

A Belle Époque belenense e as representações em torno da 'Paris nos trópicos': do devaneio diurno ao sonho noturno

Belle Époque in Belém and the representations of the 'Paris of the tropics': from the diurnal reverie to the nocturnal dream

Thiago Ribeiro Rocha¹  | Joanna Troufflard¹ 

¹Universidade Federal do Pará. Belém, Pará, Brasil

Resumo: A partir dos discursos que opõem a pomposa Belém da *Belle Époque* à Belém supostamente estagnada de hoje, este artigo analisa as representações passadas e contemporâneas sobre aquele contexto histórico, buscando compreender, a partir das categorias bachelardianas de devaneio diurno e sonho noturno, o caráter onírico que alguns autores atribuem a essas narrativas. Enquanto os discursos de intelectuais paraenses reunidos no livro "The state of Pará: notes for the exposition of Chicago", publicado em 1893, servem de base para a reflexão sobre as representações contemporâneas à própria *Belle Époque*, entrevistas com moradores da cidade sustentam a análise dos discursos atuais. Este trabalho sugere que o imaginário da 'Paris nos trópicos' produzido pela elite do final do século XIX tinha como objetivo acomodar o mito do progresso, sob a forma de um devaneio – diurno, autoconsciente e autoconfiante. Porém, após a *débâcle*, essas narrativas transmutaram-se em um sonho noturno, inconsciente e melancólico, que se sustenta na convicção de que Belém teria sido moderna e 'civilizada', mas hoje permanece parada no tempo. Por fim, essas lembranças míticas sobre o fausto do passado são permanentemente reativadas, através de um culto associado a uma sólida memória coletiva que fortalece a própria identidade belenense.

Palavras-chave: Belém. 'Paris nos trópicos'. *Belle Époque*. Devaneio diurno. Sonho noturno. Memória coletiva.

Abstract: Based on the observation of discourse contrasting the grandiose Belém of the *Belle Époque* period (1870-1920) to the apparently stagnant Belém of the present, this article analyses past and contemporaneous representations of this historical context by using Bachelard's categories of diurnal reverie and nocturnal dream in order to understand the 'oneiric' nature that some authors attribute to these narratives. While discourse by scholars from Pará, published in the 1893 book "The state of Pará: notes for the exposition of Chicago," reflects on representations contemporary to the *Belle Époque* period, interviews with present-day inhabitants of Belém sustain the analysis of current discourses. This work suggests that the imaginary "Paris of the Tropics" produced by the late 19th century elite aimed to establish the myth of progress as a reverie, which is diurnal, self-aware, and self-confident. However, after the decline of the *Belle Époque* period, these narratives turned into a night dream, unconscious and melancholic, which exists through the conviction that Belém would have been modern and "civilized" but is currently stagnant. Finally, these mythic memories about the grandiosity of the past are permanently remembered through a culture associated with a strong collective memory, which reinforces Belém's own identity.

Keywords: Belém. 'Paris of the tropics'. *Belle Époque*. Diurnal reverie. Nocturnal dream. Collective memory.

Rocha, T. R., & Troufflard, J. (2025). A *Belle Époque* belenense e as representações em torno da 'Paris nos trópicos': do devaneio diurno ao sonho noturno. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 20(2), e20240066. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2024-0066

Autora para correspondência: Joanna Troufflard. Universidade Federal do Pará. Rua Augusto Corrêa, 01. Belém, PA, Brasil. CEP 66075-110 (joanna.troufflard@gmail.com).

Recebido em 30/08/2024

Aprovado em 27/02/2025

Responsabilidade editorial: Márcio Couto Henrique



A conquista do Acre e muito mais o fastígio da borracha, ao tempo chamada "ouro negro", deram a Manaus e Belém, com preponderância desta em veleidades de Paris tapiocana, os dias, ou melhor dito, as noites famosas de caricatural "Belle Époque".

Já estafantemente recantadas foram as esbórnias no "Moulin-Rouge" indígena, com cancanistas de contrafação e maxieiros autênticos, sobretudo nos episódios que tanto embasbacavam os escribas, das "cocotes" de importação, tôdas "francesas", acendendo, em velas ou candieiros, com cédulas de quinhentos bagarotes, os "havanás" de baludos coroneis seringueiros...

Verdade que os rícaços da terra, se praticavam, embora que de socapa, com as "madamas" de evidente duvidança quanto à origem na distante Lutécia, na realidade empavonavam-se em farpelas de "tailleurs" parisienses, lenços metidos nos punhos duros de goma, empapados de extrato "Flor de Amor" ou "Coração de Joaquina", legítimos da "Cidade da Luz"... (De Campos Ribeiro, 2005 [1966], p. 85).

Belém chegou a ser reconhecida como uma das três capitais mais desenvolvidas do Brasil, e uma das melhores cidade para se viver. A prova disso é a infraestrutura que era encontrada aqui no passado, desde de um porto robusto, bonde elétrico e uma arquitetura, que sem exagero, batia de frente com a de muitos países europeus... Uma pergunta: O que seria de nossa cidade, caso os governantes tivessem preservado e desenvolvido todo o potencial de Belém? (Portal Tacioteua, 2024)¹.

Os relatos que abrem este texto, separados por quase 60 anos, representam dois grandes sentimentos que povoam o imaginário belenense e instalam um paradoxo aparentemente insuperável entre o passado – supostamente glorioso – e o presente – esvaziado, incapaz de projetar um futuro real, já que este só pode, no máximo, ser do pretérito. O que essas narrativas revelam igualmente são os referenciais moderno-capitalistas de opulência e progresso proporcionados pelo desenvolvimento econômico da borracha e necessariamente revestidos pelo imaginário em torno da *civilisation française* da virada do século XX, sucedidos pela *débâcle* que fez a "gostosa Belém de outrora" (De Campos Ribeiro, 2005 [1966])

acordar de uma espécie de sonho encantado e mergulhar na mais pura melancolia, um sentimento que permanece mais de um século depois.

No que diz respeito à abundância capitalista e à pompa francesa, ambos os discursos podem ser complementados por outros que circulam por Belém e que qualquer observador atento consegue captar sem muita dificuldade, em livros e artigos sobre o assunto, em documentos oficiais, em matérias jornalísticas, em visitas guiadas nos principais roteiros turísticos, nas redes sociais e nas interações informais com as pessoas em geral. Trata-se, em termos mais amplos, da história da riqueza que inundava a cidade administrada pelo mítico intendente Antônio Lemos, o que trouxe como consequência a busca do *status* de 'Paris nos trópicos', com uma população criando a sua própria 'Belle Époque'.

De que maneira a elite teria se engajado nessa busca? Vestindo-se como os franceses, com roupas trazidas de lá ou feitas com tecidos importados; agindo como *homme civilisé*; consumindo todo tipo de produto vindo da França; remodelando a arquitetura e a urbanística da cidade à *la française*; nomeando os espaços da cidade com nomes franceses; falando a língua de Molière entre si com uma naturalidade invejável; enviando suas roupas para serem lavadas nas águas purificadas do Sena; trazendo as famosas *cocottes* como prostitutas de luxo; mandando buscar babás francesas para cuidar dos seus filhos antes de enviá-los para estudar nas universidades parisienses; consumindo todo tipo de arte francesa, através da literatura importada e dos espetáculos das companhias que vinham se apresentar no Theatro da Paz etc.

A linha aqui entre memória e imaginação, mito e realidade, sonho e experiência parece ser muito tênue, e não é à toa que De Campos Ribeiro (2005 [1966]), mesmo na tentativa de lembrar, em sua crônica com

¹ A título de contextualização, na postagem, realizada no Instagram, o texto é acompanhado de um vídeo com imagens de Belém do início do século XX, que vão passando ao som de "Je ne regrette rien", de Edith Piaf. Nos comentários, o tom nostálgico se repete, por um lado, caracterizando a cidade de então como 'umas das mais prósperas do mundo', 'um pedaço da Europa', e, por outro, depreciando o que ela teria se tornado no presente: 'fedida', 'cheia de lixo' e 'com esgoto a céu aberto'.



ares claramente saudosistas, essa “gostosa Belém de outrora”, se apressa, ele próprio, a relativizar, no trecho que abre este artigo, alguns desses discursos consolidados no imaginário coletivo da cidade: não só ele classifica a *Belle Époque* como algo um tanto caricatural, mas ironiza, por exemplo, a suposta origem francesa das *cocottes* mencionadas – diz-se que muitas eram polacas –, ao colocar a sua pretensa nacionalidade entre aspas e, em seguida, questionar explicitamente sua procedência, fazendo referência ao modo como a região era chamada pelos antigos romanos. Já o segundo registro, mais recente e mais representativo das narrativas que permanecem até hoje, parece levar esse ideal mais a sério, ao ponto de desembocar em uma melancolia quase insuperável, a partir do confronto, já impossível de evitar diante de uma realidade tão distinta, entre o passado de glória e o presente de abandono.

Muitos autores já questionaram o grau de veracidade dessas histórias de esplendor em torno da *Belle Époque* amazônica, a exemplo de Dias (1999) e Sarges (2000) – a primeira retratando o contexto manauara, e a segunda, o caso belenense –, especialmente no que diz respeito às consequências nefastas que as políticas de higienização e de controle social tiveram para a população em geral, totalmente excluída das benesses de que gozava a elite. Aliás, essa é a tendência dos estudos mais recentes sobre a época, que têm resgatado as histórias dessas minorias reprimidas e abandonadas, trazendo, assim, o ‘outro lado’ da (suposta) *civilisation* trópico-parisiense. Mas ninguém talvez tenha ido tão longe, nesse processo de desconstrução do passado glorioso, quanto Castro (2010), que, para além de apenas mostrar ‘o outro lado’ dessa realidade, chega a caracterizar esses relatos como fundamentalmente ‘oníricos’.

Para tocar a sua análise, Castro (2010, p. 29) divide essa época em duas dimensões: o “ciclo do látex”², que retrata a face material, concreta, da cidade naquele momento histórico – a Belém real, objetiva, construída pela percepção –, e a “Era da Borracha”, que diz respeito ao preenchimento da primeira com valores míticos para se transformar em um “devaneio” sobre o passado – a Belém onírica, mística, edificada pela memória e pelo imaginário. Com isso, o autor não nega a existência, já naquele momento, de uma cidade de sonhos e outra real, mas radicaliza o argumento ao afirmar que essa história é, “toda ela”, “fantasmática”, já que tem como base “não a Belém que concretamente houve durante o ciclo, mas, principalmente, a Belém que se tentou construir” (Castro, 2010, p. 202). Ou seja, de acordo com o autor, o “desejo de ‘ser-moderno’” dos que vivenciaram efetivamente o ciclo acabou virando um mero “desejo de ‘ter-sido-moderno’” (Castro, 2010, p. 205), que se alia a uma “mágoa por não ser mais o que se seria” (Castro, 2010, p. 53): uma mágoa que pode facilmente adquirir um tom melancólico, como bem sugere o segundo relato registrado na epígrafe deste artigo.

O fato é que Belém, assim como qualquer outra cidade à margem do capitalismo que buscasse realizar as promessas da modernidade na periferia do mundo, estava fadada ao puro fracasso em sua empreitada, pois tratava-se de um sonho impossível (Castro, 2010), que podia existir apenas encenado, de modo rudimentar, por uma elite que vive de imitar os traços e os trejeitos de uma referência para ela mesma inalcançável. Com efeito, se a modernidade só conseguiu entregar muito pouco do que prometeu nos próprios países que sempre estiveram à frente do seu processo, como poderia realizar-se nos lugares fadados a ser não mais do que uma fazenda exportadora de matérias-primas, senão como ilusão

² Os conceitos de ‘ciclo da borracha’, ou ‘ciclo do látex’, e de ‘crise da borracha’ são usados por muitos historiadores, porém alguns antropólogos os criticam, pois os consideram abstratos, simplistas e reducionistas. O argumento central é de que esses conceitos tendem a não abordar os outros tipos de produções que ocorreram durante a *Belle Époque* para além da própria borracha, sem falar nos elementos de permanência depois desse período de intensa produção gomífera e o protagonismo das populações indígenas (Daou, 2000; Oliveira, 2016).

para manter a máquina funcionando para os poucos que se beneficiavam dela, até que os verdadeiros donos do capital conseguissem um modo mais barato de produzir aqueles mesmos produtos – em outro lugar? É daí que vem o choque da *débâcle* e o inconformismo melancólico com o presente, que, no máximo, nos casos mais otimistas, transforma o sentimento de perda cravado na memória coletiva em uma identidade orgulhosa por ter sido o que se foi no passado distante: uma cidade tropical com ar essencialmente europeu (M. Santos, 2021), uma das mais importantes da América Latina à época (BBC News, 2023), uma das primeiras a ter iluminação pública elétrica (Belém Antiga, 2018) e a implantar o bonde elétrico no Brasil (Azevedo, 2024) etc.

METODOLOGIA: DOS RASTROS DA LÍNGUA FRANCESA À 'PARIS NOS TRÓPICOS' PERDIDA

A primeira coisa a se dizer sobre o processo de construção deste artigo é que o seu objetivo inicial era um, mas a experiência de campo exigiu uma grande mudança de foco, uma reestruturação do objeto. Como parte de um projeto de pesquisa³ que busca seguir os rastros a respeito da presença histórica da língua francesa em Belém, especialmente no período da *Belle Époque* – que, em uma compreensão mais estendida, vai de 1870 a 1920 –, o objetivo, a princípio, era realizar entrevistas semiestruturadas com pessoas que tivessem alguma proximidade com a língua francesa, a fim de complementar os dados advindos dos documentos consultados pelo grupo de pesquisa na tentativa de reconstituir essa presença na cidade. Tudo isso, tomando como base o 'paradigma indiciário' (Ginzburg, 2003), cujo intuito é aprofundar a compreensão de um determinado contexto histórico a partir de pistas 'infinitesimais' que vão se associando para revelar dimensões um tanto escondidas dessa realidade.

Diante da inexistência de estudos que tratem especificamente dessa presença, o intuito era confrontar esses discursos com os dispersos documentos históricos encontrados, a fim de trazer o máximo de materialidade para o debate, já que o que se diz sobre o assunto normalmente tende a ser um tanto solto, um tanto vago, como demonstra o exemplo a seguir:

Segundo Edgard Chermont, os filhos da elite endinheirada da capital eram mandados à Europa a fim de aprimorar seus estudos e adquirir boas maneiras. Muitos deles, quando retornavam a Belém, praticamente haviam esquecido sua língua materna. Era comum falarem somente o francês, mesmo em casa, como aconteceu, por exemplo, com alguns membros de sua família (Bassalo, 2008, pp. 57-58).

Ainda sobre o contexto da virada do século XX, uma professora havia mencionado a um dos autores deste artigo a possível existência de um 'saber francês' que seria falado na região do comércio na época, mas, no fim das contas, a pessoa que ela indicou como fonte não tinha nenhum detalhe a respeito. Por outro lado, a primeira entrevista exploratória realizada no âmbito do projeto, em 2021, pareceu bastante promissora, inclusive por sugerir a consistência dessa presença ao longo do próprio século XX, e em meios mais populares, que era a realidade de onde vinha o entrevistado:

[Na década de 1970] . . . a língua francesa era muito estudada e querida . . . era muito comum a gente sair na rua, e quando se encontrava com um outro colega, é... *bonjour, monsieur* . . . *comment ça va?* . . . A língua francesa, ela era presente, muito presente no nosso dia a dia, uma pena não ter continuado . . . Todo mundo tinha contato com ela, todos os jovens, você ia estudar, tinha que passar pelo francês . . . e aquelas pessoas que gostavam, elas se davam até ao luxo mesmo de estar falando . . . e eu conheci muitos falantes de francês nesse tempo . . . [Naquela época] Em vez de nós usarmos a nossa palavra portuguesa, usávamos . . . por exemplo, *je m'appelle* . . . a gente, tava incorporado, era muito comum de se ouvir, a gente conversando um com o outro e se dava ao luxo,

³ O projeto de pesquisa, que, em sua versão atual (2023-2027), chama-se "Seguindo os rastros históricos da presença da língua francesa em Belém: fontes documentais e fontes orais", está vinculado ao grupo de pesquisa "Políticas linguísticas, língua francesa e culturas francófonas (Polifranc)", lotado no Instituto de Letras e Comunicação da Universidade Federal do Pará (UFPA) .

era o negócio do charmezinho de falar dessa forma, né? Principalmente entre os jovens . . . E era legal, isso fazia com que a gente se aproximasse muito da realidade, até se interessasse muito pela cultura francesa, pela civilização francesa (Leonardo, comunicação pessoal, 23 jul. 2021)⁴.

Com esse relato em mãos, e partindo do princípio de que as memórias, mesmo as individuais, têm um caráter essencialmente coletivo, o que faz com que nunca estejamos 'sós' em nossas lembranças (Halbwachs, 1990), a expectativa era de que outros discursos o corroborassem de algum modo. Foi assim que se decidiu realizar 14 entrevistas semiestruturadas, entre 2022 e 2023, com 13 moradores da cidade⁵, em sua maioria paraenses que tivessem alguma relação com a cultura e a língua francesas, mas também alguns franceses ou franco-brasileiros que vivem em Belém há muitos anos. Essas pessoas eram relativamente idosas (entre 60 e 86 anos), o que, além de permitir um contato com memórias mais distantes do passado, traz a vantagem de uma maior disponibilidade, tanto temporal quanto mental, o que tende a torná-las mais dispostas a lembrar (Bosi, 1979; Thompson, 1998).

No caso dos brasileiros, o objetivo principal era trabalhar com as memórias diretas, a própria experiência de vida de cada entrevistado, mas também com as indiretas, por exemplo, as lembranças sobre os discursos dos pais ou avós, que estariam mais próximos temporalmente da *Belle Époque*. Quanto aos franceses que moram na cidade, a intenção era contrapor em alguma medida essas memórias locais com o olhar de quem, vindo de fora, estaria menos vulnerável àquele espírito saudosista, já consolidado na identidade belenense, que pode acabar 'contaminando' um pouco as próprias memórias dos sujeitos, elas mesmas sempre tão suscetíveis a um certo grau de 'infidelidade' a respeito dos acontecimentos reais (Maluf, 1995).

As entrevistas foram todas realizadas no lugar de preferência dos entrevistados, fosse em sua casa, em um estabelecimento público, como cafés e a universidade, ou mesmo na residência da coautora deste artigo. O roteiro iniciava sempre com o pedido de autorização para gravar a conversa e utilizar as informações de modo anônimo, assumindo, assim, a nossa responsabilidade autoral, seguindo as recomendações de Fonseca (2008). Diante da resposta positiva, eles informavam seus dados pessoais e então seguiam-se perguntas sobre a presença do francês na sua vida e em Belém.

Mas foi aí que o campo decidiu falar por si só e exigiu uma mudança completa no rumo da pesquisa, impondo sua abordagem e suas necessidades próprias, que, sim, continuavam passando pela língua francesa, mas não da forma que se estava imaginando quando o artigo foi pensado. Deste modo, por mais que as perguntas focassem especificamente na presença do idioma em Belém, a partir das suas vivências, no fim das contas, o grande tema mobilizador acabou sendo as histórias sobre o passado perdido da 'Paris nos trópicos'. E por mais que nem tudo se resumisse a isso, os discursos pareciam ser 'magnetizados' por essas memórias coletivas, que surgiam sempre de modo espontaneamente revelador, como, aliás, fica evidente no relato de Leonardo citado acima, que começa falando da língua e termina remetendo à 'civilização francesa'. Ou seja, no fim das contas, é bem verdade que esses indivíduos não estavam 'sós' em suas lembranças – neste caso, indiretas –, mas o fato é que eles tinham seus próprios interesses na hora de mobilizá-las.

Em suma, como os relatos coletados insistiam em girar em torno daquelas representações que Castro (2010) chamou de 'míticas' a respeito do que teria sido a 'Paris nos trópicos', remetendo às suas (supostas) marcas com

⁴ Como será detalhado adiante, todos os relatos são anônimos, de modo que eventuais nomes, quando aparecerem, para fins de organização das citações diretas, serão sempre fictícios.

⁵ Como mencionado, uma pessoa – Leonardo – foi entrevistada duas vezes – em 2021 e em 2022. A primeira entrevista foi realizada por Najhua de Sales Saab, então discente do curso de Letras-Francês da UFPA, e as outras, pela coautora deste artigo, Joanna Troufflard, que realizou as 13 entrevistas restantes entre 2022 e 2023. No caso de duas dessas entrevistas, participaram também o primeiro autor deste artigo, Thiago Rocha, e um dos seus orientandos de TCC, Maxwell Willy Sousa.

um tom não apenas saudosista, mas atravessado, também, em alguma medida, por uma espécie de 'salvacionismo' (individual ou coletivo), os autores precisaram reformular a ideia original do artigo, reestruturando-o a partir de três perguntas: 1) esse passado a que o belenense remete não passaria mesmo de uma grande ilusão, produto da pura imaginação, um mero mito, um devaneio, um sonho melancólico que exprime uma suposta 'perda' de algo que nunca existiu?; 2) Como essas memórias se constroem e se organizam, do ponto de vista individual e coletivo?; 3) Não se poderia dizer que elas dão lugar a uma espécie de identidade local que leva, inclusive, a um senso de pertencimento?

É claro que Belém não foi a única cidade brasileira que aspirou a ser uma '*Petit Paris*', uma 'Paris nos trópicos', visto que o ideal de *civilisation française* se tornou um padrão global para adentrar – ou simular essa entrada – na modernidade capitalista, como bem demonstra Elias (2011)⁶, e no Brasil não foi diferente. No entanto, na Amazônia, as condições parecem ter sido bem mais favoráveis a uma apropriação mais evidente desses elementos, visto que o 'ciclo da borracha', aliado à localização geográfica e ao profundo desejo da elite de 'civilizar-se', permitia que Belém mantivesse uma forte integração com os grandes centros europeus (Daou, 2000). E por mais que essas histórias sejam muitas vezes contadas com um alto grau de romantização, a materialidade dessas trocas pode ser atestada de várias formas, como o projeto de pesquisa ao qual este artigo está vinculado tem feito, sobretudo no que tange à língua.

Deste modo, aos poucos, foi ficando claro que a questão central talvez nem fosse investigar o grau de veracidade ou de falsidade dos relatos sobre o período, mas, principalmente, analisar, de forma mais minuciosa, os sentidos que emergem dessas representações, assim como aquilo que as motiva e os efeitos que elas geram do ponto de

vista coletivo. Isso nos conduziu a algumas outras camadas interpretativas, cujo caminho pode ser resumido assim: ora, não sendo bem possível, e talvez nem sequer tão 'útil', a essa altura, medir a distância precisa entre a experiência material vivida pela elite da época em relação ao seu projeto de 'Paris nos trópicos' e os relatos atuais sobre o suposto esplendor do passado, como entender, então, a dinâmica do fio que conecta este último ao presente sem cair em qualquer tentativa de apenas referendar ingenuamente ou negar fatalisticamente essas histórias?

Buscando desconstruir o alto grau de romantização que se faz do período e as distorções inevitáveis que derivam dela, Castro (2010) dá exemplos concretos do nível de distorção desses discursos. Do ponto de vista econômico, a descrição dos 'barões do látex' como indivíduos pródigos e esnobes não teria nenhuma base factual na realidade, visto que o contexto financeiro da época era marcado, ao contrário, "pela prudência, pelo zelo com que as elites locais investiam seu capital" (Castro, 2010, p. 204). Além disso, segundo ele, as transformações urbanas realizadas na cidade pelo poder público da época não vinham das reservas de capital provenientes do lucro com a borracha, mas de vultosos empréstimos realizados no exterior. Quanto aos mitos ligados à pompa cultural pretendida pela elite, Castro (2010) foca no Theatro da Paz e retoma uma observação já feita por Daou (2000): diferentemente do que se conta, o espaço não recebia grandes companhias líricas e artísticas da Europa, mas, no máximo, algumas de segundo e terceiro escalão.

Por mais que o estudo de Castro (2010) tenha um interesse evidente em desconstruir os mitos a respeito do passado a partir de um confronto possível com a experiência real da época, ele mesmo dá a 'deixa' para o propósito que passamos a empreender, que é interpretar a relação entre

⁶ Segundo o autor, o ideal de *civilisation*, que nasce no próprio contexto francês do século XVIII, se consolida e se expande no século XIX, sendo a essência da forma como o Ocidente via a si mesmo e se portava diante do resto do mundo – como cultura superior, mais avançada, de onde deriva um universalismo colonialista –, em oposição ao termo *kultur*, da tradição alemã, que buscava garantir a integridade das particularidades de cada grupo (Elias, 2011) – e que, portanto, serviu de inspiração para a virada antiuniversalista que ocorreu ao longo do século XX.

presente e passado, não pelo fio que vai da materialidade ao sonho, mas pelo que conecta o sonho da época ao sonho de hoje: para o autor, como já mencionado, as representações subjetivas atuais derivam dos próprios sonhos do passado a respeito do que Belém pretendia se tornar, e não daquilo que ela era de fato. Ou seja, a discrepância entre a 'Belém dos sonhos' e a 'Belém real' não surge apenas depois, quando se olha para trás: a origem desses relatos oníricos reproduzidos hoje está no próprio período da borracha, como ficou ainda mais claro quando decidimos explorar essas narrativas primordiais presentes em alguns registros da época, a fim de compreender o fio geral que conecta os dois contextos – a *Belle Époque* e os dias atuais.

Diante dessas inquietações, provocadas pela leitura da obra de Castro (2010) e pelas falas que emergiram do campo, e entendendo já não fazer sentido investir na hipótese da mera dissociação entre realidade e discurso, foi Bachelard (1988, 2001) quem ofereceu a grande chave interpretativa para enfrentar a complexidade do fenômeno. Isto é, não sendo talvez possível escapar da dimensão 'mítica' dessas narrativas, a diferenciação realmente pertinente a se realizar revelou-se ser de outra natureza, a partir de uma metáfora ancorada no próprio universo das atividades oníricas: o 'devaneio diurno'⁷ (do passado) e o 'sonho noturno' (do presente). São essas categorias, portanto, que vão costurar todo o texto, ajudando a organizar os discursos inevitavelmente fragmentários que foram surgindo, no âmbito de uma pesquisa que lançou questões mirando em um objeto e obteve respostas que apontavam para outro.

Quanto aos discursos produzidos no próprio período da *Belle Époque*, escolheu-se utilizar como base os textos de intelectuais paraenses reunidos no livro "The state of Pará: notes for the exposition of Chicago" (Abreu, 1893); já as narrativas do presente partem, sobretudo, das falas dos

entrevistados, mas não se limitam a elas, visto que apenas remetem a um amplo imaginário que paira sobre a cidade e que emerge facilmente nos mais diferentes contextos.

O caminho não foi fácil, mas a 'coerência' possível foi garantida pela opção de seguir a própria lógica interna de criação estética do fenômeno, dado que os discursos tanto do passado quanto do presente parecem repousar, de modo geral, sobre um mesmo referencial ético. Neste caso, ao explorar as particularidades de cada cenário, através dos relatos, tornou-se possível reconectá-los pelo fio da própria promessa – do progresso capitalista – que vai se desenrolando historicamente até, após o choque da *débâcle*, ir se transformando no lamento melancólico dos dias atuais. A proposta, então, é seguir esse percurso que vai do devaneio do passado ao sonho do presente, a fim de desvendar certas nuances que permitirão compreender melhor a natureza e os sentidos dessa melancolia, bem como os seus efeitos coletivos persistentes. Porém, é preciso, antes, trazer a ideologia do progresso de volta ao seu universo de origem, que ela insiste em negar, para compreender melhor suas consequências éticas e estéticas.

A ESTÉTICA DA IDEOLOGIA BURGUESA: AS CONSEQUÊNCIAS ÉTICAS DO MITO DO 'PROGRESSO'

Se, segundo Durand (2004), desde a sua origem, a 'utopia' moderno-capitalista estabeleceu uma grande cruzada contra o 'obscurantismo' dos mitos e o viés 'primitivista' das imagens teológicas de toda espécie, relegando a imaginação a um *status* necessariamente inferior, já não é muito difícil demonstrar, como faz o próprio autor, o quanto tudo isso sempre repousou sobre um outro mito, o do 'progresso'. Uma das características centrais desse mito é a própria promessa de um 'reino final' a ser

⁷ Apesar de ter consolidado essa oposição entre o devaneio diurno e o sonho noturno, no campo da imaginação poética, aparentemente, Bachelard (1988) escolheu o termo 'devaneio' um tanto por acidente: a partir de uma tradução francesa do texto de Freud, "Der Dichter und das Phantasieren", que traduziu 'Phantasieren' por 'rêverie' (devaneio, em francês), enquanto uma tradução talvez mais precisa poderia ser algo como 'fantasiar'. Esta, aliás, foi a opção feita pelo tradutor Ernani Chaves no volume "Arte, literatura e os artistas", das "Obras incompletas de Freud", da Editora Autêntica, de modo que o título do texto ficou "O poeta e o fantasiar" (Freud, 2015). Essa relação – um tanto conflituosa – entre Bachelard e a psicanálise será retomada oportunamente.



alcançado por todas aquelas sociedades que se entregarem religiosamente aos seus valores, guiadas habitualmente por um pequeno grupo local de 'profetas', que, por sua vez, reproduzem todos os dogmas revelados pelos deuses do desenvolvimento capitalista.

Ironicamente, esse mito, assim como o que sustenta o imaginário cristão, se apresenta também como uma espécie de trindade no final do século XIX, contemplando as esferas econômica, política e cultural, respectivamente: liberalismo, republicanismo e *civilisation*. Porém, entendendo 'mito' aqui, ainda com Durand (2012, pp. 62-63), como "um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas" que "tende a compor-se em narrativa", percebe-se o quanto essa 'coincidência' é aparentemente inevitável: ou seja, mais do que qualquer pretensão indício de disfunção evolutiva, o mito e o imaginário parecem se impor como elementos constitutivos do comportamento humano, como uma espécie de "vocaçã ontológica" (Durand, 2012, p. 432). É aí que entra a potência do que Bachelard (2001, p. 1) chama de "ação imaginante", que, na sua abertura para o mundo, 'deforma' as imagens fornecidas pela percepção para se entregar à experiência sedutora da novidade.

É claro que, sendo uma narrativa sobre o passado, os relatos a respeito da Belém magnífica de outrora não têm como escapar da vocação mitológica própria a esse tipo de discurso, ainda mais em se tratando da suposta realização do pretensão progresso na periferia do capitalismo mundial. Porém, a questão central aqui é outra e revela uma apropriação particular desse ideal, que sofre uma completa inversão temporal: se, tradicionalmente, o progresso capitalista se apresenta como um futuro inevitável (mas, na realidade, inatingível), na versão belenense ele se impõe, desde a *débâcle*, como pura utopia do 'regresso' – uma realidade que (supostamente) chegou a ser atingida e vivida, mas ficou para trás e nunca mais retornará.

De modo semelhante, se a função do mito e do imaginário, segundo Durand (2012, p. 432), é, em boa medida, o de representar "o esforço do ser para erguer

uma esperança viva diante e contra o mundo objetivo da morte", no caso de Belém, esse mito aparece, hoje, muito mais como uma espécie de rendição diante de uma morte aparentemente consumada do que como tentativa de erguer qualquer esperança a respeito da vida – materializada no destino da cidade. É por isso que, mais uma vez, no lugar de simplesmente dizer que o mito é mito e que, como tal, seu papel é apenas o de distorcer a realidade, é preciso lembrar que o que importa no mito não é o seu conteúdo, mas a função que ele exerce em um contexto qualquer, sendo que, no caso de Belém, ele parece ter adquirido esse caráter um tanto 'disfuncional'.

Se o imaginário e o mito são expressões de uma vocação profunda do ser humano, isso quer dizer que a interpretação que uma determinada coletividade faz da realidade estará sempre intermediada por esses discursos, que, fundados em signos insuperavelmente ideológicos (Bakhtin & Volóchinov, 2006), nos levam à conclusão de que, em última instância, a vocação de todo e qualquer discurso é exatamente ser ideológico. Aqui, portanto, ideologia é compreendida como um dispositivo social inescapável que, ao mesmo tempo, reflete e refrata essa realidade (Bakhtin & Volóchinov, 2006), o que, obviamente, não exclui a possibilidade de esses discursos serem utilizados a fim de manter e ampliar a dominação de um determinado grupo social em determinado contexto. Muito pelo contrário: as disputas ideológicas se dão no palco da luta de classes "dentro de uma só e mesma comunidade semiótica" (Bakhtin & Volóchinov, 2006, p. 45).

É justamente nos momentos de conflitos mais evidentes que as contradições, sempre presentes, se tornam ainda mais explícitas, embora os discursos dominantes se esforcem o tempo inteiro em tentar escondê-las. E foi exatamente isso que a elite paraense buscou ao vender o mito do progresso – aqui, conduzido pela borracha – como salvação para toda uma sociedade, ao mesmo tempo que vinculava a sua realização a um sacrifício, a ser pago, necessariamente, pelos pobres e vulneráveis como um todo: estes que, a despeito de serem os que fazem a máquina do

desenvolvimento econômico girar, foram, como sempre ocorre, os primeiros a serem expulsos, de modo virulento, da paisagem social da cidade, por meio de uma política de higienização usada como pretexto para exercer um amplo controle sobre essas populações.

Como essa dinâmica já faz parte do *modus operandi* do capitalismo, não há nenhuma novidade nisso, e com certeza não foi essa discrepância entre a vida de uma elite opulenta e de uma população inteira excluída das benesses da borracha a origem do mal-estar que permanece tão forte ainda hoje, mas efetivamente o contrário: o fato de a própria elite ter embarcado tão a fundo em um sonho que acabou se desmanchando no ar como em um estalar de dedos. Não é à toa que a própria melancolia que povoa os discursos hoje se concentra quase que inteiramente na 'beleza' da opulência supostamente vivenciada pela elite, sem nenhuma menção à forma como os pobres explorados viviam, já que, no geral, nenhum esforço é dispensado para criar qualquer camada no mito que contemple um suposto bem-estar dessas classes mais vulneráveis.

Ou seja, não há, aqui, um conflito ético claro entre uma situação de desamparo no presente e uma convicção (romantizada) de como todos, incluindo os que estavam na base da pirâmide, viviam muito melhor naquela época: o que há é apenas uma extensão do mito salvacionista do progresso, apresentado, neste caso, como utopia perdida. É assim que o sonho vendido hoje se apresenta como claro resquício dessa ideologia burguesa, amparada por um lamento que, aparentemente, só se sustenta pelo fato de a grande 'vítima', neste caso, ter sido a própria elite, 'trapaceada' por uma elite muito mais poderosa do que ela. Por isso, não havendo conflito ético aparente entre os discursos que se fazem a respeito da *Belle Époque*, lá atrás e hoje, a análise deve buscar respostas em outro lugar: na

dimensão estética, buscando compreender como todo o esforço imaginativo feito pela elite da época tem impactos profundos no imaginário atual da cidade, sustentados pelo mesmo ideal de *civilisation*.

A ELITE BELENENSE DURANTE A BELLE ÉPOQUE: A CONFIANÇA DO DEVANEIO

Por mais que possa parecer estranha a ideia de buscar uma 'estética da criação', ou mesmo uma 'poética', nas profundezas daquilo que se apresenta como ideologia dominante – que, a princípio, como tal, não teria a oferecer nada além da justificativa das dominações –, para Freud (2015), não há nada de contraditório nisso: afinal, o poeta que poetiza o mundo o faz justamente como a criança que brinca para extrapolar a 'realidade', de modo que todo e qualquer adulto que se propõe a 'fantasiar' se torna, em última instância, meio criança, meio poeta. Além disso, sendo a tragédia uma das expressões possíveis para encarnar o 'jogo/brincadeira' das representações (Freud, 2015), no caso do fenômeno aqui em tela, talvez a sua 'beleza' resida precisamente aí: no próprio abismo da *débâcle*. Sem ela, seguramente, não haveria nenhum vestígio de melancolia noturna que pudesse manter vivo, até hoje, esse devaneio poético realizado em um passado distante, que, como a utopia, se apresenta como encantador pelo próprio fato de ser inalcançável, por diferir do presente de modo tão radical⁸.

E se lá atrás o que havia era, aproveitando a dinâmica da imaginação vertical muito bem analisada por Bachelard (2001, pp. 60, 95), uma elite tomando consciência da "sua força ascensional", "de todo o seu destino", interpretando-se a si mesma como "matéria de esperança", a queda, como "uma espécie de doença da imaginação da subida", só pode ser apreendida depois, muito tempo depois, quando, no

⁸ Para Freud (2015), as relações da fantasia – o 'devaneio', para Bachelard (1988) – com o tempo são bastante significativas, criando sempre um alinhamento entre passado, presente e futuro, como 'um cordão' pelo qual percorre o desejo: o presente desperta esses desejos, que remonta a uma memória antiga em que aquele desejo teria sido realizado para criar uma conexão com o futuro, quando aquele desejo poderia se realizar novamente. No caso aqui em questão, porém, em se tratando de uma apropriação metafórica do devaneio diurno e do sonho noturno justamente para abordar a aparente 'disfunção' (temporal) de um mito específico, a separação (temporal) é clara: o devaneio da *Belle Époque* aponta para o futuro e o sonho de hoje se restringe ao passado, pois o futuro se apresenta como uma impossibilidade.

chão da realidade já muito bem conhecida, desloca-se a magia do futuro para o passado.

Essa é a essência do paradoxo que opera no seio das atividades oníricas, o que dá lugar a duas dimensões bem distintas dentro de um processo que poderia parecer uma coisa só: de um lado, o devaneio, fenômeno diurno, autoconsciente, calcado em um presente esperançoso e dotado de um imaginário pulsante e uma grande abertura para o novo; do outro, o sonho noturno, oriundo do inconsciente, ancorado sempre em um passado acabado e incompreendido e sustentado por imagens de repouso sempre vindas de fora para serem convertidas em "palavras bem definidas" (Bachelard, 2001, p. 3) – de tanto que foram repetidas⁹.

Como se percebe, a grande chave para entender a diferença entre devaneio diurno e sonho noturno é, efetivamente, o grau de consciência envolvido em cada aspecto do fenômeno, sendo que, no caso do segundo, essa consciência está tão ausente que o sonhador muitas vezes tem a impressão de que nem é ele mesmo quem está sonhando: é como se um outro sujeito tivesse invadido o seu sonho para sonhar algo dentro dele, projetando imagens externas sobre as quais ele, o suposto sonhador, não tem o mínimo controle (Bachelard, 1988). Mas como é possível, então, que o sujeito sonhador se convença de que esses sonhos lhe pertencem de fato? Para Bachelard (1988), a resposta é simples: reabilitando-os e narrando para os outros.

Em resumo, é à medida que conta o seu sonho que o sonhador se convence daquela narrativa estranha, de modo que, mesmo diante da ausência de qualquer identidade entre o sujeito que conta e o que sonhou, a convicção de ter vivido aquilo vai aumentando e a história vai se tornando mais real a cada novo relato (Bachelard, 1988). Seria esse o caso então da relação do belenense com a *Belle Époque*? Ou seja, será que os relatos de hoje sobre

o período não passam de um sonho sonhado por sujeitos externos que vêm sonhar dentro de cada um, através das histórias contadas e recontadas ao longo do tempo, até o ponto em que todo mundo, de tanto repeti-las também, passa a interpretá-las como realidade, como memórias de algo que efetivamente ocorreu? Aparentemente, sim, mas, antes de mergulhar nos discursos atuais captados por esta pesquisa, é preciso entender que o que hoje se apresenta como pertencente à categoria do sonho noturno nasceu necessariamente de um longo devaneio diurno – lá atrás.

Para compreender esse processo, o primeiro passo é recuperar os discursos que a própria elite paraense da *Belle Époque* reproduzia sobre si mesma e o seu ambiente, que ela julgava estar transformando radicalmente: a cidade de Belém, a província do Pará, ou, de modo mais amplo, a 'Amazônia', cuja 'capital' seria justamente Belém, seu portal de entrada e grande vitrine. Em seguida, será necessário mergulhar nessas narrativas tomando como base algumas das imagens reveladas por Bachelard (1988) na sua imersão no mundo do devaneio poético.

Muitos documentos poderiam ser escolhidos para realizar essa análise, mas um em específico nos parece particularmente revelador, pois traz à tona, com muita clareza, uma certa megalomania que aproxima bastante o futuro próximo que a elite da época vislumbrava e o passado distante que as pessoas veem hoje ao olhar para trás. Trata-se do livro "The state of Pará: notes for the exposition of Chicago", organizado e traduzido por José Coelho da Gama e Abreu, o Barão de Marajó, com artigos de alguns intelectuais da época (Abreu, 1893). Ele foi publicado em 1893, em Nova Iorque, com autorização do próprio governador da província, Lauro Sodré, para apresentar Belém, o Pará e a Amazônia ao mundo durante a Exposição Universal de Chicago, ocorrida naquele mesmo ano: uma apresentação que, como veremos, em vários momentos

⁹ Embora Bachelard (1988), tomado aqui como referência central na discussão, faça questão de delimitar muito bem os dois domínios, privilegiando os devaneios em detrimento dos sonhos, Freud (2015) vê uma profunda conexão entre os dois: ambos são oriundos de um mesmo 'desejo', que se escancara (orgulhosamente) na consciência do 'sonho diurno' e se recalca (envergonhadamente) na inconsciência do 'sonho noturno'.



adquire um tom que não deixa dúvidas a respeito do caráter devaneante do seu discurso, inclusive no próprio sentido poético apresentado por Bachelard (1988).

Mais do que simplesmente mostrar a província para o Ocidente, a finalidade principal do livro, atravessado por um estilo messiânico do início ao fim, era provar que o Pará, apesar das suas particularidades naturais, sociais e culturais, havia efetivamente embarcado na modernidade e, mais do que isso, estava predestinado a realizá-la plenamente: não só pelo seu enorme potencial econômico já tão evidente, mas até mesmo por conta de algumas dessas características geográficas e climáticas que, a princípio, tornava muito difícil para um europeu ou um norte-americano do final do século XIX associar a região a qualquer dimensão do mito do progresso capitalista. Ou seja, antes de construir qualquer argumento, era preciso desconstruir todos os preconceitos que pairavam sobre a vida nos trópicos.

Após se contar um pouco da história do Pará na primeira parte do livro, a segunda, escrita pelo engenheiro Henrique de Santa Rosa, busca fazer uma “descrição física” da província e vai a fundo nessa tentativa de demonstrar que a Amazônia podia ser moderna, apesar da sua condição trópica (Santa Rosa, 1893, p. 20). Para isso, o principal recurso que o autor utiliza é o de terceirizar, sempre que possível, os comentários positivos a respeito da região para viajantes estrangeiros que, sem dúvida, com suas ‘opiniões imparciais’ de cientistas europeus, teriam muito mais credibilidade do que ele para falar sobre qualquer coisa – incluindo sua própria terra.

Quando dizemos ‘apesar da sua condição trópica’, é basicamente disso que se trata, e Santa Rosa (1893), comprometido em transformar Belém, o quanto antes, naquilo que, mesmo contra todas as probabilidades, ela supostamente estava fadada a ser, sabia, melhor do que

ninguém, que, para além de uma Belém do sonho – ou melhor, do devaneio –, existe uma realidade implacável: uma cidade “de pouco mais de cem mil habitantes, calorenta, cheia de problemas de saúde pública e sem tanto *esprit* europeu” (Castro, 2010, p. 202), um ‘detalhe’ que jamais passaria despercebido para qualquer *homme civilisé* da Europa. Mas a ‘sorte’ da elite paraense devaneante era que alguns desses homens, ao se depararem com aquele ambiente exótico que se esforçava em parecer minimamente familiar ao gosto europeu, aderiam à causa e decidiam ajudar a Amazônia a vender esse devaneio para seus pares do hemisfério norte.

O texto de Santa Rosa (1893) começa exaltando as riquezas naturais da região, como os minérios que estão à espera da “grande força da indústria”¹⁰ e do “braço vigoroso do homem” para explorá-los (Santa Rosa, 1893, pp. 40, 45) e os rios da “maior bacia hidrográfica do mundo”, que podiam servir como vias de comunicação em prol do desenvolvimento. Além disso, ele elogia a qualidade do ar, purificado pelas florestas, e do solo fértil.

Até aqui, tudo parece muito evidente, pois é exatamente isso que o capitalismo sempre buscou: riquezas naturais para explorar pelas periferias do mundo. Porém, quando se trata de enaltecer as maravilhas de um clima ameno, sabendo de todas as dificuldades que a monotonia de uma temperatura insistentemente tropical traz para a encenação estética do *homme civilisé* – o desconforto de vestir todas aquelas parafernálias, os mosquitos, os odores e as doenças –, Santa Rosa (1893), incapaz de argumentar sozinho, decide se ancorar nos relatos de alguns viajantes, que o confirmam: o clima é mesmo incrível, inigualável, seja pela sua rara uniformidade aprazível, “um dos mais agradáveis e saudáveis do mundo”, de acordo com a opinião de um tal Maury (citado por Santa Rosa, 1893, p. 25¹¹),

¹⁰ Todas as passagens originalmente escritas em língua estrangeira foram traduzidas livremente pelos autores, a fim de deixar o texto mais direto e mais leve. O mesmo procedimento se aplica às citações diretas de trechos das entrevistas realizadas em francês.

¹¹ Como se trata de um livro muito antigo, os autores, ao longo dos textos, vão fazendo várias citações, diretas e indiretas, de modo bastante ‘livre’, ou seja, sem a preocupação de referenciar corretamente o autor e a obra da passagem. É por isso que na maioria dos casos não há a possibilidade de identificar os dados da publicação original.

seja pelo fato de o calor amazônico não ser tão 'opressor' quanto, por exemplo, o do verão de Nova Iorque, segundo a comparação de um viajante chamado Bates.

E se a exaltação desse ambiente exótico é motivada, ela mesma, pela necessidade de desconstruir todos os preconceitos que se pudesse ter lá fora a respeito da Amazônia, transformando os supostos 'defeitos' em 'virtudes', havia problemas mais sérios para enfrentar nessa publicidade do devaneio, como os surtos de malária, comuns em toda a região, que, diante da impossibilidade de serem romantizados, só deixavam uma saída: minimizá-los para, em seguida, revelar seus verdadeiros culpados.

Assim, por um lado, Santa Rosa (1893, pp. 25, 26) cita um outro intelectual paraense, José Veríssimo, para declarar a doença "quase completamente extinta" em várias partes do território amazônico e, ao mesmo tempo, garantir que ela "muito raramente" assume uma forma mais perigosa; por outro, recorrendo ao discurso de mais dois estrangeiros, Santa Rosa (1893, pp. 26, 27) assegura, pelas palavras de Herberth Smith, que a região amazônica é "muito saudável" e tranquiliza os visitantes de fora com o veredito de Louis Agassiz: o grande responsável por esses surtos não é o clima da região, mas "a absoluta falta de higiene" do povo local.

Com todos esses 'ruídos' da realidade aparentemente apaziguados, Santa Rosa (1893, p. 27) anuncia, então, o destino profético da província, recuperando o discurso de mais um estrangeiro, Francis de Castelnau: "Essa linda província do Pará com certeza será, um dia, a mais rica da América do Sul". Diante desse duplo esforço de provar para o mundo que a região, apesar do seu deslocamento geográfico, climático e cultural do centro do mundo, não apenas pode ser – e é – moderna, mas, acima de tudo, está efetivamente destinada para tanto, opera-se um movimento para fora que muito se assemelha à dinâmica do sonhador solitário que, em seu poderoso devaneio cósmico, se abre para o mundo na mesma medida em que o mundo se abre para ele (Bachelard, 1988). Evidentemente, no devaneio poético descrito por Bachelard (1988), a abertura para o

mundo representa a própria abertura para as possibilidades infinitas do universo, ao passo que, no caso de um devaneio pautado nos valores capitalistas, o mundo simbólico que se abre é, em geral, o das limitações, ainda que esteja ancorado na lógica do capital, que, no imaginário moderno, representa o próprio ápice do ilimitado – apenas para alguns.

É nesse arcabouço que se constrói o mito do 'progresso', vendido como um produto para o mundo inteiro, mas que, na prática, só pode existir como horizonte possível na Europa ou na América do Norte, daí o movimento complexo que a elite paraense precisa realizar, em seu devaneio, para tentar criar camadas de acomodação no mito original, que aqui ela finge viver inteiramente, mas cuja imagem resultante não tem nenhum sentido lá fora. Sim, uma coisa é 'devanear', diante dos seus próprios conterrâneos, em seu isolamento geográfico intransponível, ser a 'Paris nos trópicos', uma espécie de 'Europa tropical' deslocada, como os ricos locais encenavam diariamente no cotidiano de Belém a partir do seu comportamento e das transformações que operavam na cidade com o intuito de extirpar qualquer vestígio que lhes remetesse à sua origem insuperável de amazônidas. Porém, outra bem distinta é se apresentar diante dos 'originais' buscando sua aprovação, estes que se fundam na própria convicção de que aquele outro nunca poderá ser inteiramente o que pretende ser.

É assim que a única saída que se mostra viável, neste caso, é operar um deslocamento dos termos: no lugar de uma 'Europa tropical', investe-se na metáfora do 'trópico europeizado', onde os elementos indesejáveis do cotidiano, sendo intransponíveis, se tornam, irônica e precisamente, a marca distintiva da sua força, da sua potência. É exatamente esse duplo movimento que faz Santa Rosa (1893) – do dentro para o fora e da realidade para o devaneio –, a fim de investir nessa que é a única imagem que lhe resta para poder habitar "o mundo que acaba de lhe ser oferecido" (Bachelard, 1988, p. 167): o único que o mito capitalista do progresso e da civilização efetivamente pode oferecer para a periferia do mundo.



Nas duas partes seguintes do livro – sobre a instrução pública e sobre a renda pública e o comércio –, não há registros notáveis de incursões devaneantes, talvez por uma questão de estilo dos autores, e não necessariamente por conta do tema. Até porque, é falando sobre ‘indústrias’ que Ignacio de Moura (Moura, 1893) retoma mais explicitamente o fio do devaneio poético. Assim como Santa Rosa (1893, p. 123), ele exalta as riquezas naturais da província e descreve, perante o “espírito especulativo da civilização”, suas particularidades que fazem com que o Pará esteja fadado a ser um grande polo industrial. Segundo ele, Belém desenvolveu todas as melhorias necessárias para ser uma grande cidade e está pronta para realizar essa vocação, inclusive porque inexistente, pelas bandas de cá, “a classe proletária miserável” (Moura, 1893, p. 128) que tantos problemas traz aos europeus.

E aqui, em um país extremamente desigual que tinha acabado de abolir a escravidão, o devaneio vai longe, bem longe: “O trabalhador paraense é um cidadão em pleno gozo dos seus direitos civis e políticos. Se ele não vive luxuosamente, ele pelo menos vive confortavelmente” (Moura, 1893, p. 128). Greves? Delas não se ouve nem falar, pois “é fácil para um trabalhador descontente sempre encontrar um emprego ainda mais vantajoso, por conta da necessidade extraordinária por mão de obra na Amazônia” (Moura, 1893, pp. 128-129).

Em tom igualmente profético, Nina Ribeiro, no texto seguinte, sobre os meios de comunicação e de transporte, deixa clara a intenção de se fazer conhecer pela “civilização europeia” para permitir que a Amazônia possa cumprir, na virada do século, seu grande destino de pleno progresso, como a “grande civilização amazônica” (Ribeiro, 1893, p. 131). E o termo ‘profético’ não é uma simples metáfora: Humboldt (citado por Ribeiro, 1893, p. 130) afirma que “um dia, mais cedo ou mais tarde”, é na Amazônia que “vai se concentrar a civilização do planeta”. Ou seja, é desta forma, não pelos mitos fictícios dos “povos primitivos”, mas pelo mito “científico” do progresso capitalista, com sua capacidade de afastar “a confusão e as dores do passado”

(Ribeiro, 1893, p. 135), que esse “misterioso Eldorado”, “localizado entre dois oceanos, a uma mesma distância do Canadá e da Plata, da Europa Central e do sul da África”, se tornará “o grande empório, o centro comercial do mundo” (Ribeiro, 1893, p. 131).

O último texto, sobre a agricultura, é de Alberto Torrezão. Como os seus colegas intelectual-propagandistas, o autor exalta as maravilhas naturais da Amazônia e chega a apelar explicitamente a um mito cristão para cravar sua profecia – mais uma: referindo-se à região como “a Gósen fértil do futuro” (Torrezão, 1893, pp. 139), ele garante que o seu destino é “se tornar o armazém do mundo!”. O único problema é que ele não tem como negar que o produto mais lucrativo de todos, a borracha, já começava a ser produzido em outras regiões do planeta, o que o leva a fazer uma dupla defesa da versão local do material: por um lado, Torrezão (1893, p. 143) assegura que a superioridade da borracha amazônica é “imensa”, comprovada por “repetidos experimentos”; e, por outro, ao apegar-se mais uma vez ao caráter indefinido do progresso, afirma não haver nenhum indicativo de que a região já tivesse alcançado o pico da sua produção, que continuava dobrando a cada dez anos. Ao mesmo tempo, o autor busca afirmar a vocação agrícola da Amazônia como solução dos problemas sociais que assolam a Europa, onde “a área de terras cultivadas é estreita” (Torrezão, 1893, p. 150).

O que Torrezão (1893) não sabia – ou fingia não saber – é que a Europa não precisava cultivar suas próprias terras para se recuperar de suas crises e manter sua soberania no capitalismo mundial, já que ela tinha o mundo inteiro à sua disposição, o que fazia da Amazônia um território potencialmente descartável no cenário internacional. Mas para que serve o devaneio, senão para testemunhar uma “função do irreal”, a fim de proteger o psiquismo humano “de um não eu hostil, um não eu estranho” e nos colocar de volta “no mundo da confiança, no mundo do ser confiante, no próprio mundo do devaneio” (Bachelard, 1988, pp. 13-14)? É assim que



o devaneio 'poetiza' esses sonhadores da elite paraense e estes poetizam o mundo.

No entanto, apesar desse grande esforço e da importância fundamental da imaginação para a vida humana, a realidade em algum momento sempre tende a revelar sua implacabilidade: assim, em vez do 'novo mundo' prometido e poetizado por Torrezão (1893) e seus colegas, o que Belém viveu, logo após a virada do século, foi uma crise profunda que destruiu todos os seus devaneios e impôs uma mudança – material, mas também psíquica – radical, iniciada em 1912 e intensificada nos anos seguintes.

Isso torna os devaneios falsos? Bachelard (1988, p. 153) garante que não, "em que pesem as ilusões denunciadas depois", pois em nenhum momento a consciência se ausentou do sujeito devaneante, que afirma para si mesmo: "estou certo de que fui eu o sonhador. Eu estava lá quando todas essas coisas lindas estavam presentes no meu devaneio" (Bachelard, 1988, p. 153). Porém, evidentemente, se, no caso do poeta, as ilusões se tornam benéficas pelo simples fato de serem belas (Bachelard, 1988), no contexto de uma população inteira vítima dessas ilusões da elite, não foi nada fácil 'acordar', de repente, de um devaneio devaneado por esses outros – o que já é uma aberração em si – para mergulhar em um profundo sonho noturno, incapaz de superar essas paixões "mal vividas na vida diurna" (Bachelard, 1988, p. 14).

O BELENENSE HOJE E A *BELLE ÉPOQUE*: A MELANCOLIA DO SONHO NOTURNO

Segundo Bachelard (1988), o devaneio, na infância, é o próprio reino da liberdade. Se pensamos a *Belle Époque* como a 'infância tardia' de Belém – 'tardia', pois, à época, a cidade, como colônia portuguesa, já tinha mais ou menos 250 anos, mas, ainda 'infância', no sentido moderno-capitalista, porque foi quando ela começou a se desenvolver segundo essa lógica –, nos damos conta da potência libertadora, naquele momento, do devaneio a respeito do seu futuro. No entanto, o 'futuro', como já vimos, ao longo do tempo foi se destituindo de qualquer vigor para se tornar

uma 'ode ao passado', partindo do conteúdo do devaneio original, mas já transfigurado em um pleno sonho noturno sonhado por outros, após a *débâcle*.

Isso não significa dizer que o devaneio, como fenômeno psíquico, seja propriedade exclusiva do reino da infância, mas é que é lá onde habita a "beleza das imagens primeiras", que sempre podemos retomar para, inclusive, embarcar em outros devaneios, resgatando o futuro presente nesse "passado morto" da "imagem redescoberta" (Bachelard, 1988, pp. 97, 107). O problema é que, após ter aderido tão fortemente à "beleza primeira", é possível também que, ao retornar "às nossas mais caras lembranças", o mundo atual pareça "totalmente descolorido", de modo que uma pergunta se impõe: "Pode o mundo ser tão belo agora?" (Bachelard, 1988, p. 97). O resultado desse confronto pode ser o mergulho em um grande vazio melancólico.

Ainda segundo Bachelard (1988, p. 96), se "sonhamos enquanto nos lembramos" e "lembramo-nos enquanto sonhamos", o que ocorre quando essas 'lembranças' vão se tornando, ao longo do tempo, cada vez mais distantes da nossa própria experiência, convertendo-se em uma espécie de fenômeno externo, como não poderia deixar de ser no transcurso do processo histórico? O argumento defendido aqui, mais uma vez, é que, já despido da confiança que aponta para o futuro, o devaneio, que originalmente "desloca globos de pensamentos sem grande preocupação de seguir o fio de uma aventura", ao olhar para esse passado cada vez mais longínquo, se transforma nesse profundo sonho noturno, cuja ânsia mais genuína é a de "contar-nos uma história" (Bachelard, 1988, p. 100).

Nesse processo, as lembranças, as memórias indiretas, não têm outra opção senão se apresentar, por meio de uma melancolia igualmente profunda e genuína, não a "melancolia radical" da criança sonhadora, ou mesmo a "melancolia tranquila" de quem revisita a infância para se revigorar, mas a de uma cidade que envelheceu em torno de um sonho noturno voltado para o passado (Bachelard, 1988, pp. 123-124). E foi justamente isso que,

no fim das contas, parece ter-lhe extirpado a capacidade do devaneio dirigido para o futuro, deixando dispersar-se “sobre fantasmas de seres heteróclitos que não passam de sombras de nós mesmos” (Bachelard, 1988, p. 140).

Esses ‘fantasmas’, no caso em tela, seriam todos os relatos que se acumularam sobre a *Belle Époque* ao longo do tempo, os ‘seres heteróclitos’ seriam os que viveram antes e que contribuíram para a produção e a reprodução dos discursos que continuam a ser produzidos e reproduzidos no presente, e, por fim, eles seriam ‘sombras de nós mesmos’, porque, como parte desse grupo, cada um é moldado e molda na mesma medida essa trama que se chama memória coletiva. Se, segundo Halbwachs (1990, p. 26), as nossas próprias memórias individuais “nos são lembradas pelos outros” – como os sonhos noturnos que são sonhados dentro de nós e que talvez nos ‘lembrem’ do que somos no fundo do inconsciente –, quando ampliamos o quadro para o escopo de uma cidade e deslocamos essas ‘lembranças’ no tempo, ao longo de gerações, a sua dimensão coletiva adquire uma profundidade ainda maior.

É claro que é preciso sempre diferenciar a memória coletiva da memória histórica, mas o próprio Halbwachs (1990, pp. 80-81) dá a deusa: a história, sendo esquemática, geralmente começa “somente no ponto onde acaba a tradição”, que é quando “se decompõe a memória social” e se torna necessário escrever sobre aquele período – já distante –, com o objetivo justamente de “lançar uma ponte entre o passado e o presente, e restabelecer essa continuidade interrompida”. Mas o que acontece nos casos em que essa ‘ponte’ entre o passado e o presente já parece consolidada na memória coletiva, à medida que se rememoram e se revivem essas lembranças continuamente, de modo a não permitir um rompimento entre ambos?

Passados mais de cem anos, não há dúvidas de que já se escreveu e se continua escrevendo muita história – no sentido restrito – sobre a *Belle Époque*. Porém, aqui, muito mais do que uma diminuição da potência dos relatos memorialísticos, o que há, no geral, é uma

complementariedade e mesmo um reforço mútuo de ambos os tipos de discurso, embora cada um seja motivado por finalidades próprias. No caso das anedotas recorrentes ligadas ao modo de vida de fausto da elite da população de Belém na *Belle Époque*, enquanto o historiador analisará esses relatos com o intuito, por exemplo, de validar ou refutar a sua veracidade, o objetivo da memória coletiva é apenas o de perpetuar essas histórias: vibrando “em uníssono” com a comunidade (Halbwachs, 1990, p. 47) e persuadindo os outros sobre aquilo que o grupo, e não cada indivíduo, definiu ser importante passar adiante – exatamente como no sonho noturno.

O seguinte relato, provocado por uma pergunta específica a respeito da presença da língua francesa – o tal ‘saber francês’ mencionado na seção de metodologia –, sintetiza bem os elementos que a comunidade decidiu ser indispensável passar adiante:

Belém ainda era um polo cultural do Brasil relativamente importante e [tinha] uma ligação muito forte com a Europa. Um detalhe, que não é secundário, é que tinha um navio por mês pra ir pra capital, que era o Rio de Janeiro, saindo de Belém, e tinham dois pra ir pra Europa – Portugal e França: dois! Então, tinha uma ligação de comércio muito forte. E... no comércio, aqui, no tempo que construíram o Paris N’América – aquele prédio lindo lá no comércio, que não é valorizado –, muitas pessoas da elite e tudo, na área ligada a esse comércio de moda, falavam uma espécie de saber, uma mistura de francês com português (Fábio, comunicação pessoal, 18 mar. 2023).

Para além do objetivo de fazer crer que Belém, na época, era mais europeia do que brasileira, o mais interessante, aqui, são as oscilações constantes – muito comuns nesses discursos – entre o orgulho desse passado e a decepção com o presente, que nem sequer valoriza o seu legado.

No fim das contas, sendo fruto de um sonho noturno, essas histórias, por mais que busquem soar convincentes aos interlocutores, não conseguem esconder o fato de sua origem ser externa a si mesmos, algo distante, inatingível, sem muita materialidade, sobre o que normalmente se tem

convicção, mas nenhuma evidência – como a questão do saber. Quanto à loja Paris N'América, lembrada por Fábio e outros entrevistados, criada em 1870 e inspirada nas *Galleries Lafayette* parisienses (Nunes, 2020) para vender os tecidos franceses que a elite buscava para mandar fazer suas roupas, a 'prova' da sua existência segue viva, mas o seu elemento mais importante – a pompa – está morto: materialmente, o prédio continua lá e, ironicamente, ainda funcionando como uma loja de tecidos; porém, em uma região que se tornou extremamente popular e que, portanto, vende tecidos 'populares' a preços 'populares'.

Ainda como marca da extravagância e dos modos europeus – e mais especificamente franceses –, muitos entrevistados mencionaram também o fato de as damas da elite no período da *Belle Époque* mandarem as suas roupas para serem lavadas na França – embora, em algumas variações do 'mito', o destino dessas roupas poderia ser Portugal. Um deles justifica: “As mulheres compravam tudo francês. Elas não gostavam de lavar aquela roupa, porque diziam que amarelava a roupa aqui, mandavam lavar na França”. E como uma anedota sempre 'puxa' outra, o mesmo entrevistado aproveita para evocar mais uma história extravagante sobre os modos de vida na cidade, que, segundo ele, era a “mais rica do Brasil”: “Os barões da borracha tinham a família oficial e tinham as amantes. E, pra ser considerado um verdadeiro barão, eles tinham que ter uma amante europeia: polacas, espanholas e as francesas”. Ele acrescenta, ainda, ao tempo que já se apressa em assegurar a veracidade do relato: “Tem um momento que a riqueza era tanta que era uma riqueza até agressiva. . . A história que os barões da borracha acendiam os charutos em contos de reis não é mentira, é verdade” (Camilo, comunicação pessoal, 27 jul. 2023).

Através desse tipo de história, fica evidente a conexão ideológica entre o devaneio das elites da época – que, por sua vez, precisavam provar o tempo inteiro para os europeus que também podiam ser modernos e civilizados – e o sonho das pessoas de hoje: ou seja, a água não era limpa, os tecidos e as roupas não eram

suficientemente bons ou bonitos e as prostitutas locais não eram merecedoras o suficiente da companhia dos barões. Isso só reforça o argumento, lançado lá atrás, de que as diferenças entre os devaneios do passado e os sonhos do presente são muito mais de ordem estética do que ética. Não é à toa que, ainda hoje, permanecem nas memórias os mesmos referenciais de *civilité* e *civilisation*, com todo o seu 'frescor', seu 'refinamento' e sua 'beleza', e o mesmo desejo de a cidade ter sido a 'Paris nos trópicos'.

Neste sentido, os entrevistados brasileiros citam toda sorte de monumentos espalhados pela cidade que atestariam a veracidade desse passado glorioso, de modo que uma entrevistada chega a afirmar: “Eu olho assim, parece que eu vejo a França” (Antônia, comunicação pessoal, 16 nov. 2022). Mas o que pensa um francês quando passeia pela cidade? Segundo um dos entrevistados, nada disso: para ele, com exceção da Paris N'América, nenhum outro prédio o faz lembrar da França. No caso do comércio, ele chega a caracterizar aquele cenário como “terrivelmente português” (Augusto, comunicação pessoal, 20 fev. 2023), o que, seguramente, causaria calafrios na elite do fim do século XIX, que se esforçava justamente para se livrar do passado 'arcaico' representado por Portugal (Coelho, 2011), enquanto embarcava nas benesses da *civilisation* desenhada pelos franceses – estes que haviam sido expulsos da região no início do século XVII, quando os portugueses decidiram efetivamente colonizá-la (E. Moreira, 1966). Aliás, outra entrevistada faz questão de relembrar que os franceses chegaram aqui antes mesmo dos portugueses, muitos deles tendo permanecido para participar “da formação do nosso povo” (Bruna, comunicação pessoal, 29 out. 2022).

Falar desse passado é sempre retomar o conteúdo do devaneio de então, portador da consciência, da esperança e da confiança, mas já com a forma do sonho noturno, passivo e estranho da pós-*débâcle* que se inicia em 1912 e que, em suas profundezas, é capaz de nos fazer 'roçar' o nada (Bachelard, 1988): o nada que, neste caso, deságua na

mais pura melancolia. Mas qual melancolia? É interessante que, mesmo quando adentramos as memórias diretas dos entrevistados a respeito de sua infância e adolescência, onde sua consciência está mais claramente presente – o que poderia, portanto, abrir espaço para novos devaneios –, tudo parece ser visto de fora, e em câmera lenta. Relembrando as palavras do seu tio a respeito dos navios franceses que chegavam e partiam do Pará durante a sua juventude, um dos entrevistados apresenta um quadro bastante sugestivo, que parece resumir a visão de uma cidade inteira sobre o seu trajeto histórico à medida que se distanciava da virada do século XX:

Ali que vai a civilização, é nos navios. E eu ficava pensando, poxa, tá muito longe a civilização... E eu ficava pensando o quanto eu estava longe da civilização... E quando cheguei em Belém, eu expus essa história de civilização, uma professora minha do ginásio disse “você precisa estudar francês. Os franceses são os mestres da civilização” (Leonardo, comunicação pessoal, 16 nov. 2022).

Quando, eventualmente, a tal ‘civilização’ descia dos navios, mesmo que para ‘abandonar’ a todos novamente em seguida, o sentimento era de puro encantamento: “Umas pessoas brancas, bonitas, diferentes da região, e inteligentes também . . . Essas pessoas nos transmitiam o amor pela língua, pela civilização. Nós tínhamos os franceses como pessoas extremamente civilizadas, extremamente civilizadas” (Leonardo, comunicação pessoal, 16 nov. 2022). É interessante notar a permanência dessa imagem, pois, no período da *Belle Époque*, a metáfora dos navios como portadores de civilização já existia, inclusive, com a partida e a volta dos filhos da elite que iam estudar na Europa sendo anunciadas nos periódicos. Ademais, a elite belenense esperava ansiosamente os navios chegarem ao porto com as suas mercadorias europeias, cujo consumo fomentava o ‘bom gosto’ e a aproximava do suposto progresso (Daou, 2000).

Mas, voltando ao discurso do entrevistado, como, àquela altura do século XX, já não parecia mais ser possível essa civilização retornar efetivamente para salvar a cidade

inteira, colocando-a de volta no próprio barco civilizatório do qual ela havia saltado lá atrás, então só lhe restou uma opção: “Quando fui fazer o vestibular, eu procurei, pra me civilizar, a língua francesa” (Leonardo, comunicação pessoal, 16 nov. 2022). Aqui, mais uma inversão parece operar: se, como demonstra Elias (2011), historicamente o conceito de *homme civilisé* – uma aspiração individual – vem antes do de *civilisation* – a transposição desse ideal para toda uma sociedade que desperta para sua vocação universal –, no percurso analisado ocorre justamente o contrário. Isto é, falido o projeto de ‘civilizar’ a Amazônia paraense como um todo, os indivíduos se apegaram aos rastros dessa civilização perdida para, no máximo, a partir desses fragmentos, ‘civilizar’ a si próprios.

Evidentemente, nem todo mundo vai utilizar esse termo, mas, em alguma medida, esse é o tom que perpassa a maior parte das entrevistas, na busca de estabelecer uma conexão com a cultura francesa a partir da apreciação de alguns dos seus elementos, muitas vezes acessados por meio de pequenos devaneios que remetem à infância e são carregados de sensações auditivas, olfativas e visuais – como, segundo Veillon (1987), é comum acontecer nos processos de construção da memória. Apenas para citar um exemplo, uma das entrevistadas lembra, com carinho, que a sua avó cantava o hino nacional francês, cujos sons ela ‘achava lindos’, e lhe falava sobre Vitor Hugo e Lamartine, o que lhe despertou a vontade de ler nessa língua. Ela também relembra a ‘febre’ de “La vie en rose”, de Édith Piaf, nos anos 1950, e comenta, com orgulho, a visita de Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir à cidade em 1960 (Luiza, comunicação pessoal, 10 dez. 2022).

Em muitos desses comentários, aparece explicitamente o desejo de revelar um gosto pelo ‘belo’, que é, ele próprio, revestido de um certo ‘charme’. Uma das entrevistadas, que chegou a chorar ao ver a Torre Eiffel de perto, justifica assim a sua decisão de aprender a língua francesa: “Eu gosto muito de coisas bonitas . . . a tonalidade, a musicalidade da língua” (Bruna, comunicação pessoal, 29 out. 2022).



Em certos casos, esse processo de 'autocivilização' chega ao ponto de se transformar em uma verdadeira experiência de salvação. Outra entrevistada conta, por exemplo, que decidiu aprender o francês em um momento de depressão, o que lhe permitiu, mais adiante, virar professora do idioma. Uma outra ainda, também professora, viu no estudo da língua uma forma de escapar de uma condição muito difícil que ela vivia na Guiana Francesa, para onde a sua família emigrou quando era criança. Ela lembra de ler na infância "La Comtesse de Ségur", que descreve como "um mundo mágico, um refúgio", e afirma que esses contatos iniciais a inspiraram a entrar no curso de licenciatura em Letras Francês-Português da Universidade Federal do Pará (UFPA), quando se mudou para Belém: "Foi a partir daí que a minha vida mudou pra melhor, porque começou de novo o encantamento de estar em contato direto com a língua francesa, que eu sempre amei" (Regina, comunicação pessoal, 28 nov. 2022).

Esses relatos deixam claro que esse espírito melancólico, que atravessa os discursos sobre a *Belle Époque* até culminar na relação que muitas dessas pessoas guardam, ainda hoje, com a cultura francesa, tem um caráter particular. Originalmente, a melancolia está vinculada a toda uma tradição pré-moderna, que vai da Antiguidade até o Romantismo, em que se apresenta

como característica fundamental do "gênio criador" (Kehl, 2009, p. 40) e expressão de um mal-estar na civilização, a partir de uma crítica social fundada na incapacidade de adaptação de algumas pessoas à sua comunidade.

No entanto, a partir de Freud, a melancolia se desloca para a esfera íntima do contexto burguês para, assim, se transformar em uma questão intrinsecamente individual e perder a sua vocação conflituosa e o seu "potencial de sintoma do mal-estar na civilização" (Kehl, 2009, p. 49). Diante de tal transmutação, em que o foco deixa de ser o "movimento de oscilação dialética" entre o sujeito e o mundo, em prol de um mergulho nas "estruturas da natureza da realidade psíquica humana" (Ab'Sáber, 2016), acaba-se perdendo de vista o fato de que todo sintoma, mesmo expresso na singularidade do sujeito, diz respeito ao laço social (Kehl, 2009): ou seja, que os 'segredos' do *self* se escondem, acima de tudo, nas profundezas da própria cultura (Ab'Sáber, 2016). Dito isso, é a própria concepção freudiana que pode nos dar uma chave interpretativa interessante, se nos propusermos a fazer uma espécie de 'psicanálise da melancolia belenense', bem ao estilo bachelardiano¹², a fim de compreender a dinâmica interna desse mal-estar.

Para começar, é preciso dizer que, embora a melancolia e o luto, como fenômenos psíquicos, possam

¹² Essa tentativa de unir o pensamento bachelardiano com a psicanálise, ainda mais para realizar um mergulho no sonho noturno, pode soar um pouco ambígua, mas é que ambígua era a própria relação de Bachelard com o campo psicanalítico, o que lhe permitiu, inclusive, extrapolar as formulações freudianas e junguianas originais – estas, mais afins aos seus interesses a respeito do imaginário (Blócian & Ples-Beben, 2021). Justamente pelo fato de Bachelard realizar essas extrapolações, propondo usos 'livres', 'singulares', 'heterodoxos' e 'criativos' (Batán, 2021), ao ponto de postular a união de dois métodos distintos – a fenomenologia e a psicanálise –, a abordagem aqui proposta coincide de algum modo com o 'estilo bachelardiano', ainda mais por se orientar, do início ao fim, por uma metáfora – a respeito do devaneio diurno e do sonho noturno. Porém, se o interesse crescente de Bachelard pelo devaneio pode culminar em uma opção muito mais explícita pela fenomenologia do que pela psicanálise em 'A Poética do Devaneio' (Batán, 2021; Morawska, 2021; Pfister, 2021), a escolha, aqui, pela psicanálise, para interpretar o tom melancólico do 'sonho noturno do belenense sobre a *Belle Époque*', também se mantém coerente com as proposições mais tardias do autor, que a colocavam como mais apropriada para a interpretação dos sonhos. Isso, porque, enquanto a psicanálise, ancorada no passado da imagem, mergulha na passividade do inconsciente para falar da sua gênese, a fenomenologia, por outro lado, se interessa pelas imagens atuais, criadas de modo intencional, a fim de compreender o seu futuro (Morawska, 2021; Pfister, 2021). Neste ponto, muito mais do que negar a psicanálise, Bachelard apenas justificava sua preferência metodológica, orientada pelas características do próprio objeto que lhe interessava, não negando, necessariamente, a formulação freudiana original sobre a importância fundamental do processo de lembrança, narrativa e interpretação do sonho para fins terapêuticos, embora, também é preciso lembrar, discordasse do determinismo psíquico de Freud (Batán, 2021; Pfister, 2021).

compartilhar inúmeras semelhanças, e ainda que uma mesma perda¹³ possa, em contextos distintos, dar lugar a um ou a outro quadro, algo muito importante os separa: no luto, a autoestima nunca é afetada (Freud, 2010). Ou seja, enquanto, neste último, “é o mundo que se torna pobre e vazio”, no caso da melancolia, “é o próprio Eu”, de modo que se segue todo um processo de rejeição de si mesmo, em que o sujeito, de modo ambivalente, se satisfaz em “desnudar-se” diante do outro, ao mesmo tempo que torna evidente sua revolta constante por se sentir eternamente injustiçado (Freud, 2010, p. 176). É assim, portanto, que a perda do objeto – por exemplo, a mãe que não se apresenta a tempo ou se retira muito cedo, e, onipotente, deixa claro o fato de não precisar do bebê para se satisfazer – se transforma na própria perda do Eu, que, desamparado, pode embarcar em uma melancolia delirante (Freud, 2010; Kehl, 2009).

A analogia pode parecer um pouco forçada, mas, guardadas as devidas proporções, essa imagem ajuda a compreender esse sentimento de perda que o belenense parece carregar até hoje: a ‘mãe civilização’ se apresenta pelas mãos do capitalismo internacional no fim do século XIX à elite paraense, lhe promete proteção e todas as benesses, permite-lhe devanear sobre sua predestinação ao progresso, mas “se retira cedo demais” (Kehl, 2009, p. 201) de cena e deixa toda uma cidade, já contaminada pelos devaneios propagados por essa elite, à deriva de seu próprio sonho melancólico. Esse sonho, então, gera várias “produções delirantes” (Kehl, 2009, p. 97) sobre um passado glorioso que não teve outra saída senão se transformar em pura desesperança diante da onipotência de um sistema muito maior que, além de ter seus próprios interesses, possui a plena capacidade de fazê-los valer – quando e onde quiser. Mas esse processo não parece ser tão claro assim para os reprodutores atuais do sonho, o que

faz com que as razões primordiais dessa dor permaneçam ainda obscuras para a maioria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: DISCURSOS E MEMÓRIAS COMO FOMENTO DE UMA IDENTIDADE PARAENSE

Respondendo às duas perguntas que conduziram a reflexão do presente artigo, afirmamos que o imaginário em torno da ‘Paris nos trópicos’ no período da *Belle Époque* paraense se construiu sobre discursos produzidos pela elite da época, a fim de acomodar o mito do progresso, por uma espécie de devaneio, nos termos de Bachelard (1988). Após a *débâcle*, esse devaneio foi se transformando em sonho noturno, sustentado por narrativas que trazem componentes ficcionais e relembram permanentemente a possibilidade de uma Belém moderna que, se chegou a existir, não permaneceu no tempo. A constatação dessa perda leva, então, a um sentimento de melancolia, que aparece com muita facilidade nos discursos atuais sobre a cidade.

Esse imaginário criado pela elite é continuamente alimentado por um tipo de culto às lembranças dessa época, como uma tentativa quase desesperada de reencontrar, ou reconstruir, esse ‘Eu’ (quer dizer, ‘Nós’) perdido. Para Ortiz (1985), a memória coletiva se manifesta ritualmente, e é exatamente o que se observa em Belém, onde esses rituais participam da formação da identidade paraense e se manifestam, por exemplo, na valorização do patrimônio do período da *Belle Époque*. Restauros de imóveis, como o Theatro da Paz, e construções de espaços que remetem ao esplendor daquela época, como a Estação das Docas – cuja proposta e localização criam um contraste evidente com o espaço popular do mercado do Ver-o-Peso –, foram largamente desenvolvidos durante a atuação do arquiteto Paulo Chaves, quando esteve à frente da Secretaria de Cultura (SECULT). Como este já chegou até a ser

¹³ Se, no caso do luto, a perda refere-se sempre a um objeto amado bem definido, no caso da melancolia, além dessa possibilidade, existem ainda outras: uma perda de natureza ideal; uma perda em que o objeto perdido não se apresenta claramente à consciência; ou mesmo uma perda em que se conhece o objeto – por exemplo, a pessoa amada –, mas não se sabe exatamente o que se perdeu com essa ausência (Freud, 2010).

comparado ao próprio Antônio Lemos (Nunes & L. Moreira, 2021), o grande responsável pelas políticas de modernização da cidade lá atrás, não chega a ser surpreendente que um dos entrevistados, amigo do arquiteto já falecido, o tenha evocado para dizer que ele devolveu a autoestima e o orgulho ao paraense.

Claramente, a intenção de Paulo Chaves era justamente a de suscitar essas memórias no seu discurso para a construção de uma identidade local: "Retomar [a] narrativa da memória da cidade foi fazer com que o paraense retomasse, ao saber de sua história, o orgulho de ser paraense e habitar essa cidade. Isso cria uma energia especial no alterego das pessoas" (Magalhães, 2021). Ou seja, psicanaliticamente falando, essa evocação do alterego – literalmente, 'o outro eu' –, que evoca conflitos com o ego (Laplanche & Pontalis, 2001), poderia representar uma possível tensão existente na assimilação, por parte das classes populares, desses mitos elaborados pela elite dos tempos passados a respeito de uma vida que só ela vivia e uma cidade que só a ela favorecia. Neste caso, o objetivo de se evocar o alterego teria, então, a função de combinar visões antagonônicas na intenção de fomentar o orgulho da identidade paraense.

Diante do exposto, quando o belenense se pergunta, retoricamente, 'o que seria de nossa cidade, caso os governantes tivessem preservado e desenvolvido todo o seu potencial?', fica clara a incompreensão do cerne do problema, o que se expressa na própria reprodução literal, nos relatos oníricos que se repetem por toda a cidade ainda hoje, dos valores capitalistas contidos no devaneio da elite da borracha. É por isso que a única diferença entre o sonho e o devaneio, neste sentido, acaba sendo de caráter estético-temporal, repousando sobre o mesmo arcabouço ético, com o primeiro, esperançoso, apontando para um futuro promissor, e o segundo, melancólico, avistando um passado de puro esplendor, mas que nunca se repetirá. O problema é que o olhar do passado lançado para o futuro e o olhar desse futuro mirando de volta o passado nunca se encontram em um presente de realização dos desejos

oníricos, onde quer que eles se localizem temporalmente, e isso vai muito além da 'boa vontade' dos governantes.

As causas materiais da *débâcle* são múltiplas (R. Santos, 1980), mas o mais importante a ser compreendido é que a sua dinâmica está na essência da única coisa que o capitalismo sempre teve para oferecer para a periferia do mundo: sugar ao máximo o que se puder dali e buscar formas mais baratas de produzir aquilo em outro lugar, este que será, por sua vez, igualmente explorado até o limite e em seguida descartado. Na tentativa recorrente de evitar confrontar essa verdade irremediável, não deixa de ser curiosa a desculpa tradicionalmente utilizada para explicar o motivo principal da queda: a 'traição' de um inglês chamado Henry Wickham, que, em 1876, desviou sementes da Amazônia, sem o consentimento do governo brasileiro, para, enfim, espalhá-las para outras regiões do mundo (R. Santos, 1980). Aqui, como de costume, coloca-se toda a 'culpa' em indivíduos mal-intencionados, da mesma forma que se faz comumente com 'os governantes', tudo isso para livrar o próprio sistema capitalista e sua lógica implacável.

Voltando ao presente, é notório que Belém – hoje, na periferia da periferia do mundo – sofre historicamente de um grande abandono por parte do poder público, mas isso só evidencia a própria existência de uma elite que se remodelou e manteve o seu poder, mesmo depois de ter seus desejos de voos maiores frustrados pelo capitalismo central, a quem nada interessa realizar melhorias na cidade. Diante daquele choque inicial, o que se segue é um certo conformismo geral, quando as razões materiais se deslocam e a sensação de Belém 'ter parado no tempo' se cristaliza, então, a partir de outro lugar: dos efeitos morais, simbólicos, dessa *débâcle*. Isso fez com que uma população inteira se destituisse da possibilidade de ter um futuro, um outro futuro, presa sempre a um passado que não necessariamente foi verdadeiro ou falso, no sentido de realizar aquilo que a própria elite buscava para si, mas que, acima de tudo, não podia se sustentar, pois não era real, no sentido tanto de não lhe ser próprio quanto de excluir, como sempre, a enorme maioria dessa mesma população que hoje lamenta o que supostamente se perdeu.



AGRADECIMENTOS

Os autores agradecem à UFPA, pelo apoio financeiro concedido por meio do Programa de Apoio ao Doutor Pesquisador (Prodoutor), e aos colegas que contribuíram diretamente para a realização deste trabalho: aos participantes do grupo “Políticas Linguísticas, Língua Francesa e Culturas Francófonas” (Polifranc), especialmente Nilda Eunice Castro Pereira Costa, por ter ajudado a estruturar a base de dados da pesquisa mais ampla ao qual este artigo se vincula; aos pesquisadores e amigos José Gledison Rocha Pinheiro e Maria Érica Santana de Souza, pelas contribuições valiosas que deram à primeira versão do material; aos pareceristas da revista, que ajudaram a enriquecer substancialmente algumas discussões presentes no artigo.

REFERÊNCIAS

- Abreu, J. C. G. (1893). *The state of Pará: notes for the exposition of Chicago*. The Knickerbocker Press. <https://www.loc.gov/item/04007815/>
- Ab'Sáber, T. (2016). *Self cultural: sujeito do inconsciente e história* (E-book). E-galáxia.
- Azevedo, A. (2024, janeiro 12). Belém 408 anos: bonde elétrico implantado por Antônio Lemos reconfigurou espaços na cidade. *O Liberal*. <https://www.oliberal.com/belem/belem-408-anos-bonde-eletrico-implantado-por-antonio-lemos-reconfigurou-espacos-na-cidade-1.765784>
- Bachelard, G. (1988). *A poética do devaneio*. Martins Fontes.
- Bachelard, G. (2001). *O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento*. Martins Fontes.
- Bakhtin, M., & Volóchinov, V. (2006). *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem* (12 ed.). Hucitec.
- Bassalo, C. C. (2008). *Art Nouveau em Belém*. IPHAN/Programa Monumenta.
- Batán, M. R. B. (2021). Gaston Bachelard et la psychanalyse. Rencontres, transformations et usages. *Bachelard Studies Études bachelardiennes Studi Bachelardiani*, (2), 25-41. <https://doi.org/10.7413/2724-5470027>
- BBC News. (2023, junho 4). Como árvore escondida na Amazônia levou Manaus e Belém ao auge – e à decadência. *gf*. <https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2023/06/04/como-arvore-escondida-na-amazonia-levou-manaus-e-belem-ao-auge-e-a-decadencia.ghtml>
- Belém Antiga. (2018, dezembro 9). *Belém ganhou a iluminação pública elétrica em 1894*. [Facebook]. <https://www.facebook.com/belemdopassado/photos/a.1430888137132389/2230833033804558/?type=3>
- Blocian, I., & Ples-Beben, M. (2021). Gaston Bachelard, le “non-psychanaliste”. *Bachelard Studies Études bachelardiennes Studi Bachelardiani*, (2), 11-16. <https://doi.org/10.7413/2724-5470025>
- Bosi, E. (1979). *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. T. A. Queiroz.
- Castro, F. F. (2010). *A cidade sebastiana: era da borracha, memória e melancolia numa capital da periferia da modernidade*. Edições do Autor.
- Coelho, G. M. (2011). Na Belém da *belle époque* da borracha (1890-1910): dirigindo os olhares. *Revista Escritos*, 5(5), 141-168. <http://escritos.rb.gov.br/numero05/artigo08.php>
- Daou, A. M. (2000). *A belle époque amazônica* (2 ed.). Jorge Zahar Editor.
- De Campos Ribeiro, J. S. (2005 [1966]). *Gostosa Belém de outrora* (2 ed.). SECULT.
- Dias, E. M. (1999). *A ilusão do fausto: Manaus 1890-1920*. Editora Valer.
- Durand, G. (2004). O retorno do mito: introdução à mitologia. Mitos e sociedade. *Revista Famecos*, 11(23), 7-22. <https://doi.org/10.15448/1980-3729.2004.23.3246>
- Durand, G. (2012). *Estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral* (4 ed.). Editora WMF/ Martins Fontes.
- Elias, N. (2011). *O processo civilizador: uma história dos costumes* (Vol. 1, 2 ed.). Jorge Zahar Editor.
- Fonseca, C. (2008). O anonimato e o texto antropológico: dilemas éticos e políticos na etnografia ‘em casa’. *Teoria e Cultura*, 2(1-2), 39-53. <https://periodicos.ufjf.br/index.php/TeoriaeCultura/article/view/12109>
- Freud, S. (2010). Luto e melancolia. In Autor, *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)* (pp. 171-194). Companhia das Letras.
- Freud, S. (2015). O poeta e o fantasiar. In S. Freud, *Arte, literatura e os artistas* (pp. 37-49). Autêntica.
- Ginzburg, C. (2003). Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In C. Ginzburg (Org.), *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história* (pp. 143-179). Companhia das Letras.
- Halbwachs, M. (1990). *A memória coletiva*. Vértice.



- Kehl, M. R. (2009). *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. Boitempo. <https://meridianum.ufsc.br/files/2017/09/KEHL-Maria-Rita.-O-tempo-e-o-c%C3%A3o.pdf>
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. L. (2001). *Vocabulário da psicanálise*. Martins Fontes. <https://edsonsoaresmartins1973.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/07/laplanche-vocabulc3a1rio-de-psicanc3a1lise.pdf>
- Magalhães, L. (2021, março 17). Paulo Chaves: 'devemos é levar nosso país e o Pará a um futuro venturoso'. *O Liberal*. <https://www.oliberal.com/belem/paulo-chaves-devemos-e-levar-nosso-pais-e-o-para-a-um-futuro-venturoso-1.366061>
- Maluf, M. (1995). *Ruídos da memória*. Siciliano.
- Morawska, K. (2021). Gaston Bachelard's problems with psychoanalysis. Between Freud and Jung. *Bachelard Studies Études bachelardiennes Studi Bachelardiani*, (2), 43-54. <https://doi.org/10.7413/2724-5470028>
- Moreira, E. (1966). *Belém e sua expressão geográfica*. Imprensa Universitária.
- Moura, I. B. (1893). Industries. In J. C. G. Abreu (Org.), *The state of Pará: notes for the exposition of Chicago* (pp. 121-129). The Knickerbocker Press.
- Nunes, M. C. R. G. (2020). Paris N'América: migração da moda em Belém do Pará. *Patrimônio e Memória*, 16(2), 396-417. <https://seer.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/3198>
- Nunes, M. C. R. G., & Moreira, L. A.-B. (2021). A arquitetura: uma amante amantíssima. *Mouseion*, (39), 1-8. <https://doi.org/10.18316/mouseion.v0i39.9079>
- Oliveira, J. P. (2016). *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Contra Capa.
- Ortiz, R. (1985). *Cultura brasileira e identidade nacional*. Editora Brasiliense.
- Pfister, Z. (2021). Gaston Bachelard et le rêve de la nuit : quelle méthode pour un "mystère d'ontologie"? *Bachelard Studies Études Bachelardiennes Studi Bachelardiani*, (2), 55-73. <https://doi.org/10.7413/2724-5470029>
- Portal Taciatega. (2024, maio 1). *Belém chegou a ser reconhecida como uma das três capitais mais desenvolvidas do Brasil, e uma das melhores cidade para se viver* [Instagram]. <https://www.instagram.com/reel/C6byLXUOuGa/?igsh=chVhZG56bmRpOTd5>
- Ribeiro, M. O. N. (1893). Ways of communication and transport. In J. C. G. Abreu (Org.), *The state of Pará: notes for the exposition of Chicago* (pp. 130-137). The Knickerbocker Press.
- Santa Rosa, H. A. (1893). Physical description. In J. C. G. Abreu (Org.), *The state of Pará: notes for the exposition of Chicago* (pp. 17-72). The Knickerbocker Press.
- Santos, M. (2021, janeiro 12). Nos 405 anos de Belém, descubra como conhecer um pouco mais da história da cidade por meio dos seus patrimônios. *Universidade Federal do Pará*. <https://ufpa.br/nos-405-de-belem-descubra-como-conhecer-um-pouco-mais-da-historia-da-cidade-por-meio-de-seus-patrimonios/>
- Santos, R. A. O. (1980). *História econômica da Amazônia: 1800-1920*. T. A. Queiroz.
- Sarges, M. N. (2000). *Belém: riquezas produzindo a Belle-Époque (1870-1912)*. Paka-Tatu.
- Thompson, P. (1998). *A voz do passado: história oral* (2 ed.). Paz e Terra.
- Torrezão, A. (1893). Agriculture. In J. C. G. Abreu (Org.), *The state of Pará: notes for the exposition of Chicago* (pp. 138-150). The Knickerbocker Press.
- Veillon, D. (1987). La Seconde guerre mondiale à travers les sources orales. *Les Cahiers de l'Institut d'Histoire du Temps Présent*, (4), 53-70. <https://doi.org/10.3406/lhpt.1987.1976>

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

T. R. Rocha contribuiu com conceituação e escrita (rascunho original, revisão e edição); e J. Troufflard com metodologia e escrita (revisão e edição).

DADOS DA PESQUISA

Os dados não foram depositados em repositório.

PREPRINT

Não foi publicado em repositório

AValiação POR PARES

avaliação duplo-cega, fechada.

