai: o fato de não ser genuinamente branco. A origem africana de sua mãe parece pesar sobre o destino do menino. Talvez Major Alberto não considerasse o filho fruto de sua relação com D. Amélia, o mais indicado para um futuro como esse. Afinal, os cargos de doutores eram sempre conquistados por homens de pele branca. Talvez Alfredo devesse se dar por contente em, pelo menos, não ser um dos meninos sujos e pobres, abundantes na vila.

Deve-se considerar que Major Alberto fazia parte de uma aristocracia em decadência e, por conta disso, poderia ser que não tivesse grandes recursos para enviar um filho à capital, a fim de obter melhores estudos. Entretanto, a sua indiferença deixa uma suspeita passível de se considerar a sobreposição de uma má vontade. Caso contrário, por que não explicitar nas investidas feitas pela esposa a impossibilidade por falta de recursos? Além disso, D. Amélia, sendo sua esposa, certamente cogitaria a não possibilidade, pois saberia da total impotência financeira do marido.

Sobre a fé religiosa de Alfredo, a obra traz fragmentos interessantes. Um deles apresenta-se a seguir:

Em Deus acreditava. Era aquela figura da estampa no oratório que seu pai tinha. Não sabia bem se era Cristo ou mesmo Deus. Nunca perguntara a seu pai nem à D. Amélia. Uma figura sentada na ponta do rochedo numa noite de treva e uma grande luz caindo sobre ele. A estampa fazia uma confusão nos olhos e no pensamento de Alfredo. Não era parecido com o Cristo da Semana Santa. Aquilo só podia ser Deus mesmo (JURANDIR, 1998, p. 311).

O ambiente da casa de Alfredo mostra, nesse trecho, a confirmação de sua formação religiosa, inclusive mostrando seu conhecimento sobre a biografia do Cristo, na parte de sua crucificação e morte. Aliás, essa parece ser a parte mais marcante para o personagem, pois causa-lhe estranhamento ver um Jesus em condições fortuitas, sem a condição de humilhado e executado. Ao que parece, exaltar essa parte da história do Cristo parece convencer melhor os cristãos, sensibilizá-los com mais êxito a uma mudança de comportamento. A preferência pela ênfase ao suplício de Cristo em Cachoeira pode ser confirmada em:

Aquilo nunca que era o Senhor Morto que via na sexta-feira da Paixão na igreja. Era um Ser de muitos dedos nos pés e muitos dedos nas mãos e cheio daquele clarão que não era dia nem aurora, nem luar nem uma luz que estivesse acostumado a ver em Cachoeira (JURANDIR, 1998, p. 311).

Mas há outra passagem que revela reflexões do menino muito curiosa para análise, na qual sua religião lhe causava dramas de consciência. Veja-se:

Deus lhe dava sobretudo era medo, uma perseguição na consciência. Saber que havia um Todo-Poderoso escutando os seus pensamentos, vendo e medindo todos os seus atos, tomando nota no seu grande livro, de todas aquelas coisas perigosas e secretas que já começava a fazer, era de qualquer modo, doloroso e intolerável. Irremediável em qualquer situação. 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 conseguisse esconder-se do Pai do Céu de Lucíola, não escapava do Deus de D. Amélia e se deste escapulisse caía direitinho nas mãos do Supremo Criador do Major Alberto (JURANDIR, 1998, p. 311).

O excerto revela o quanto a religião foi utilizada para reprimir comportamentos. Utilizava-se do discurso de um Deus onisciente, onipotente e onipresente que não deixava a menor saída para as fragilidades dos seres humanos, enclausurando-os em universos psicológicos de culpas e medos. O resultado dessa narrativa era o estímulo a uma adoração movida pelo temor, e não pelo amor, como bem pretende o primeiro mandamento da Igreja católica, que ensina a amar a Deus sobre todas as outras coisas do mundo. O medo de Alfredo se sustentava por uma única ameaça, que era a de ser condenado ao inferno, como se pode constatar em “havia também uma coisa terrível para Alfredo: O Juízo Final” (JURANDIR, 1998, p. 311).

Com a necessidade de fugir de todos esses temores, o caroço de tucumã era uma espécie de válvula de escape, em que o menino divagava em outro universo, onde esse deus não pudesse amedrontá-lo, ou mesmo no qual pudesse dissipá-lo. É o que se percebe no trecho:

A bolinha podia fazer de conta que todos os deuses fossem abolidos e Alfredo se encontrava livre dentro de si mesmo. 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. Não era um só Todo Poderoso que tinha de saber dos segredos tão vergonhosos, que havia de saber que ele ia tirar os cinco mil réis de dentro do livro *O Primo Basílio* e comprar a camisa de futebol. Diferentes, sim, mas acabavam levando ele para aquela estampa onde um Ser estranho e solitário era o senhor da treva e da luz (JURANDIR, 1998, p. 311-112).

Também é possível perceber que para cada conveniência se usava o temor ao deus cristão, pois ora era a representação do castigo, ora a do socorro e misericórdia. Esse paradoxo o confundia a ponto de não saber ao certo o que esperar ou como se portar com essa divindade. Talvez até houvesse uma projeção desse deus em relação ao seu pai, que lhe estimulava também temor. Isso porque seu sentimento por uma divindade feminina ganhava uma conotação diferente. Veja-se:

Nossa Senhora da Conceição era-lhe também uma realidade, mas tão incompreensível como aquela condição de mistério com que ele fora salvo do poço. Quando namorava Irene e sentia que ela lhe parecia um pouco alheia, quase sem ligar para ele, Alfredo ia pelos campos com a bolinha, e se exaltava pedindo a Nossa Senhora da Conceição que fizesse Irene muito dele, não se esquecer um momento do seu nome, sempre receber ele com alegria nos olhos e amor no coração. A santa, sem querer, se tornava cúmplice do furto dos cinco mil-réis. Alfredo se vexava, é certo, de lhe fazer certos pedidos, depois que ela o viu praticar certos atos que um menino temente à Nossa Senhora não deve praticar. Mas a força, o encanto das moças de Cachoeira era mais terrível que o castigo de Nossa Senhora, mais gostoso que o perdão de Nossa Senhora (JURANDIR, 1998, p. 311-112).

O que se percebe nesse tipo de devoção é que já não há mais tanto medo, mas uma relação mais terna e de confiança. Talvez Alfredo associasse a santa à figura materna, que mais abrigava, protegia, cuidava do que fomentava medo. Porém, há o registro de um certo pudor no início de sua puberdade. Considerava errado desejar namorar as moças de Cachoeira e, ao que parece, levava esse erro muito a sério, apesar de não resistir, pois conforme passagem da obra, pensava:

Que força e que encanto eram esses que ele principiava a experimentar, a sentir, sabendo que era mau, era pecado e só lhe trazia, num minuto, a ilusão da posse das lindas moças? A bolinha seria uma criatura abençoada por Nossa Senhora? Havia muito de pecador, de tentação, na bolinha. Diziam que um menino não deve imaginar muito, não. Desejar tanto, não possuir ambição, não invejar. Ser humilde e ele se

julgava acima dos meninos que fediam a peixe e a poeira das barracas vizinhas. Todas as noites fazer exame de consciência e exame de consciência era o que não sabia fazer (JURANDIR, 1998, p. 311-112).

Por todas as evidências apontadas sobre o contexto social e o universo íntimo do menino, conflitos, anseios e temores, é possível mensurar que a derrota social de Alfredo seria, também, resultado de uma construção histórica ideológica fomentada pelo catolicismo. Uma vez que essa religião convencionou o negro como uma classe inferior e que faz parte do seu imaginário, ela é quem dita e coordena as regras da sua vida. Por conta disso é que se pode considerar que Alfredo tenha sido impedido de realizar seus sonhos de ascensão, em função de uma ideologia que o mantém como fracassado e conserva o velho estereótipo daquele que pode se enquadrar no poder político hegemônico. Esse processo faz perpetuar uma série de fracassados sociais em suas respectivas condições de subalternidades, conforme sugere Gramsci. Conclui-se, portanto, que o catolicismo tem sua parcela na responsabilidade na manutenção de muitas desgraças sociais. Alfredo seria mais um desses derrotados, porém, deixe-se claro, é possível que isso não tenha reflexo maior da sua estrutura econômica, mas sim da ideológica.

4.6 Major Alberto e o discurso moralizador

Por fim, este trabalho finaliza suas análises sobre o estereótipo de Major Alberto, ex-oficial de alta hierarquia em Cachoeira e que representa um dos poderes locais, haja vista que seus cargos e ocupações lhe conferiam *status*, na década de 30, além do fato de possuir um casarão, visto pelos habitantes dessa pequena cidade como uma casa aristocrática, que só poderia ser propriedade de alguém com grandes recursos.

A rigor, o contexto de fracasso tem forte vinculação com as formas de poder instaurados, pois essas, em geral, são as forças hegemônicas que se perpetuam da exploração, já que geram as misérias e infortúnios dos menos favorecidos social e economicamente.

Segundo o *Dicionário de Nomes Próprios de Orlando Neves*, o nome Alberto é “possivelmente de origem alemã, de adal, ‘nobre’, e behht, ‘brilhante, famoso’.” (NEVES, 2002). A definição que lhe notabiliza como alguém de grande prestígio social também se constata em seu papel, na obra, como se pode observar no trecho:

E Major Alberto que nascera em Belém se acostumara em Muaná, tinha amigos, fazia política e fogos de artifício em tempo de festas. Narrador de histórias de guerra do Paraguai onde seu pai lutara como alferes do exército nacional, Major gostava de falar no Imperador, na Princesa Isabel, no Conde D’Eu, no Visconde de Ouro Preto com uma vaga saudade do Império (JURANDIR, 1998, p. 167-168).

Major Alberto também frequentava as festas públicas, participava de bailes, de sessões cívicas como orador oficial, “[...] os olhos vivos, a testa a reluzir, os cabelos cor de cinza, o gesto sóbrio e o povo admirando o saber do Major Alberto.” (JURANDIR, 1998, p. 168). Era realmente um homem culto, pois gostava de ler os grandes oradores, escrevia para os jornais e lançava manifestos políticos. Inclusive, fundou o jornal *Independente* de Muaná. Possuía uma crítica ácida sobre as corrupções políticas e costumava repetir que “a República no Brasil era uma república de palhaçada.” (JURANDIR, 1998, p. 169).

As atribuições desse nobre eram tão vastas que chegou a ser professor, congratulado, em Muaná, também por Mestre Alberto, além de ser inclinado a questões de advocacia e, por isso, não tinha qualquer receio de competir com um bom advogado. A importância do personagem na escala social aparece em momentos de fina ironia do narrador, quando narra que um “desembargador, seu amigo, facilitou-lhe um diploma de solicitador.” (JURANDIR, 1998, p. 169), o qual Major recusa. Entretanto, o narrador finaliza o incidente acrescentando que a “recusa era-lhe uma virtude tão espontânea como libertadora.” (JURANDIR, 1998, p. 169), como se um diploma tivesse pouca importância diante do poder já construído por esse homem.

Outros momentos na obra comprovam a superioridade de Alberto para os habitantes locais. Há, por exemplo, uma circunstância em que se narra a infância de Eutanázio, na qual o moleque era matreiro, comprazia-se na tortura aos colegas de vilarejo, que jamais se atreviam a revidar por causa do medo a Major Alberto, como se vê no seguinte trecho:

Eutanázio se fechava no quarto, em resmungos e abalava a casa com as pisadas de bezerro brabo, aos tombos, aos pontapés, machucando-se propositadamente nas paredes, nos bancos, nas mesas ou tinindo o caneco no pote quando ia beber água, esgazeado de raiva. Raquítico, tinha os olhos sombrios, os dedos trêmulos, contínuas dores de dentes. Apedrejava os cães que era uma danação. Chicoteava os carneiros de seu tio Bernardo, molestava galinhas, feria os pirralhos que só não se vingavam dele porque era filho do Major Alberto (JURANDIR, 1998, p. 137).

Sua postura, em geral, na narrativa, era de alguém assertivo, dado a ordens e de uma postura moralista. Costumava direcionar comentários depreciativos aos pobres da vila, em especial se estavam à sua porta, pedindo. Era a voz determinante em sua casa e geralmente se portava nos seguintes moldes:

Uma gente que não se corrige. Não se convencem que não deve queimar os campos. Porque... Ouviste? Psiu. - Major puxa pela manga da blusa de D. Amélia. - Porque...

Esteriliza... Ouviste? - Major explica, e Alfredo ouve a explicação, meio sonolento. (JURANDIR, 1998, p. 120).

No papel da paternidade, também era enérgico. Em momentos de explosão, na infância de Eutanázio, costumava proferir insultos com grande energia nas ameaças:

Major Alberto dava-lhe tundas e o pequeno com aquele gênio. O pai, depois da surra, bradava apoplético:

- Eu te acabo! Eu te esmurrallo a cara, seu patife! Acabo com isso... - E, cerrando-se os dentes, as mãos crispadas:

- Te acabo! te acabo! Me saíste uma boa peça. Mas pagas! Costa de chinelo te fará macio, seu brutamontes! (JURANDIR, 1998, p. 137).

Como já foi mencionado em momento anterior, Major Alberto tem parte na condição de fracasso dos filhos. Primeiro porque, do ponto de vista ideológico da sociedade à qual pertencem, o pai é uma figura de respeito incontestável, tanto em casa quanto para a comunidade em geral. A importância do papel social que representa, por ser branco e ter sido oficial de alta hierarquia para a época, confere-lhe bajulações e reverências.

Por ser uma representação forte da hegemonia política local, ele faz lembrar da classe intelectual da qual Gramsci faz referência, aquela que sustenta a ideologia hegemônica, responsável por conter as massas e manter as classes subalternas. Basicamente, é isso que Major Alberto faz: seus discursos moralizantes, as posturas que condena, as amizades que considera, a voz que não permite à esposa, a oportunidade que não dá ao filho mulato e a humilhação que sempre desferiu em direção a Eutanázio. Tudo isso simboliza na narrativa o comportamento comum da classe dominante.

Num dos períodos de juventude de Eutanázio, por exemplo, há um episódio em que suas irmãs encontram em cima da mesa de jantar um papel esquecido, escrito pelo irmão. Observe-se a passagem:

- Mas ah! Eutanázio já namora! Vocês não estão vendo? E foram mostrar ao Major Alberto os primeiros versos de Eutanázio. Major Alberto sentou os óculos, leu o papel, esfregando a meia calva. As duas irmãs estavam com os seus grandes olhos postos nos óculos do pai e ao mesmo tempo receosas de que Eutanázio chegasse e visse a cena.

- Uma porcaria. Que ele cuide doutra vida. Uma porcaria. Está vagabundando. Nem métrica sabe, nem parece que na estante tem um livro de versificação. Uma porcaria. Mania. Mania (JURANDIR, 1998, p. 140-141).

Major Alberto não fazia questão de amenizar sua aspereza com Eutanázio e, na medida em que se considera um pai que não consegue disfarçar sua decepção em relação ao filho, nada disso teria uma conotação grave. O problema é que esse pai tem uma forte representação: a de uma elite dominante, a de ascensão social. Ele seria uma espécie de modelo a ser seguido e um

fomentador desse discurso. Não corresponder às expectativas desse discurso seria um grande diagnóstico de fracasso.

Os privilégios de classe vieram também por ter trabalhado significativos anos para Coronel Bernardo em Muaná, cujas farturas e facilidades do ofício podem ser constatadas em:

A casa grande do Coronel Bernardo. Lhe dá uma saudade daquela casa grande, baixa e azulada, cheia noutr tempo de gente, da política, de matalotagem, com trapiche para o rio e o Coronel na cadeira de embalo na calçada lendo os jornais. Bons tempos em Cachoeira. Os mandriões da política viviam à larga no casario. Quatro mesas fartas empanturravam os convivas ávidos. Coronel Bernardo era bolso aberto para os amigos. Reses gordas vinham das fazendas. Despensa como a dum navio de alto mar. Quartos sangrentos de carne nas paredes, pela cozinha donde vinha o cheiro do filé assado. Canoas encostavam no trapiche descarregando farinha. Os potes de mel, os fardos de charque, as caixas de conserva, os contões no Jorge Abifadil, de fornecimentos. Comia-se à beça na casa do Chefe. O Chefe era dum coração largo. Não melhorava as fazendas, era tolerante com os vaqueiros, mas se abandonava todo aos amigos, à Cachoeira, aos correligionários. [...] A varanda do Coronel Bernardo era um seio de Abraão, dizia Major Alberto (JURANDIR, 1998, p. 172-173).

Entretanto, com a morte desse coronel, que trouxe como consequência o seu desemprego, procurou Cachoeira, a terra de sua primeira esposa, para se dedicar a outro ofício, aquilo que ele julga como “advocaciazinha”, e buscar a paz e a tranquilidade de uma vida no interior. Seu furor não se resumia somente a Eutanázio, mas se estendia em desaforos aos que lhe caloteavam. Nos momentos mais risonhos, dizia em bom humor: “Livrem-se da minha explosão! Livrem-se da minha explosão!” (JURANDIR, 1998, p. 170). Esse exemplo da postura de Major Alberto serve como exemplo de postura cultivada pela classe dominante, acostumada a mandar, ditar ordens, exigir obediência e fazer discursos de ética.

Entrando na questão da ética, há um momento da narrativa que faz Major Alberto refletir se teria valido a pena ser honesto, já que não gozava de grande fortuna. O fato é que, pelo menos no seu caso, confirma-se uma postura honesta em relação aos cargos que exerceu. Isso pode ser confirmado na passagem a seguir:

Major Alberto porém reflete que mãos limpas são mãos infelizes. Podia ter furtado. Furtado, não. Aproveitado. Era o homem de confiança do Coronel. Quem escrevia os relatórios. Até uma monografia de Cachoeira assinada pelo Coronel. Fazia tudo na Intendência. Tinha prática do serviço. Coronel era só para assinar. Cachoeira murmurava: - Major Alberto se empapa com o Coronel. Veio da terra alheia para se encher em nossa terra. Caçula da Intendência. Querem ver. Deixem o tempo passar (JURANDIR, 1998, p. 174).

Essa reconsideração de Major Alberto certamente reflete a falta de honestidade comum a tantos outros que já teria visto ocupar os mesmos postos, dando sinais de que, apesar de ele representar uma exceção, a prática de ilegalidades era comum no meio político. Ainda que a elite sustentasse discursos moralistas, havia uma contradição histórica entre oratória e prática, o que leva

a constatar que a ideologia moralista religiosa era utilizada somente para favorecer em momentos oportunos, mas a prática, mesmo, só era cobrada dos mais fracos na hierarquia social.

Percebe-se, portanto, que Major Alberto, apesar de não ser a figura do fracassado social em análise neste trabalho, é a representação daquele que mantém esse derrotado em situação subalterna. Não seria possível mensurar sua importância, sem levar em consideração as ponderações de Antonio Gramsci sobre a estrutura desse sistema, que se sustenta nas bases ideológicas disseminadas por um grupo de intelectuais diretamente ligados à hegemonia, com interesses muito bem delineados. Nesse sentido, a contribuição da Igreja teve a sua importância, pois sem a incursão do medo, da culpa e da devoção passiva, as classes subalternas não teriam tido o mesmo comportamento tão favorável à manutenção dos poderes já estabelecidos. A luta e a subversão da classe desprivilegiadas poderiam ter sido uma constante, o que dificultaria sobremaneira os interesses de uma minoria dominante.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra *Chove nos Campos de Cachoeira* apresentou-se como rica ferramenta de análise para o norte que este trabalho pretendia seguir. Comprovada a sua autenticidade enquanto representação do contexto histórico de uma época, sem nunca universalizá-la ou desconsiderar o seu teor fictício, nada mais conveniente do que trazê-la para o estudo de especificidades localizadas no tempo e no espaço. No caso deste trabalho, as minúcias narrativas e descritivas da obra enriquecem as possibilidades de confirmações em torno dos comportamentos sociais na década de 30, na Região Norte do Brasil. Isso porque, na possibilidade de confirmar um sistema de crenças que constitui a maior parte do imaginário dessa sociedade, também é possível mensurar que a submissão é o resultado direto desse sistema.

O processo de fundamentação do tema iniciou por uma breve contextualização da década de 30, em que os escritores discutiam o papel da literatura, a fim de lhe conferirem uma missão. Após, discute-se o perfil do Romance de 30, no qual se pôde constatar que, dentre os temas mais variados, estava o de denúncia social, num contexto da história em que o sistema literário vivia os intensos reflexos do movimento modernista, inspirados num rompimento com a influência europeia de fazer arte e na criação de um estilo mais tipicamente nacional. Não se pode afirmar que os rompimentos se deram de maneira consensual entre os escritores, pois muitos dos quais criticavam obstinadamente o movimento modernista e suas novas técnicas. Porém, é inegável a grande produção literária gerada pelo período e sua intensa preocupação com as questões sociais e políticas do país. As obras voltadas para essa temática colocaram, de formas pontuais, as complexidades regionais das quais partia o romance.

A falta de consenso da época estava diretamente ligada aos reflexos da Revolução de 30, que havia polarizado o país em duas diretrizes políticas: a direita conservadora e a esquerda revolucionária. Por conta dessa polarização, muitos dos escritos produzidos em 30 eram uma tentativa de persuadir por meio da literatura. Convém afirmar que as representações políticas e sociais contextualizadas em muitas das obras eram comumente vistas com uma tentativa da esquerda de se emancipar no país. A falência do liberalismo havia levado os intelectuais da época a uma militância acentuada, tanto por meio do romance, como do ensaio ou mesmo das manifestações em comícios. A direita conservadora também teve seu fluxo de produção e atuação, contribuindo também com os escritos da época.

Em meio à temática da crítica social no Romance de 30, destaca-se um tipo de herói peculiar da época, uma espécie de sujeito nascido dentro de uma conjuntura social

desprivilegiada e dentro da qual luta pela sobrevivência, enfrentando os dramas mais difíceis que a classe subalterna pode viver. José Lins do Rego, em sua obra *Fogo Morto*, elege Vitorino como representação desse herói, que alimenta uma revolta contra um sistema econômico injusto e de ordem política difícil de aceitar. Vitorino representaria os anseios utópicos da classe intelectual burguesa da época, que tinha pretensões de instaurar uma ordem republicana e democrática, algo pelo qual não lutaram na prática.

O fato é que a ideia de um país atrasado canalizou muita força para que a produção literária da década de 30 fosse um esquadramento das misérias do país, não só da miséria socioeconômica, mas também da miséria moral daqueles que nada faziam para modificar a situação.

Dalcídio Jurandir surge, nesse contexto, como escritor que revela e denuncia as mazelas da sociedade amazônica, no período pós-ciclo da borracha, em que a crise econômica era uma questão de difícil contorno, e que gerou aristocracias em decadência e considerável aumento da miséria na região.

O autor é descrito pela crítica com um sagaz militante da esquerda, que por conta de ações contra o fascismo, pela Aliança Nacional Conservadora, foi preso e cumpriu pena de cinco meses. O escritor foi, inclusive, membro do Partido Comunista do Brasileiro.

Sua militância política parece ter forte ligação não só com o contexto histórico da década de 30, em que o país estava polarizado politicamente, mas também mostra forte vinculação com a temática da denúncia social, por revelar em suas obras toda uma conjuntura de negociatas políticas, exploração, miséria e falta de perspectivas. Temas que eram demasiadamente levantados pelas elites intelectuais da época.

Procurou-se, também, nesta pesquisa, apresentar um panorama histórico da atuação da Igreja católica no Brasil e, como particularidade, na Região Norte, na busca de compreender o processo de disseminação ideológica e as consequências geradas por essa doutrinação na cultura e mais precisamente nos comportamentos do brasileiro.

O que se percebe é que, em razão das alianças de longa data feitas entre Igreja e Estado, o poder clerical sempre favoreceu os interesses das classes dominantes. Na verdade, pelas considerações de Darcy Ribeiro (2015), o período colonial teve uma contribuição fundamental nesse processo, pois o “etnocídio” realizado pelos jesuítas teria dizimado em grande escala a identidade cultural dos nativos brasileiros. Esse processo teve êxito através de um projeto educacional, que estava diretamente comprometido com a ideia de cumprir grandes tarefas nacionais, com características de unificação.

O próprio discurso da Igreja estava sempre impregnado de ideias de patriotismo e civilidade, no sentido de proteger e contribuir com a pátria e não direcionar a ela nenhum tipo de resistência. A ideia de crescimento do país estava ligada ao um nacionalismo e este, por sua vez, só teria essa designação se todos professassem os mesmos ideais.

Azevedo (2002) afirma que o intento de unificação era equivocado primordialmente porque se desconsiderava a pluralidade e a diversidade de culturas. Ainda assim, a Igreja seguiu com seu projeto, utilizando de diversas estratégias de dominação para intimidarem a resistência. O mais eficaz, sem dúvida, foi o processo de catequização, a partir do convencimento de que o nativo brasileiro tinha alma e deveria obedecer às ordens onipotentes de um deus cristão.

Porém, para que o processo educacional tivesse a eficácia desejada, também era preciso ensinar a língua europeia a esses nativos, a partir da qual teriam melhor acesso ao pensamento e consciência no processo de conversão. O próprio ensino da língua, inclusive, já era carregada de ideologia, ideia confirmada por Bakhtin (2004) ao afirmar que a ideologia é um fato de consciência e que o signo é que faz com que a ela possa surgir e se afirmar como realidade. Ou seja, o próprio ensino de língua portuguesa já era um ato de dominação europeia, processo que ocorreu de forma semelhante na Amazônia Colonial.

Após buscar a essência da historiografia de atuação católica no país, a análise voltou-se para o final do século XIX até a década de 30, a fim de confirmar se a influência católica ainda tinha eco no período. Conclui-se que entre as décadas de 1920-1930 a Igreja iniciou um projeto de restauração católica. O movimento enfrentou uma grande dificuldade em razão de grande parte do clero ser conservador e monarquista, ou seja, resistente à Proclamação da República, o que não ajudava em nada a unificação da Igreja para a reconquista de fiéis. Era uma nova etapa na história da atuação da Igreja no país, na qual a instituição intentaria uma presença maior na sociedade, inclusive contribuindo com as decisões governamentais. Depois de alguns anos alheia às decisões do Estado, a Igreja retoma essa aliança, a fim de recuperar um papel de liderança na sociedade brasileira.

O governo aceita a parceria porque vê na atuação da Igreja uma preciosa aliada como força auxiliar de contenção dos movimentos revolucionários. Havia, portanto, uma colaboração mútua, na qual o movimento intelectual católico, com a direção de D. Leme, carregaria o lema da República, de fundo ideológico positivista. No Nordeste, nomes como Padre Cícero e Antônio Conselheiro faziam oposição fortemente atuante contra os ideais da República, e, por isso, foram duramente perseguidos.

Esse processo de reconstrução nacional investiu na obliteração da memória coletiva sobre passados de submissão e opressão, o que conduzia as massas a não se insurgirem contra

o governo. A preocupação não era vã, pois o período era marcado por significativas lutas sociais, especialmente depois da fundação do Partido Comunista no país.

Ideologia e hegemonia, conceitos gramscianos intimamente ligados dentro desse processo, seriam a força que se sobrepõe às mentes fragilizadas pela crença, uma vez que vê nessa fragilidade a oportunidade de ascender ou se manter no poder. Nesse jogo era preciso manter uma classe subalterna, aferrada a uma realidade de conformação, de recompensa em algum momento, mesmo que não fosse na existência terrena. Nesse sentido, o céu católico servia para confortar os sujeitos em fracasso, enquanto o inferno servia para intimidar suas subversões.

As contribuições de Chauí e Gramsci foram fundamentais para entender e abordar o processo, pois esse não é um ponto de vista simples de se colocar, haja vista que a ideologia é um fenômeno de difícil percepção. Ela é tida como verdade por aqueles que a adotam, e principalmente, porque a ideologia hegemônica parece favorecer as maiorias.

Dalcídio parece sugerir as artimanhas da hegemonia nas entrelinhas de sua narrativa, pois as ironias com os nomes das personagens, a descrição da configuração religiosa do espaço, bem como dos comportamentos das personagens (movidos por intenções, culpas, tristezas, anseios) não soam como coincidência.

No capítulo de análise do romance, inicia-se com algumas evidências de que os espaços que constituem a obra estão repletos de simbologias históricas e psicológicas que ligam à forte presença da crença católica na Região Norte, onde transcorre a narrativa ficcional.

A seguir, o personagem Eutanázio torna-se alvo de estudo, por trazer vários dramas de consciência e comportamentos ligados diretamente à sua formação religiosa, que lhe impulsiona sentimentos de culpa, raiva, revolta, desejo de autoaniquilamento, etc. Sendo filho de um aristocrata em decadência, ainda se pode afirmar que, economicamente, esse personagem seria privilegiado nessa sociedade. Entretanto, seus dramas de consciência, claramente religiosos, não lhe colocam em igual condição à de seu pai, Major Alberto. Chega-se à conclusão de que seu fracasso social é resultado das limitações de sua consciência, fomentadas por uma série de preceitos que também têm origem católica, deixando claro que essa religião não possui a total responsabilidade sobre a estrutura de pensamento dessa sociedade, mas que também lhe impede as realizações e a paz.

Felícia é mais uma figura subalterna, especialmente porque contraria a norma religiosa de castidade, por ser uma jovem prostituta que busca a sobrevivência por meio da venda de seu corpo. Uma vez confirmados os anos de atuação católica contra o pecado sexual, é fácil compreender porque essa jovem é tão marginalizada e considerada o que de pior essa sociedade

tem. Felícia é vítima de muitos tipos de discriminação e indiferença e, por isso, sofre agressões físicas e morais, às quais nunca revida e sempre está vulnerável. A conclusão que se chega em relação a essa personagem é que seu estado de fracasso é resultado de um processo ideológico religioso que a condiciona a essa situação, ao mesmo tempo em que mantém a classe privilegiada intacta, uma vez que a aristocracia sempre se fortalece na mesma proporção em que se solidificam as bases morais religiosas da sociedade.

D. Amélia é outra mulher que sofre os efeitos da discriminação, porém por razões distintas à de Felícia. Sua condição de subalternidade está diretamente ligada à cor de sua pele. Sendo negra, é vítima dos risos e deboches de uma sociedade que a inveja e mostra estranhamento pelo fato de uma “pretinha de Muaná” ser casada com um homem branco e aristocrata. Mas a discriminação não vem apenas das pessoas externas à sua vida íntima: o marido não se uniu a D. Amélia pelas vias convencionais, quais sejam pelo matrimônio, e o filho que nasceu dessa união se envergonha da cor da mãe. Essa condição de fracasso tem fundamentação no rebaixamento moral que a Igreja sempre fomentou em relação à etnia negra. Essa desqualificação tinha um propósito econômico: justificar a escravidão. Declarando que o negro tinha uma dívida de nascimento com Deus, sendo uma “raça” originada de pecados praticados por seus ascendentes, num passado narrado pelo Antigo Testamento, a desgraça negra era vista como resultado inevitável do destino e que o europeu era apenas o justiceiro que faria cumprir-se as leis divinas.

Alfredo também é a representação de um fracasso que possivelmente tenha resquício dessa discriminação negra, pois seus sonhos de estudar na capital e viver longe de um contexto de misérias, sem grandes perspectivas, é algo que cai na indiferença do pai. Apesar das muitas insistências de D. Amélia, Major Alberto continua indiferente ao pedido. A justificativa para tal postura pode estar na falta de prestígio que a cor mulata de Alfredo carrega. Numa sociedade que era acostumada a ver ascenderem os homens de pele branca, como se nisso houvesse uma predisposição genética, era natural que Major Alberto subestimasse um futuro semelhante para um filho mulato.

Por fim, a análise volta-se para Major Alberto, figura aristocrática, de postura assertiva e veiculador dos códigos ético-morais impregnados naquela sociedade. Chama a atenção como a sua postura é a de alguém à vontade para ditar regras, insultar, desprestigiar e carregar discursos moralistas, os quais influenciam sobremaneira aqueles que nele enxergam uma representação social exemplar. Major Alberto, em seu comportamento e discurso, seria a figuração de uma elite da década de 30, acostumada a oprimir e a manter as classes subalternas na acomodação e na conformação.

Isso não significa, em hipótese alguma, que esse sistema de crenças não tenha atingido a classe dominante, mas, ao que parece, muitos dos preceitos católicos eram burlados quando entrava em questão a possibilidade de angariar poder. Nesse sentido, o viés ideológico religioso da hegemonia sustentava a narrativa cristã e vice-versa. Dentro das possibilidades, também a vivenciava em cultos e práticas convencionadas na cultura, mas burlava seus preceitos quando o intuito era a manutenção de poder ou ascensão social.

A obra ficcional de Dalcídio Jurandir possui abrangência para outros trabalhos nesse sentido, pois o recorte desta pesquisa só contemplou alguns personagens, com a finalidade de cumprir os objetivos previstos.

Assim, conclui-se com a convicção da importância que é direcionar os estudos para a obra literária, no sentido de tentar estabelecer relações históricas e sociais que enriqueçam o debate sobre a compreensão dos comportamentos humanos. Talvez essa seja uma forma de evitar erros passados e vislumbrar acertos futuros, no sentido de promover relações sociais mais justas e igualitárias.

6. REFERÊNCIAS

A BÍBLIA. **Sermão da Montanha**. Tradução dos originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico. São Paulo: Ave Maria, 1996. 1632 p. Velho Testamento e Novo Testamento.

ANDRADE, Mário de. **Aspectos da literatura brasileira**. São Paulo: Livraria Martins, 1967.

AZEVEDO, Fernando. **A cultura brasileira**: introdução ao estudo da cultura no Brasil. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Baía, Pará, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1974.

AZEVEDO, Thales de. **O catolicismo no Brasil**: um campo para a pesquisa social. Salvador: Edufba, 2002.

AZZI, Riolando. O início da restauração católica no Brasil: 1920-1930. *Síntese*, v. 4, n. 10, p. 61-89, 1977.

BACHELARD, Gaston. **A filosofia do não; O novo espírito científico; A poética do espaço**. Seleção de textos de José Américo Mota Peçanha; Traduções de José Moura Ramos et al. 1. ed. São Paulo: Abril cultural, 1978. (Os pensadores).

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. Trad. Michel Lahud & Yara Frateschi Vieira com colaboração de Lúcia Teixeira Wisnik e Carlos Henrique D. Chagas Cruz. São Paulo: Editora Hucitec, 2004.

BARROS, José D'Assunção. História e memória – uma relação na confluência entre tempo e espaço. *Mouseion*, v. 3, n. 5, p. 35-67, jan.-jul. 2009.

BECHARA (organizador), Evanildo C. **Dicionário Escolar da Academia Brasileira de Letras: língua portuguesa**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2011.

BOLLE, Willi. Boca do Amazonas: roman-fleuve e dictio-narium caboclo em Dalcídio Jurandir. *Boletim do Museu Pararaense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, v. 6, n. 2, p. 425-445, maio/ago. 2011.

BORGES FILHO, Oziris. **Espaço e literatura**: introdução à toponímia. Franca: Ribeirão Gráfica e Editora, 2007.

BRAGA, Antônio Mendes da Costa. **Padre Cícero**: Sociologia de um padre, Antropologia de um santo. 2007. 419 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre - RS, 2007.

BUENO, Luís. Nação, nações: os modernistas e a geração de 30. *Via Atlântica*, n. 7, p. 83-97, out. 2004.

BUENO, Luís. **Uma história do romance de 30**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2015.

CAMPOS, Ipojucan Dias. Casamento, custos e religiosidade: Belém, século XX (1916 - 1940). *Fronteiras: Revista de História*, v. 12, n. 21, p. 179-201, jan./jun. 2010.

CANEZIN, Claudete Carvalho. A mulher e o casamento: da submissão à emancipação. **Revista Jurídica Cesumar**, v. 4, n. 1. p. 143-156, 2004.

CANDIDO, Antonio. **A educação pela noite e outros ensaios**. São Paulo: Ática, 2003.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

_____. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

COELHO, Geraldo Mártires. **Nos passos de Clio: peregrinando pela Amazônia Colonial**. Belém: Editora Estudos Amazônicos, 2012.

COSTA, Regina Barbosa da. **Imagens de leituras em *Chove nos campos de Cachoeira*, de Dalcídio Jurandir**. 2014. 107f. Dissertação (mestrado em Letras/ Estudos Literários) – Instituto de Letras e Comunicação da Universidade Federal do Pará, Belém-Pa, 2014.

DACANAL, José Hildebrando. **O romance de 30**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

DANTAS, Bruna Suruagy do Amaral. Sexualidade, cristianismo e poder. **Estudos de pesquisa em psicologia, Rio de Janeiro**, v.10, n. 3, Rio de Janeiro, p. 700- 728, dez. 2010.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário Aurélio Júnior: dicionário escolar da língua portuguesa**. Curitiba: Positivo, 2005.

FERREIRA, Débora Cristina do Nascimento. Belém do Grão Pará: universo amazônico arruinado. **RevLet - Revista Virtual de Letras**, v. 8, n. 1, p. 401-419, jan./jul., 2016.

FREIRE, José Alonso Torres. **Entre Construções e Ruínas: uma leitura do espaço amazônico em romances de Dalcídio Jurandir e Milton Hatoum**. 2006. 244 f. Tese (Doutorado em Literatura Brasileira) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 50. ed. São Paulo: Global, 2005.

FURTADO, Marlí Tereza. **Universo derruído e corrosão do herói em Dalcídio Jurandir**. 2002. 276 f. Tese (Doutorado em Teoria Literária) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas - SP, 2002.

GOMES, Edgar da Silva Ms. A Reaproximação Estado–Igreja no Brasil durante a República Velha (1889-1930). **Revista de Cultura Teológica**, v. 16, n. 62, p. 95-110, jan.-mar., 2008.

GOMES, Angela Maria de Castro; FERREIRA, Marieta de Moraes. Primeira República: um balanço histotográfico. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 244-280, 1989.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. **O leitor de Gramsci: escritos escolhidos 1916-1935**. Organização e Introdução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

JOHNSON, Allan G. **Dicionário de sociologia: guia prático da linguagem sociológica**. Trad. Ruy Jungmann; consultoria Renato Lessa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

JURANDIR, Dalcídio. **Edição crítica de Chove nos Campos de Cachoeira**. Belém: UNAMA, 1998.

KOHAN, Néstor. Gramsci e Marx: hegemonia e poder na teoria marxista. **Revista Tempos Históricos**, ano 10, n. 1. p. 15-70, sem. 2007.

LAFETÁ, João Luiz. **1930: a crítica e o modernismo**. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

LIMA, Telma Cristiane Sasso de; MIOTO, Regina Célia Tamasso. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. **Revista Katál**, Florianópolis, v. 10, n. esp., p. 37-45, 2007.

MACHADO, André Roberto de A. As interpretações dos contemporâneos sobre as causas da Cabanagem e o papel do parlamento. **Rev. História**, São Paulo, n. 175, p. 281-317, jul.-dez. 2016.

MAFRA, Edelweiss de Moraes. **A existência por reinventar: o herói fracassado e a nação degradada em os ratos de Dyonelio Machado**. 2013. 117f. Dissertação (Mestrado em Literatura) - Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

MARQUES, Ivan; BUENO, Luís. Em torno do romance de 30. **Revista de Literatura Brasileira**, São Paulo, n. 16, p. 1-312, 2015.

MARQUES, Ivan. Herói fracassado: Mário de Andrade e a representação do intelectual no romance de 30. Teresa: **Revista de Literatura Brasileira**, São Paulo, n. 16, p. 55-74, 2015.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Trad. Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MOISÉS, Massaud. **O modernismo**. Col. A literatura brasileira. São Paulo: Cultrix, 1989.

MORIM, Júlia. Dalcídio Jurandir. Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: 17 set. 2018.

MUELLER, Helena Isabel. Os ativos intelectuais católicos no Brasil dos anos 1930. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 35, n. 69, jan.-jun., p. 1-19, 2015.

NEVES, Orlando. **Dicionário de nomes próprios**. Portugal: Oficina do Livro/Grupo Leya, 2002, ebook, não paginado.

NÓBREGA, Padre Manuel da. **Diálogo sobre a conversão do gentio**. Lisboa: MCMLIV, 1954. Disponível em: < <file:///C:/Users/frana/Downloads/115939431-Diálogo-sobre-a-conversao-do-Gentio-pelo-Padre-Manuel-da-Nobrega.pdf>>. Acesso: 21 abr. 2019.

NOGUEIRA, Ataliba. **Antônio Conselheiro e Canudos**. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

PEREIRA, Tulio Augusto de Paiva. A Igreja Católica e a Escravidão Negra no Brasil A Partir Do Século XVI. **Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento**, ano 03, ed. 05, v. 05, p. 14-31, maio de 2018.

PINHEIRO, Veralúcia; SILVA, Rosenilda Rodrigues da; MACIE, Roseli Martins Tristão. A demonização da mulher: uma análise da personagem margarida na obra o seminarista. **Revelli: Revista de Educação, Linguagem e Literatura**, v.10, n.1, p. 151-168, Inhumas/Goiás-Brasil, maio, 2018.

SANTOS, C. Romance (a)político e crítica literária nos anos 30 c 40. **Letras**, Curitiba, n. 49, p. 107-124, 1998.

SANTOS, Fernanda. O Colégio da Bahia e o projecto educativo da Companhia de Jesus no Brasil colonial. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. III, n. 9, jan. 2011.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RUFINONI, Simone Rossinetti. Pormenor e dissipação: o Brasil de Cornélio Penna. **Teresa: Revista de Literatura Brasileira**, São Paulo, n. 16, p. 219-239, 2015.

SOUSA, Samantha Costa de. **“Poeticamente o homem habita esta terra”**: a construção do espaço em Chove nos campos de Cachoeira. 2016. 91f. Dissertação (Mestrado em Letras/Estudos Literários) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.

SAUSSERE, Ferdinand de. **Curso de Língua Geral**. Org. Charles Bally e Albert Sechehaye com colaboração Albert Riedlinger. Trad. Antônio Chelini. São Paulo: Cultrix, 2006.

TORRES, Antônio; MARANHÃO, Haroldo; GALVÃO, Pedro. Um escritor no purgatório. **Revista Escrita**, ano 1, n. 6, 1976. Disponível em: < <http://200.144.6.120/uploads/acervo/periodicos/revistas/ESC19760006.pdf>>. Acesso em: 20 abril 2019.