

**O JUDAS DA MATA FEITO ASVERO DO RIO
A CONDIÇÃO HUMANA E A HERANÇA SIMBÓLICA DA VIOLÊNCIA EM
“JUDAS ASVERO”, DE EUCLIDES DA CUNHA.**

Josué Gomes Vieira¹
PPGSCA-UFAM

Walmir de Albuquerque Barbosa²
PPGSCA-UFAM

RESUMO: Escrito em 1905, publicado em 1909 numa coletânea de ensaios “À Margem da História”, “Judas Asvero” é o texto cujo conteúdo relata com intensidade dramática a celebração do Sábado de Aleluia numa Vila de seringueiros no Alto Purus. O clímax da narrativa é o rito de confecção, apresentação, escrutínio de um boneco de trapos “Judas”. A narrativa construída por Euclides da Cunha resgata a estranheza de uma tarefa lúdica de preparação simbólica e social da violência, do ritual da “Malhação de Judas”. Para o narrador a confecção e o sacrifício do boneco feitas pelos seringueiros simboliza a evocação de um horror supostamente familiar, como o “Judas” fosse a semelhança existencial do sertanejo do látex, traidor e errante. A paisagem estagnada e decadente, onde o homem amazônico expressa sua condição cultural, societária e existencial torna os constructos sócio-culturais expressões da identidade amazônica num jogo colonizador/colonizado, em que a metamorfose de Judas Iscariotes em Judas Asveros expressada no ato de malhar o boneco aponta para uma condição humana na floresta formada por uma herança simbólica da violência que reinsere socialmente o seringueiro na cultura e na vida comunitária.

Palavras-Chave: Amazônia. Condição Humana. Identidade. Literatura. Violência.

ABSTRACT: Written in 1905, published in 1909 a collection of essays "In the history of the Margin," "Judas Asvero" is the text whose contents reports with dramatic intensity the celebration of Holy Saturday in a rubber tappers village in Alto Purus. The climax of the narrative is the cooking rite, presentation, scrutiny of a rag doll "Judas." The narrative constructed by Euclides da Cunha recalls the strangeness of a playful task of symbolic and social preparation of the violence, the ritual of "Burning of Judas". For the narrator the making and the sacrifice of the doll made by rubber tappers symbolizes the evocation of a horror supposedly familiar, such as "Judas" was the existential similarity latex frontiersman, traitor and wandering. The stagnant and decaying landscape, where man Amazonian express their cultural, societal and existential condition makes the socio-cultural constructs expressions of Amazonian identity in a colonizer / colonized game, in which the metamorphosis of Judas Iscariot Judas Asveros expressed in the act of working out the puppet points to a human condition in the forest formed by a symbolic heritage of violence socially reinserts the tapper culture and community life.

Keywords: Amazon. Human Condition. Identity. Literature. Violence

1 CONSTRUINDO O BONECO “JUDAS”.

Embebido pela criatividade literária, Euclides da Cunha constrói um relato factual móvel entre a realidade social dos seringueiros, migrantes impulsionados pela necessidade

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas (PPGSCA/UFAM).

² Doutor em Comunicação (USP), Professor do Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas (PPGSCA/UFAM).

material, que fizeram da extração do látex uma forma de existência nas matas amazônicas além da mecanicidade exploratória extrativista dos seringais. Circunspecto por elementos ideológicos e folclóricos pertencentes ao imaginário mítico cristão, que entre *Judas*, o traidor retratado pelas passagens bíblicas e lembrado no sábado que antecede o festejo pela ressurreição de Jesus Cristo, alheio aos festejos, contudo familiar aos apedrejamentos, disparos de armas, e por outras formas de violência. E, *Asvero*, judeu amaldiçoado por Cristo a vagar por regiões até a vinda deste para julgá-lo e levá-lo ao local além de sua penitência.

Euclides da Cunha não poupa *latim* na construção de sua narrativa, seja na forma de apresentar os seringueiros, na confecção do Judas para ser *malhado*; nos contornos que imprime a metáfora da *verossimilhança* ao projetar o seringueiro no Judas, e seja na maneira como cria o caminho aquático para a descida daquele boneco montado numa barca, estampando naquele Judas/Seringueiro as feições de *Asvero*, que sob o por do sol ao final da narrativa se encontrará com outras barcas, outros bonecos, amalgamando numa cena – narrativa de arte literária? Crônica? Relato de Experiência? – uma *identidade*, uma forma de existência construída por elementos de deslealdade, traição, amargura, ressentimento, e por uma eterna busca pelo *quem sou?*

Estilisticamente, o autor constrói uma narrativa dividida em três eixos: 1) introdução, quando o narrador constrói o ambiente onde a trama será desenvolvida, pavimentando linhas impressionistas e metafóricas sobre a região do seringal. Por seguinte, 2) descrição, quando o narrador centra a história na forma com que o *Judas* de trapos é criado pelo seringueiro e com qual *intensão* ele vai ser *sacrificado*, nesta etapa verifica-se elementos de intelecção do narrador, por suas observações, às vezes moralizantes sobre os esquemas societários da comunidade do seringal, quando tenta enquadrar aquele *pré-rito* ao microcosmo amazônico como um dos *únicos* momentos de *libertação* do processo alienador pelo ato de violência. O 3º momento: é a celebração do rito da *Malhação de Judas* em si, corresponde á descrição dos tipos de violência perpetradas no Boneco quando este ainda em terra. É, também, a passagem metamórfica de *Judas* em *Asvero*, o molambo é assentado em uma barca para descer o rio, com a finalidade de partilha simbólica da violência com outras comunidades ao longo do caminho das águas percorrido por aquela barca, um momento em que as formas de violência são *hóstias* nesta *comunhão*, neste *eis o mistério da fé* barbárico.

Segundo Francisco Foot Hardman (2009) em seu estudo sobre a relação de Euclides da Cunha com a Amazônia do início do século XX, afirma que os elementos da mitologia cristã ao serem revalidados por aquela celebração seringueira do Sábado de Aleluia funcionam como *fundação* e *argumento* para a personificação metamórfica do seringueiro em Judas

Asvero (traidor/errante), cuja sociedade e cultura é *hibridizada* entre necessidade material e o imprevisto existencial.

Ao dar principio a narrativa, o narrador inicia o texto argumentando sobre a importância do Sábado de Aleluia para o seringueiro do Alto Purus, habitante das matas de uma Amazônia perfurada pela *chaga* do misticismo e *bem-vinda* aos *bolsos* do *capital* estrangeiro. A visão imprimida na entrada da narrativa é de que celebrações cristãs, como o Sábado de Aleluia, possui um timbre de redenção, contemplação do Firmamento, passando pelo sacrifício até a salvação da alma. O trecho abaixo demonstra bem a tese do narrador de que os elementos míticos cristãos possuem funções singulares que vão da contemplação à salvação:

No sábado de aleluia os seringueiros do Alto Purus desforram-se de seus dias tristes. É um desafoço. Ante a concepção rudimentar da vida santificam-se-lhes, nesse dia, todas as maldades. Acreditam numa sanção litúrgica aos máximos deslizes (CUNHA, 2003, p.)

Expressões como: “desforram-se de seus dias tristes”; “santificam-se-lhes”; “Acreditam numa sanção liturgia”. São formas discursivas construídas com a finalidade de exaltar e validar a função do rito de malhação de Judas como momento de redenção e renovação dos votos de *justicamento* àquele que traiu Jesus Cristo; crmandade, porque as ações de violência renovam a aliança dos seringueiros com o Cristianismo; santificação, uma vez que o retorno *existencial* pela prática do rito é o perdão, comungado por todos da comunidade. O *maravilhoso* ocupa um lugar de libertação dentro de uma comunidade rural analisada sempre do ponto de vista de um intelectual formado por canudos cientificistas europeus. A libertação pela dor assume um papel social de ligação entre dois binômios crime/castigo e pecado/redenção, pois para o narrador o Sábado de Aleluia é o momento correto para o seringueiro *vingar-se* de sua existência, sufocar suas lastimas, *trocar de pele*, procurar renovar seus contratos com o céu e o inferno.

Contratos reiterados pelo narrador por uma recordação próxima, por uma historicidade do rito que se manifesta no presente, trazendo um fato pretérito para o enredo coetâneo dos seringueiros, demonstrando que o rito de Malhação de Judas não é uma prática específica de uma sociedade, de único tempo e de sujeitos, mas uma construção ideológica perene, atemporal e didática, pois “caindo um grande silencio misterioso sobre as cidades, as vilas e os sertões profundos onde as gentes entristecidas se associam à magoa de Deus” (CUNHA, 2003, p. 118), o seringueiro do Alto Purus reforça os contornos dessas “*gentes entristecidas*” fazendo-se de um só corpo judaico-cristão “(...) que nas paragens nativas, durante aquela

quadra fúnebre, se retraem todas as atividades (...) e que as luzes agonizam nos círios bruxuleantes e as vozes se amortecem nas rezas e nos retiros (...)” (CUNHA, 2003, p. 118).

A formação deste único corpo ritualístico, de um justiceiro impulsionado pela ideologia cristã e pronto a demonstrar a força divina por paus, pedras, tiros de armas de fogos, facas, socos, chutes, alonga a extensão do palio divino da Semana Santa, que pela renovação histórica o imaginário social ocidental rejuvenesce, materializa em uma linguagem, em um papel social, determinadas transformações sociais, constituinte de uma política de caráter individual, que ao longo do interlúdio até a próxima Semana Santa a força divina perdoa os *arrepentidos*, eleva os *bons* e suplanta os *maus*.

Neste momento todas as angustias sofridas pelos seringueiros seriam expurgadas pelo ritual de purificação a partir de um “emissário sinistro”: Judas. Este momento de santificação e redenção de pecados, permanente ao imaginário judaico-cristão, caracteriza o momento auge dos seringueiros, pois é somente neste dia que eles deixam seus trabalhos de lado para irem a desforra e até mesmo olharem para o céu e sentirem-se libertos de seus pecados.

O Sábado de Aleluia ritualizado por aquela comunidade fixada em uma região distante da urbanidade, cujos papéis sociais são delimitados pelas relações de labor extrativista da *hevea brasiliis*, por crenças tradicionais e por uma cultura mítica baseada no catolicismo cristão. Possui uma função social ancorada nas margens férteis do imaginário que se espria na *modus operandis* das renovações de uma fé cambaleante pelas idiosincrasias existenciais impostas pelo território amazônico, em que celebrações religiosas assumem o sentido material dos caminhos que levam a Deus, abrem portas para uma fuga, para um conforto da alma, um modo de afago limitado na distância, mas próximo, qual as necessidades diárias da vida.

Essa materialização dos caminhos divinos como manifesto de uma *fuga* existencial, que supera as dificuldades de uma vida isolada, geograficamente deslocada do mundo urbano. Dá a ritualização daquele sábado sentido sócio-simbólico baseado em traços culturais pertencentes àquela comunidade, conferindo ao domínio místico singularidade representativa da cultura e identidade do interior da Amazônia, de paragens distantes e diferentes do urbano industrial, onde a *hora-relógio* é apenas uma informação, e a vivência é tocada pelo *tempo-natureza*, na qual o imaginário judaico-cristão tem sua renovação pelo expurgo do boneco de trapos.

Nesse sentido, o ensaio *Judas Asvero* relata a conquista e a santificação dos seringueiros, acostumados com a lida do trabalho extrativista, sem habito frequente de assistir uma missa, torna a Malhação de Judas momento de depuração das almas e do perdão comunitário pela condição social. E esse momento, começa com a confecção do boneco e

termina com o pôr-do-sol a frente de uma barca com aquele corpo de tecidos esfarrapados, restos de um *viver*, formando uma silhueta de *Asvero*, o errante.

Segundo o sociólogo Stuart Hall (2007, p. 11-12) o processo de formação da identidade possui lógica baseada no preenchimento do:

(...) espaço entre o interior e o exterior – entre o *mundo pessoal* e o *mundo público*. O fato que projetamos a *nós próprios* nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os *parte de nós*, contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. A identidade, então, costura (ou, para usar uma metáfora médica *sutura*) o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis.

Então, pensar na celebração do Sábado de Aleluia descrita por Euclides da Cunha em *Judas Asvero*, cuja máxima alcançada é o perdão existencial. É observar o entrelaçamento entre cultura e identidade local que converge numa utilidade material e social da cultura, já que a internalização do sistema do imaginário judaico-cristão da Semana Santa tem um de seus ápices comunitários na manifestação das ações de violência para com o molambo, com o único fim de tornarem-se “reciprocamente mais unificados e predizíveis”.

E está reciprocidade comunitária é personificada inicialmente na confecção do boneco, em que a busca da perfeição de retratar uma imagem degradada, buliçosa, lampeira, maldosa, é levada a sério por uma meticulosidade laboral que torna aquele desenho de trapos identidade catártica do seringueiro.

E principia, às voltas com a figura disforme: salienta-lhe e afeiçoa-lhe o nariz; reprofunda-lhe as órbitas, esbate-lhe a fronte; acentua-lhe os zigomas; e aguça-lhe o queixo, numa massagem cuidadosa e lenta; pinta-lhe as sobrancelhas, e abre-lhe com dois riscos demorados, pacientemente, os olhos, em geral tristes e cheios de um olhar misterioso; desenha-lhe a boca, sombreada de um bigode ralo, de guias decaídas aos cantos. Veste-lhe, depois, umas calças e uma camisa de algodão, ainda servíveis; calça-lhes umas botas velhas, cambadas.

(...)

Repentinamente o bronco estatutário tem um gesto mais comovedor do que o parla! Ansiosíssimo de Miguel Angelo; arranca o seu próprio sombreiro; atira-o à cabeça de Judas; e os filhinhos todos recuam, num grito, vendo retratar-se na figura desengonçada e sinistra de seu próprio pai (CUNHA, 2003, p. 121-122).

Criador e criatura se assemelham, encaram-se na forma e na história, um feito para redimir os pecados o outro feito pecador proscrito diante da revisão de sua conduta, impetra pouco a pouco a degradação do boneco feito com os trapos, pedaços de roupas, uniformes, trajes que um dia tiveram sua função de proteção, trabalho e galanteio na vida daqueles extrativistas, que agora se fazem algoz do seu anonimato e do malogro social obtido pelo

enfrentamento selvático com a mata fechada, onde do *nada natural* desbravou, cultivou, extraiu e alimentou o *tudo comercial* das praças urbanas de sua contemporaneidade.

O processo catártico isonômico *seringueiro/boneco* se completa pela sujeição do molambo a um caminho aquático a ser trilhado pelo Judas que a partir desse momento se tornara *Asvero*, representação do sapateiro amaldiçoado por Jesus Cristo a vagar pela terra até o retorno de Jesus. Ideologicamente a construção narrativa deste processo do vagar fluvial do boneco ritualiza as características da migração sertaneja daqueles seringueiros, e nesse momento qualquer perpetração da violência no andrajo configura não apenas uma renovação dos votos de cristandade e perdão dos pecados terrenos, mais também, uma forma de libertação social de sua condição existencial pela violência, pelo extase comunitário da bestialidade barbárica, cujo fim é quebrar os grilhões da alienação social imposta pelo isolado universo amazônico. Na verdade a disposição do Judas na barca e empurrado para vagar pelas curvas flumíneas feito *Asvero*, possui mais elementos de purga cultural e social do que apenas uma extensão regionalizada da ritualização do Sábado de Aleluia, representa uma forma de *descolonização*.

2 A VIOLÊNCIA COMO METAMORFOSE DA IDENTIDADE.

Para compreender que a Malhação de Judas no Alto Purus descrita por Euclides da Cunha, onde duas figuras do folclore cristão se metamorfoseiam em uma perspectiva ideológica de renovação do contrato com cristandade, perdão dos pecados terrenos e superação dos elementos de alienação existencial pela violência, configurando nisso um processo de descolonização, recorreremos aos estudos culturais sobre o *colonialismo* e o *pós colonialismo*, tendo como referência e guisa para nosso debate os escritos do psiquiatra antilhano Franz Fanon (1925-1961).

Nascido em 20 de julho de 1925 em Forte de France, Martinica, Fanon é oriundo de uma família de classe média influente naquela região considerada um departamento ultramarino insular francês. Mesmo nessas condições, o acesso a um padrão educacional nos primeiros anos de sua vida até a adolescência não o privaram, Fanon teve acesso ao mesmo nível educacional imposto pelo governo francês nos grandes centros educacionais da França.

Próximo dos 19 anos, 1944, a França sob o domínio alemão, Franz Fanon influenciado pela ideias de independência francesa do julgo bavario alista-se no exercito francês para lutar contra a expansão do nazismo na Europa. Batalhando ao lado de outros franceses no front da guerra, o então jovem da Martinica percebe que sua cor o impedia de ser visto como igual

pelos seus “compatriotas”, por mais que viesse de território francês sua condição étnica suplantava sua iniciativa de ser visto como “patrício”: “subjetivamente, intelectualmente, o antilhano se comporta como um branco. Ora, ele é um preto. E só perceberá quando estiver na Europa; e quando por lá alguém falar de preto, ele saberá que está se referindo tanto a ele quanto ao senegalês” (FANON, 2008, p. 132).

Algum tempo após suas experiências no front de batalha vestindo o uniforme do exercito francês, 1946, Fanon recebe uma bolsa de estudo para o curso de medicina em Lyon, o contato com o universo acadêmico da França metropolitana, o contato com pensadores como Sartre, Jaspers, Lacan, além da leitura impulsionada pelos escritos clássicos de Marx, Hegel e de Nietzsche, faz de Franz Fanon um novo soldado, um guardião ideológico dos canudos europeus sobre liberdade, direitos humanos e descolonização. Pensando ter deixado o uniforme francês enlameado, ensanguentado nas memórias trágicas do front da guerra, eis que ele se transmuta e permite ao jovem antilhano de ascendência francesa concluir seus estudos em medicina, doutorando-se em psiquiatria.

Sofrível era o gosto da vitória e da posse canônica que o título profissional lhe conferia , entre o fim de seus estudos no liceu europeu, Franz Fanon inicia uma nova peregrinação intelectual entre 1947 à 1951, quando é convocado novamente pelo exercito francês para servir na Argélia como medico de campana da Clinica de Blida-Joinville, no período que esteve a frente desta comissão médica presenciou as diversas manifestações degradáveis que a guerra provocou na população argelina, a morte psicológica e social ponto forte das humilhações, torturas, pressões psicológicas impostas pelo exercito francês aos dissidentes argelinos que queriam sua independência. Provocou em Fanon uma mudança de seus planos e de posição social: tornou-se argelino e filiou-se à Frente de Libertação Nacional Argelina, tornando-se representante do Governo Provisório em vários encontros entre países africanos e do Terceiro-Mundo.

Desta nova faceta, Franz Fanon brilhantemente apresenta duas produções intelectuais de peso contemporâneo para sua época, “Pele negra, mascara branca”, de 1952 e “Os Condenados da Terra”, de 1961, postulando as bases de um novo pensamento social africano, o “pensamento anticolonial africano”, ao qual aprofundou os estudos sobre as alienações geradas pelo colonialismo e como elas servem de operação cultural colonial.

Nessas obras, o conceito de *alienação* tratados por Hegel e posteriormente por Marx é tratado como instrumento social suplantação da cultura do colonizado, neste caso dos argelinos, bem como dos africanos. As reações psicológicas dessa imposição cultural da “inferioridade” identitária coloca o nativo em posição abaixo do colonizador branco, tendo o

racismo a postura material desse processo de inferiorização, tornando o nativo enfraquecido e desmotivado perante ao estrangeiro possibilitando o aumento da dominação cultural e a imposição de novos modos de vida fundados na cultura do colonizador branco.

Para Fanon, o negro sofre de um desvio existencial implementado pela cultura branca. Uma verdadeira neurose toma conta da *psiquê* do negro, ele tenta de todo modo fugir de sua própria identidade, ele tenta a todo custo aniquilar a sua própria presença. Os valores brancos parecem-lhe os mais verdadeiros, os mais evoluídos: “(...) eu começo a sofrer por não ser branco no mesmo grau que o homem branco impõe a discriminação em mim, faz de mim um nativo colonizado, rouba-me todo valor, toda individualidade, diz-me que sou um parasita no mundo (...)” (FANON, 2008, p. 98).

Não importa para o colonizador quem é realmente o colonizado. Esta mistificação condiz com as demandas coloniais: nada mais válido do que colonizar um povo “preguiçoso”, que “não produz nada em suas terras”. A visão do colonizador pioneiro, sempre altivo e com uma pá na mão, com o olhar perdido no horizonte, pensando no progresso e no futuro, é a antítese da do colonizado. A ideologia colonial procura sempre deslegitimar a história do colonizado, busca apagar sua memória. A escola é um dos centros de reprodução desta ideologia. Os heróis são os da metrópole, os sábios e pensadores também, a divisão da história é o quadripartismo francês.

A partir desse dilema Franz Fanon em suas obras que fundam um novo pensamento cultural e identitário, o psiquiatra aponta algumas saídas para tal situação. Inicialmente, o colonizado/negro busca fugir dos estereótipos construídos na sociedade colonial. A primeira saída é a da assimilação, ou seja, “mudar de pele”, tornar-se europeu; a segunda é a revolta aberta contra o colonizador, revolta essa que pode transformar-se em revolução. Entre estes dois momentos, ocorre, a criação de uma *contramitologia*, um “racismo às avessas” por parte do colonizado, que, apesar de ainda estar inserido dentro do contexto colonial, apesar de ter um movimento de negação, torna-se dialeticamente afirmação da identidade em construção. Na sua tentativa de fugir do estereótipo colonizado, ele deve encontrar um modelo que lhe serve de exemplo, um “modelo tentador e muito próximo a ele (...) precisamente o do colonizador. (...) A primeira ambição do colonizado será a de igualar-se a esse modelo prestigioso, de parecer-se com ele até nele desaparecer” (FANON, 2008, p. 112).

Mas, a única forma de mudança para o autor se dá pela imposição da violência a revolta violenta desmistifica a suposta inferioridade do colonizado, devendo ser utilizada como meio para acabar com o colonialismo, contexto em que diversos povos colonizados cada vez mais se revoltavam contra os colonos europeus e no qual Dien Bien Phú e Bandung eram

realidades inegáveis. Neste sentido, as palavras de Fanon afirmam que a violência é intrínseca ao colonialismo, pois ele se baseia na expropriação da terra dos nativos, na domesticação da força de trabalho, no canhão, na baioneta.

O cotidiano colonial exala violência a todo o momento. Seja no extremismo do *apartheid*, seja no racismo paternalista português, os poros da colônia estão todos entupidos por ela. A violência pode ser velada ou explícita, mas sempre está presente no contexto colonial. E a devolução desta violência para o colonizador confere ao colonizado a recuperação de sua dignidade, torna-se uma contra-violência imposta pelo colonizador branco, por que quando as formas de violência tornam-se explícitas na sociedade colonial, elas revelam ao colonizado a verdadeira face dos movimentos colonialista na educação, nas relações sociais, nos fundamentos das instituições de poder, isto é *desaliena* os indivíduos sujeitos a ela, desmistifica as ilusões fundadas nas superestruturas colonialistas (FANON, 1968, p. 111).

Retornando ao texto de Euclides da Cunha, a condição do seringueiro como colonizado, sujeito ativo e ao mesmo tempo passivo nas mudanças econômicas e sociais, anônimo na mata, preso a um sistema mítico de expressão religiosa e existencial, assume na narrativa a verossimilhança a Judas, anda no caminho da Fé, mas trai Deus, por isso é Asveros, qual a figura mítica do universo judaico-cristão representativo do errante.

Num passe de maravilhoso o seringueiro é um traidor errante; cada bala, cada pedra, arremesso de paus, escrutínios, gritos, xingamentos não é somente parte da Malhação de Judas, tornam-se movimentos de uma libertação existencial do seringueiro errante. O perdão divino vem pelos atos de violência, renovando os votos de cristandade e se libertando dos fantasmas deixados do extrativismo da borracha.

A violência impetrada no boneco que desce o Rio como transeunte fluvial é carregada de símbolos, apazigua, alegre, liberta aqueles que estão no beiradão. O ímpeto de fúria rasga, mesmo que simbolicamente, os contratos morais que levaram aqueles indivíduos para o meio da floresta para fabricarem uma riqueza de uma modernidade distante daquele seringal no Alto Purus.

Ao descrever meticulosamente o rito do Sábado de Aleluia, Euclides da Cunha constrói uma representação ideológica de que a redenção plena vem pela contrição individual perante Deus. O uso de aforismos analógicos sobre a condição de vida no seringal, a metamorfose de Judas em Asvero, quando o boneco é disposto numa barca para descer o rio, reforça a ideia de liberdade pela contrição e confissão dos pecados obtidos pelo ato de violentar.

É um doloroso triunfo. O sertanejo esculpiu o maldito à sua imagem. Vingam-se de si mesmo: pune-se, afinal, da ambição maldita que o levou àquela terra; e desafiando-se da fraqueza moral que lhe parte os ímpetus da rebeldia recalçando-o cada vez mais ao plano inferior da vida decaída onde a crueldade infantil o jungiu, escravo, à gleba empantanada dos traficantes, que o iludiram. (CUNHA, 2003, p. 122)

Agressão a si mesmo, cortar a própria carne para não ter o corpo contaminado, o processo de verossimilhança catártica imposta ao boneco/seringueiro é a característica fundamental comprobatória de que a figura do malogro desenhada com trapos é a identificação dos laços que prendem o seringueiro à Terra e ao Trabalho. O processo de esclarecimento como pré-liberdade nasce dos trapos.

O judas faz-se como se fez sempre: um par de calças e uma camisa velha, grosseiramente cosidos, cheios de palhiças e molambos; braços horizontais, abertos, e pernas em ângulo, sem juntas, sem relevos, sem dobras, apurando-se, espantadamente, empalado, no centro do terreiro. Por cima uma bola desgraciosa representando a cabeça. É o manequim vulgar, que surge em toda parte e satisfaz à maioria das gentes. Não basta ao seringueiro. É-lhe apenas o bloco de onde vai tirar a estatua, que é a sua obra-prima, a criação espantosa do seu gênio rude longamente trabalhado de reveses, onde outros talvez distingam traços admiráveis de uma ironia sutilíssima, mas que é para ele apenas a expressão concreta de uma realidade dolorosa. (CUNHA, 2003, p. 121)

“A expressão concreta de uma realidade dolorosa” é apresentada pelo narrador como uma vida de servidão na mata, pautada pela exploração do trabalho braçal na extração dos produtos da floresta, como o relato baseia-se na celebração do Sábado de Aleluia em uma comunidade de seringueiros no Alto Purus, o produto é a balata de látex. Esta realidade é apresentada por Euclides logo no início do seu texto como uma “ambição maldita” que precisa ser punida:

(...) só lhe é lícita punir-se da ambição maldita que o conduziu àqueles lugares para entrega-lo, maniatado e escravo, aos traficantes impunes que o iludem - e este pecado é o seu próprio castigo, transmutando-lhe a vida numa interminável penitência. O que lhe resta a fazer é desvendá-la e arrancá-la da penumbra das matas, mostrando-a, nuamente, na sua forma apavorante, à humanidade loguinqua... (CUNHA, 2003, p. 120)

O narrador com este trecho abre sua narrativa para a possibilidade de um cruzamento com os escritos sobre a desalienação colonial que tanto Franz Fanon e seus contemporâneos africanos falavam no início dos anos 50, sendo válido ler o texto euclidiano a partir dos princípios ideológicos e discursivos da descolonização, por que certos elementos de força impetrados pelos seringueiros através das ações de violência toam o senso de libertação dos processos exploratórios impostos a eles pela economia do látex.

A imagem material de sua desdita não deve permanecer inútil num exíguo terreiro de barraca, afogada na espessura impenetrável, que furta o quadro de suas magoas, perpetuamente anônimas, aos próprios olhos de Deus. O rio que passa à porta é uma estrada por toda a terra. Que a terra toda contemple o seu infortúnio, o seu exaspero cruciante, a sua desvalia, o seu aniquilamento iniquo, exteriorizados, golpeantemente e propalados por um estranho e mudo pregoeiro (...) E Judas feito Asvero vai avançando vagarosamente para o meio do rio. Então os vizinhos mais próximos, que se adensam, curiosos, no alto das barracas, intervêm ruidosamente, saudando com repetidas descargas de rifles, aquele bota-fora. As balas chofram a superfície líquida, eriçando-a; cravam-se na embarcação, lascando-a; atingem o tripulante espantoso; trespassam-no. Ele vacila um momento no seu pedestal flutuante, fustigado a tiros, indeciso, como a esmar um rumo, durante alguns minutos, até reavivar no sentido geral da correnteza. (CUNHA, 2003, p. 123)

O texto euclidiano constrói bem o uso da herança simbólica da violência para a libertação, defendida por Franz Fanon. É bem representada no ato de malhar Judas no Sábado de Aleluia feito pelos seringueiros. A violência anticolonial, nascida na tutela paternalista da exploração laboral da mão-de-obra e reorientada por novas identidades presente nas relações sociais entre colonizador e colonizado, é uma herança, uma ferramenta contra a dominação e a alienação, que lá no Alto Purus, não se rebelando, mas celebrando os seringueiros buscam a liberdade aos seus modos e condições de vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da leitura das simbologias culturais e folclóricas presentes no texto, observa-se a construção de um relato inquietante, cuja intensidade dramática é culminada na comemoração dos seringueiros pelo Sábado de Aleluia, festa que antecede a Páscoa. Na intenção de resgatar a estranheza de uma tarefa lúdica da preparação do boneco Judas para ser malhado, o narrador imprime em seu relato o poder do sertanejo de reevocar um horror supostamente familiar, neste caso a traição de Judas com Jesus Cristo e culminou na crucificação deste último.

Por uma construção discursiva de arte literária, Euclides da Cunha faz a apresentação de uma paisagem estagnada onde o boneco Judas é o “manequim vulga que surge em toda parte”, propondo que o auge da satisfação é proporcionado pela *malhação*. O seringueiro violenta o manequim de forma específica com a finalidade de manter a individualidade do julgamento.

Ao longo do texto euclidiano observa-se, de certa forma, uma antecipação do pensamento social anticolonial proposto por Franz Fanon a partir de sua vivência na luta

armada na Argélia e posteriormente emissário e defensor do processo de descolonização africana durante os anos 50 e 60 do século XX.

Porque a partir da condição social e existencial do seringueiro do Alto Purus, Euclides da Cunha elege a celebração do Sábado de Aleluia como ambiente para analisar o comportamento societário, religiosos e existencial daqueles trabalhadores da mata, além disso elege a Malhação de Judas como o caminho necessário para ter seus pecados perdoados por Deus, em que o boneco de Judas feito semelhança ao seringueiro precisa ser violentado de varias formas para ter sua traição exterminada pela força divina canalizada pelo *modus operandis* encontrado pelos seringueiros.

Tendo seus pecados perdoados, o seringueiro precisava simbolicamente quebrar seus grilhões de escravidão, precisava tornar aquele Judas um errante, uma andarilho da fome, que feito ele precisava caminhar, e assim o boneco assentado numa barca é feito Asvero, o errante, que assim como o Judas, o traidor, precisa de castigos para purgar suas desventuras e seu insucesso, precisava sublimar pela dor, onde a violência seria ferramenta útil para a solução simbólica de sua condição.

Nesse *eis o mistério da fé* macabro no meio da mata amazônica os caminhos que levam a Deus são os mesmo que libertam, tornam as condições mais amenas para uma vida digna, pois a permissividade coletiva pela violência sublima, eleva os bons e pune os maus perante a Deus e a vida, por isso o texto Judas Asvero possui uma forte atemporalidade sobre as condições trabalhistas na Amazônia e principalmente sobre quais instrumentos libertários acessíveis a população. Judas Asvero, possuindo uma estrutura narrativa de arte literária, pontua uma realidade perene que precisa passar por um forte debate sobre violência, religião, condições trabalhistas e existenciais na Amazônia.

REFERÊNCIAS

- CUNHA, Euclides da. **Amazônia: um paraíso perdido**. Manaus: Editora VALER, 2003.
 FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. Juiz de Fora: ED. UFJF, 2008.
 FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Edittora Fator, 1968.
 HALL, Stuart. **A identidade cultural da pós-modernidade**. Trad. Guacira Lopes Louro. 11ª edição. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2007.
 HARDMAN, Francisco Foot. **A vingança da hileia: a Amazônia e a literatura moderna**. São Paulo: ED. UNESP, 2009.