

Canoa do Tempo  
Revista do Programa de Pós-Graduação em  
História da Universidade Federal do Amazonas  
v. 1 - n. 1 - jan./dez. 2007

Presidente da República  
Luiz Inácio Lula da Silva

Ministro da Ciência e Tecnologia  
Sérgio Machado Rezende

Governador do Amazonas  
Carlos Eduardo de Souza Braga

Secretário de Estado da Ciência e Tecnologia  
José Aldemir de Oliveira

Presidente da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas  
Odenildo Teixeira Sena

Reitor da Universidade Federal do Amazonas  
Hidembergue Ordozgoith da Frota

Vice-Reitor da Universidade Federal do Amazonas  
Gerson Suguiyama Nakagima

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação  
Altigran Soares da Silva

Diretor do Instituto de Ciências Humanas e Letras  
Ricardo José Batista Nogueira

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em História  
Sinval Carlos Mello Gonçalves



Esta obra foi publicada com o apoio do governo do Amazonas,  
por meio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – Fapeam  
Rua Recife, n. 3.280 – Parque 10 de Novembro – Manaus/AM – Fone: (0xx) 92 3634-3389  
[www.fapeam.am.gov.br](http://www.fapeam.am.gov.br) e-mail: [gabinet@fapeam.am.gov.br](mailto:gabinet@fapeam.am.gov.br)

ISSN 1982-0755

Canoa do Tempo  
Revista do Programa de Pós-Graduação em  
História da Universidade Federal do Amazonas  
v. 1 - n. 1 - jan./dez. 2007



Copyright © 2007 Universidade Federal do Amazonas

**Conselho Consultivo**

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup> Eni Samara Mesquita – USP  
Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup> Marcia Regina Barros da Silva – UNIFESP  
Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup> Mary Lucy Murray Del Priore – IHGB  
Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup> Vânia Leite Fróes – UFF

**Conselho Editorial**

Prof. Dr. Almir Diniz de Carvalho Junior  
Prof. Dr. Antonio Emilio Morga  
Prof. Dr. Auxiliomar Silva Ugarte  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Eloina Monteiro dos Santos  
Prof. Dr. Hideraldo Lima da Costa  
Prof. Dr. James Roberto Silva  
Prof. Dr. Luis Balkar Sá Peixoto Pinheiro  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Márcia Eliane Alves de Souza e Mello  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Luíza Ugarte Pinheiro  
Prof. Dr. Otoni Moreira Mesquita  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Patrícia Maria Melo Sampaio  
Prof. Dr. Ricardo José Batista Nogueira  
Prof. Dr. Sinval Carlos Mello Gonçalves

**Comissão Editorial**

Prof. Dr. Antonio Emilio Morga  
Prof. Dr. Auxiliomar Silva Ugarte

**Tradução dos Resumos**

Átila Augusto Vilar de Almeida

**Editor-Edua**

Renan Freitas Pinto

**Revisão**

Renan Freitas Pinto

**Coordenadora de Revistas**

Dayse Enne Botelho

**Editoração Eletrônica**

Cinara Cardoso

**Política Editorial**

Canoa do Tempo, uma Revista Anual do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas, publica trabalhos de história sob forma de artigos, relato de pesquisa, estudo teórico, entrevista e resenha de livro dentro de uma ação integradora dos conhecimentos produzidos na Amazônia e no Brasil.

A exatidão das informações e os conteúdos e opiniões  
são de exclusiva responsabilidade dos autores

Ficha Catalográfica Catalogada pela  
Editora da Universidade Federal do Amazonas

---

Canoa do Tempo: Revista do Programa de Pós-Graduação em  
História da Universidade Federal do Amazonas, vol. 1, n. 1  
(2007- ). – Manaus: Editora da Universidade Federal do  
Amazonas, 2007 –  
v.; 16cm x 23cm  
Anual.

ISSN 1982-0755

1. História do Brasil - Periódicos. I Universidade Federal do  
Amazonas.

---

CDU 94(81)(05)

---

Prof.<sup>a</sup> Dayse Enne Botelho

Universidade Federal do Amazonas – Instituto de Ciências Humanas e Letras  
Programa de Pós-Graduação em História  
Av. Gen. Rodrigo Octávio Jordão Ramos, 3000, Campus Universitário/Setor Norte, Coroado I  
CEP: 69077-000 Manaus – AM

Pede-se permuta  
Se pide canje  
Exchange requested

<b>Apresentação</b> .....	7
<b>Dossiê Cidades</b>	
Na contramão da história: mundos do trabalho na cidade da borracha (Manaus, 1920-1945).....	11
Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro	
Evas, vadios e moleque: outras histórias da <i>Belle Époque Baré</i> .....	33
Leno José Barata Souza	
Nos meandros da cidade: cotidiano e trabalho na Manaus da borracha, 1880-1920.....	53
Maria Luiza Ugarte Pinheiro	
História e ação social: moradia e ameaça urbana.....	83
Paulo Marreiro	
A imagem da cidade.....	97
Otoni Moreira de Mesquita	
<b>Artigos</b>	
Líderes indígenas no mundo cristão colonial.....	123
Almir Diniz de Carvalho Júnior	
O olhar europeu: África no imaginário da <i>Belle Époque</i> e a “desafricanização” da sociedade paulistana (1890-1920).....	151
Paulo Koguruma	
O indivíduo: a perspectiva dos estudos medievais.....	179
Sinval Carlos Mello Gonçalves	
<b>RELATOS DE PESQUISAS</b>	
Por uma arqueogenealogia dos seringais: os seringueiros na historiografia regional.....	205
Davi Avelino Leal	

Da arquitetura ordinária à cultura ordinária..... 223

André Neves

Armstrong da Silva Santos

Márcio Roberto Vieira Cavalcante

**Normas Editoriais**..... 237

## Apresentação

---

Já sabemos todos que o tempo não pode ser detido em sua marcha inexorável na direção do que ainda não sabemos. Mas o tempo pode ser recuperado e uma das formas possíveis de se fazer isso é percorrê-lo ao inverso, pela memória, pela narrativa em suas diversas formas e, claro, pela escrita historiográfica.

A revista *Canoa do Tempo* nasce com este anseio de percorrer o tempo, e, às margens de um rio tão belo, profundo e misterioso quanto são os rios do passado. Nada mais natural, portanto, do que evocar, no início de nosso percurso, a imagem dos pequenos e aparentemente frágeis barcos tão caros aos nossos ribeirinhos.

A imagem de nossos pequenos barcos, cruzando os longos rios de nossa Amazônia não poderia mesmo ser mais evocativa de uma jornada que pretende ancorar em vários portos e deixar-se levar ao infinito, sem jamais, no entanto, esquecer o lugar de onde partiu. E, como no fim de todas as viagens, para vê-lo com novos e atentos olhos ao retornar.

Em sua primeira viagem, nossa canoa aportou nas cidades e, em suas múltiplas manifestações e formas de vida, defrontou-se com as áfricas imaginárias na *belle époque* paulistana, adentrou os igarapés setecentistas dos líderes indígenas da colônia e foi ainda mais longe em busca dos indivíduos medievais. E este foi apenas o início de sua viagem, esperemos, então, que muitas outras se sigam a esta.

Prof. Dr. Síval Carlos Mello Gonçalves  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em História



## Dossiê Cidades



## Na contramão da história: mundos do trabalho na cidade da borracha (Manaus, 1920-1945)

---

Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro\*

Resumo: A proposta de investigação aqui esboçada tematiza o universo operário em Manaus nos anos da mais notória crise econômica pela qual passou a região, de cujas implicações sociais não se pode duvidar. É uma tentativa de contribuição à História Social da Amazônia e busca caminhar em espaços ainda pouco freqüentados pela produção acadêmica amazonense e inteiramente alheios à cultura historiográfica dominante na região desde o século XIX.

Palavras-chave: Trabalhadores. História do Trabalho. História Operária. Movimentos Sociais.

Abstract: The investigation proposal here presented has the thematic the worker universe, in Manaus in the year of the most well-known economic crisis which the region has been through, and whose social issues cannot be doubted. It is an attempt of contributing with the Social History of the Amazonia and searches going through spaces that still little observed by the Amazonense academic production that has not been aware to the historic dominant culture of the region since the nineteenth century.

Keywords: Workers. Labor History. Working Class History. Social Movement.

Idealizada como natureza, espaço desumanizado e vazio de cultura, a Amazônia entra no discurso moderno pela mão de um punhado de naturalistas estrangeiros, homens de ciências e letras que o Iluminismo forjou. Essa lenta construção discursiva incorporou também expressões destacadas da

---

\* Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da UFAM/Doutor em História Social – PUC (SP).

intelectualidade brasileira, como Alberto Rangel, Araújo Lima e Euclides da Cunha, para quem, nessa “última página do Gênesis”, o homem amazônico se vê sufocado pela latente preponderância de um elemento natural que o transcende e amesquinha.

Do eldorado dos conquistadores ao paraíso dos naturalistas, a Amazônia forneceu um sem número de imagens em que a natureza suplanta a cultura: celeiro do mundo, pulmão do planeta, inferno verde.

Guardamos ainda hoje a marca perversa desse ideário, com a sistemática adoção de políticas públicas e projetos desenvolvimentistas que, idealizados e discutidos alhures, chegam à Amazônia – esse suposto “vazio demográfico” – para serem implementados, em geral, de forma arrogante e autoritária<sup>1</sup>. Tais características partem exatamente das visões estereotipadas pelas quais a Amazônia vem sendo historicamente apresentada ao mundo. No extremo, subsiste o pressuposto da incapacidade do homem amazônico discutir e propor alternativas ao seu processo de desenvolvimento.

A própria imagem do “homem amazônico” tendeu sempre à generalidade, homogeneização e fluidez. Ribeirinho, caboclo, seringueiro, índio..., são termos que com grande frequência traduzem o homem amazônico ao mundo que lhe é exterior, mas são também simplificações grosseiras. Por tais imagens, opera-se o danoso desaparecimento de uma infinidade de processos e de sujeitos históricos que não tiveram suas trajetórias associadas aos arquétipos de uma Amazônia percebida como natureza desumanizada.

O pensamento social sobre a Amazônia – produzido dentro e fora do espaço regional – e o discurso historiográfico que ele encerra e articula, não ficaram imunes a essa tradição de pensamento e, num certo sentido, ainda hoje é possível ver as marcas de uma escrita da historiografia regional colonizada, que reforça preconceitos e estereótipos, enquanto silencia sobre tantos outros processos e sujeitos sociais.

A proposta de investigação aqui esboçada tematiza o universo operário em Manaus nos anos da mais notória crise econômica pela qual passou a região de cujas implicações sociais, não se pode duvidar. É uma tentativa de contribui-

---

<sup>1</sup> Cf. HEBETTE, Jean (Org). *O Cerco Está se Fechando: o impacto dos Grandes Projetos na Amazônia*. Petrópolis: Vozes; Fase, 1994.

ção à História Social da Amazônia e busca caminhar em espaços ainda pouco frequentados da produção acadêmica amazonense e inteiramente alheios à cultura historiográfica dominante na região desde o século XIX.

Tal proposta se nutre fortemente do trabalho que estamos desenvolvendo já há alguns anos, num processo de construção coletiva que vem envolvendo alunos e professores articulados em dois grupos de pesquisa no interior do Departamento de História da Universidade Federal do Amazonas: o *GP História Social da Amazônia*, por mim coordenado e o *GP História da Imprensa no Amazonas*, coordenado pela Professora Doutora Maria Luiza Ugarte Pinheiro, onde venho desenvolvendo a temática que intitulei de “mundos do trabalho na cidade da borracha”.

Nos últimos cinco anos essa experiência de trabalho coletivo resultou na produção de seis projetos de Iniciação Científica no interior do programa PIBIC, e de uma dezena de monografias de final de curso de Graduação e no Curso de Especialização em “História e Historiografia da Amazônia” e no Programa de Mestrado “Sociedade e Cultura na Amazônia”, todos articulados com a temática da vivência popular e operária na Manaus da chamada época da borracha<sup>2</sup>.

Intitulei o projeto de “na contramão da história”, menos por encerrar o desejo de exploração de temática ainda pouco trabalhada no contexto regional, ou de buscar uma interpretação analítica por longe dos tradicionais aportes do positivismo histórico, ainda vigente e forte na escrita da história no Norte do país, mas porque ele sinaliza diretamente para vivências e experiências sociais que partiam de um universo social segmentado e conflituoso em que

<sup>2</sup> Esse processo de orientação de pesquisa resultou até aqui nos seguintes trabalhos, articulados com a temática em questão: Paulo Marreiro dos Santos Júnior: *Vivência Popular, Exclusão e Conflito Social em Manaus, 1907-1917. A Coluna “Coisas Policiais” no Jornal do Comercio de Manaus*. (PIBIC 2001/2002); Leno José Barata Souza: *Vivência Popular, Exclusão e Conflito Social em Manaus, 1907-1917: As “Queixas do Povo” no Jornal do Comercio*. (PIBIC 2001/2002); Luciano Ewerton Teles. *De Zé Povo e Barnabés: representações do trabalho e do trabalhador em Manaus na década de 1920* (PIBIC 2002/2003); Rita de Castro Wanderley: *Ideologia do Progresso e Identidade Operária no Jornal Tribuna do Caixeiro, 1908-1909* (PIBIC 2002/2003); Jorge Breno Marinho Ferreira. *Contra a Disciplina do Capital: tempo e trabalho no jornal Vida Operária* (PIBIC 2002/2003); Alexandre Nogueira Avelino: *Em Defesa das Classes Patronais: a Revista da Associação Comercial do Amazonas, 1909-1919* (PIBIC 2003/2004); Fabiana Libório Correia: *A Revista Sintonia e o Amazonas durante o Governo Vargas* (PIBIC 2003/2004); Luciano Ewerton Teles. *Deserdados do Látex: um olhar sobre os pobres urbanos de Manaus* (PIBIC 2003/2004) e Tarcisio Serpa Normando: *Jogos de Bola, Projetos de Sociedade*. (Mestrado, 2002).

as distâncias sociais e culturais engendraram caminhos não apenas diferenciados, mas também antagônicos.

Longe dos benefícios da acumulação que a economia de exportação da borracha engendrou no espaço regional amazônico, os trabalhadores urbanos não partilharam da ode ao progresso e à modernidade que nossa historiografia registrou e consagrou. Como deserdados do látex, por vezes sentiram o progresso e a modernização como perda e, dessa forma, suas aspirações e demandas os impeliram a construção de instrumentos de organização, mobilização e luta que contraditavam o ideário e as práticas dos segmentos patronais e dos grupos dominantes locais.

Optar por caminhar na contramão é sempre uma opção difícil. É trilhar uma via inexplorada, sem saber, a partida, onde ela pode levar. É ter certeza de que obstáculos lá estarão para forçar uma mudança na direção de rumo e seguir o fluxo caudaloso do conformismo e da resignação.

Temos ciência que inúmeros trabalhadores de Manaus, mesmo vivendo no limiar da miséria (ou talvez por isso) tomaram um dia essa decisão, sem se recusar a ingressar numa luta desigual. Por respeito e simpatia, sentimos como um dever, enquanto cidadãos e profissionais da História, restituir à sociedade que esqueceu esses anônimos protagonistas das lutas pela cidadania e justiça social no nosso passado, a narrativa e a compreensão daquelas trajetórias, vozes e desejos.

Embora os estudos de cunho historiográfico relativos à Amazônia sejam poucos e recentes, não há como (nem é nossa intenção) aprofundá-los, nos limites deste trabalho. De maneira muito mais modesta, gostaria apenas de sublinhar, ainda que de forma ligeira e incompleta, algumas linhas de força, na medida em que elas possam permitir a compreensão de certas opções temáticas e veios interpretativos.

Uma primeira observação reside na permanência entre nós amazônidas de uma “cultura historiográfica” caudatária da escola histórica positivista e que teve como expoentes verdadeiros talentos da intelectualidade local e nacional, desde meados do século XIX<sup>3</sup>. Dessa estirpe, destacam-se nomes como os de

<sup>3</sup> COELHO, Geraldo Mártires. História e Identidade Cultural na Amazônia. In: D'INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel (Org.). *A Amazônia e a Crise da Modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1984. p. 175-184.

Domingos Antonio Raiol, Palma Muniz, Jorge Hurley, Bertino de Miranda, Ernesto Cruz, Mário Ypiranga Monteiro e Arthur Cezar Ferreira Reis. A eles está intimamente associada a história da Amazônia, tal a dinâmica e a qualidade dos estudos que empreenderam acerca do passado regional.

Historiadores de seu tempo, partilham, contudo, de fortes doses de um oficialismo que projeta e reforça a imagem do grande homem intervindo na cena histórica a seu bel prazer, no mesmo instante em que tendem a desconsiderar as contradições sociais que escapam à órbita da política palaciana.

Articulados ao projeto do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, através de suas agremiações afiliadas no Norte do país, assumem a tarefa da construção da história regional, destacando nela a coragem, o heroísmo e a abnegação dos brasileiros do Pará, seja na luta pela emancipação política, seja pela abolição do escravismo ou pela implantação da República.

Chega a ser curioso perceber como esses discursos adaptaram-se com facilidade ao clamor dos tempos, e assim, passam da exaltação da trajetória do colonialismo luso no Brasil à defesa do emancipacionismo; da apologia do monarca e de seu regime a um ardor quase revolucionário de apoio à República.

Há referências, também, principalmente entre os historiadores das décadas de 1940 e 1950 (Reis, Monteiro, Cruz), à modernização e progresso urbano, fortemente Lemista no Pará e exaltadora dos feitos de Eduardo Ribeiro no Amazonas, personagens que aparecem como duas espécies de Pereira Passos do contexto regional.

Mencionei acima o termo “cultura historiográfica”, por ver que tais postulados, saindo da órbita dos historiadores, agregaram-se à memória histórica regional de forma tão efetiva que conseguem manter-se vivos, mesmo sem o aval das novas interpretações “acadêmicas” da História. Assim, no Norte do país, a história tradicional, trilhando circuitos de difusão em que reina sem contestação, povoa as toadas de boi, os enredos de carnaval, a música e o teatro regional.

Em todo caso, ela resulta sempre como um discurso da ordem, conservador e elitista, que ignora, sempre que possível, as demandas e vivências populares, quando não as despreza e rejeita como irascíveis, impertinentes e equivocadas<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> PINHEIRO, Luis Balkar Sá Peixoto. *Visões da Cabanagem: imagens e representações de uma revolta popular*. Manaus: Valer, 2001.

Contudo, a historiografia da Amazônia tem se dinamizado significativamente nas últimas décadas, pelo esforço coletivo de pesquisadores e professores, na maioria jovens e de formação acadêmica recente, que animam o ensino universitário, notadamente o que se desenrola nas dependências das Universidades Federais, onde o estímulo à titulação foi maior e contínuo desde a década de 1980.

Assim, há um esforço coletivo no sentido de contrapor à escrita tradicional da História, interpretações que partem de referências historiográficas mais recentes e inovadoras. O desejo de revisitação e renovação da historiografia regional é significativo, embora ainda esbarre, de um lado, no gargalo do contingenciamento de recursos e da inexistência e/ou ineficiências das fundações de apoio à pesquisa estaduais e, de outro lado, na precariedade dos circuitos de intercâmbio acadêmico-científicos na esfera regional.

De qualquer forma, a História Social na Amazônia tem avançado, iluminando temas e questões, onde o universo do trabalho e do trabalhador é mais atentamente discutido e analisado.

A crítica à modernização urbana da virada do século XIX para o XX e, em especial, aos processos de segregação e exclusão que vinham embutidos nos discursos de embelezamento, higienização, progresso e moralização, ganhou corpo desde a década de 1980 e abriu espaço para que se pudesse visualizar a pobreza urbana e os segmentos sociais a ela mais diretamente associados<sup>5</sup>.

A pesquisa sobre o tema do trabalho avançou sensivelmente, em especial no Pará, com a proliferação de grupos de pesquisa e projetos que iam das populações camponesas, ao estudo da escravidão negra, dos quilombos e de seus remanescentes<sup>6</sup>. No Acre, a tendência a articular trabalho e movimentos sociais tem sido igualmente forte, produzindo estudos acerca das experiências das comunidades de seringueiros, em diversos momentos ao longo do século XX<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Por exemplo: DIAS, Ednéa Mascarenhas. *A Ilusão do Fausto*. Manaus, 1880-1920. Manaus: Valer, 2000.

<sup>6</sup> FUNES, Euripedes. *Nasci Nas Matas, Nunca Tive Senhor: história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas*. Tese de Doutorado em História. São Paulo: USP, 1995. ACEVEDO-MARIN, Rosa (Org). *A Escrita da História Paraense*. Belém: Ufpa/Naea, 1995.

<sup>7</sup> ALBUQUERQUE, Gerson. *Seringueiros, Coletores e Pescadores: os trabalhadores do Rio Murú*. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo: PUC, 1996. SOUZA, Carlos Alberto. *Varadouros da Liberdade: o empate no modo de vida dos seringueiros de Basiléia*. Tese de Doutorado em História. São Paulo: PUC, 1997.

Na esfera do trabalho urbano e, em especial na atenção à composição, estrutura e dinâmica do movimento operário, o grande destaque têm sido as pesquisas encaminhadas por Vicente Sales<sup>8</sup>, com atenção especial para a trajetória dos partidos e movimento operários, ligados a tradição do anarquismo e do socialismo.

No Amazonas, os estudos acerca do trabalho e do trabalhador urbano também deram frutos em teses e dissertações recentes e hoje animam alguns dos grupos de pesquisa ali existentes<sup>9</sup>.

Assim, menos que um vazio de estudos, o que temos é uma forte defasagem nos estudos de História Operária, que no Norte ainda buscam uma formulação inicial das interpretações historiográficas acerca do tema do trabalho e do trabalhador urbano, enquanto a mesma temática havia sido uma das mais caras à historiografia brasileira de vinte anos atrás.

Assim, enquanto os estudos de História Operária acham-se consolidados e articulam grupos de pesquisa nos principais centros de pesquisa e universidades do país, na Amazônia eles são ainda um projeto a desenvolver, um caminho apenas iniciado.

A História de Manaus durante o ciclo da borracha tem sido contada de diversas formas, mas em todas elas paira um desconcertante silêncio sobre a classe trabalhadora e sobre o seu papel na construção da dinâmica social da cidade. Anônimos, os trabalhadores vagavam por uma cidade que, desejando mostrar-se opulenta e moderna, não os ouvia, nem os queria ver na cena pública, além de não lhes assegurar quaisquer direitos.

A legislação da época, inclusive os famosos “códigos de postura”, impunha-lhes regras e obrigações, limitando suas ações na cidade. Por vezes impondo-lhes normas que não podiam cumprir, os projetos urbanísticos e modernizadores segregavam os populares para espaços cada vez mais periféricos e precários<sup>10</sup>.

Por tudo isso, os trabalhadores urbanos de Manaus expressaram uma vivência própria, que diferia das imagens de opulência e harmonia social consagra-

<sup>8</sup> SALLES, Vicente. *Marxismo Socialismo e os Militantes Excluídos*. Belém: Pakatatu, 2001.

<sup>9</sup> DIAS, Ednéa Mascarenhas. *A Ilusão do Fausto: Manaus, 1880-1920*. Manaus: Valer, 2000; PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. *A Cidade Sobre os Ombros: trabalho e conflito no porto de Manaus, 1899-1925*. 2. ed. Manaus: Edua, 2003.

<sup>10</sup> DIAS, Ednéa Mascarenhas. *A Ilusão do Fausto: Manaus, 1880-1920*. Manaus: Valer, 2000.

das pela historiografia amazonense. Pouco registradas, suas falas contradizem a história oficial e mostram um ambiente urbano eivado de contradições, disputas, descasos e mazelas. Precária, a vida operária sofria com a falta de moradias e com o alto preço dos aluguéis, inclusive os de “pensões de 3ª. classe” e cortiços<sup>11</sup>.

A fome que os espreitava dia e noite tornava-os vítimas prediletas das corriqueiras epidemias e, dessa forma, a mortandade era maior entre eles que em qualquer outro segmento social. Nenhuma família operária chega completa ao fim de uma década. As longas jornadas, agravadas pelos baixos salários, conflitam com uma carestia elevada, tida como a maior em todo o país<sup>12</sup>. Diante desse quadro, uma das respostas da classe trabalhadora foi a organização e a luta política.

Como é sabido, entre os anos de 1880 e 1920 a região Amazônica vivenciou um período de expansão econômica, alavancada pela produção extrativa da borracha<sup>13</sup>. Para ela afluíram levas incontáveis de sertanejos empobrecidos, atraídos pelo propagandismo que falava de uma terra promissora, farta e opulenta. Fruto da impiedosa exploração dos trabalhadores, a acumulação gerada pela borracha transformou Manaus numa cidade dinâmica e eminentemente comercial, atraindo e concentrando grande número de migrantes nacionais e estrangeiros e criando fortes matizes e contrastes sociais.

Assim, ao lado de ingleses e norte-americanos endinheirados, crescia de forma alarmante a população pobre que se espalhava pelos subúrbios e arrabaldes. Dentre os trabalhadores urbanos, as categorias ligadas ao comércio e às atividades portuárias (estivadores, carroceiros, catraieiros, marítimos, etc.) foram as mais numerosas, embora quase nunca bem remuneradas<sup>14</sup>. Foram elas também as que com mais frequência apareceram na cena política, denunciando a opressão e reivindicando direitos.

<sup>11</sup> COSTA, Francisca Deusa Sena da. *Quando o Viver Ameaça a Ordem Urbana*. Mestrado em História. São Paulo, PUC, 1987.

<sup>12</sup> UCHÔA, Samuel. *Dois Anos de Sanitarismo*. Manaus: Livraria Clássica, 1924.

<sup>13</sup> A bibliografia sobre o tema é extensa, com bons trabalhos analíticos. Para uma visão de conjunto, ver: WEINSTEIN, Bárbara. *A Borracha da Amazônia: expansão e decadência*. São Paulo: Hucitec, 1993; SANTOS, Roberto. *História Econômica da Amazônia*. São Paulo: TA Queiroz, 1980 e CAPELATO, Maria Helena; PRADO, Maria Lígia. *A Borracha da Amazônia na Primeira República*. In: FAUSTO, Boris (Org). *História Geral da Civilização Brasileira*. Vol. 8. São Paulo: Difel, 1985.

<sup>14</sup> PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. *A Cidade Sobre os Ombros: trabalho e conflito no porto de Manaus, 1899-1925*. Manaus: Edua, 2003.

Na Manaus da borracha, a vida operária singrou caminhos bastante diferenciados das apregoadas imagens de opulência e riqueza que falavam de barões da borracha acendendo charutos com notas de mil-réis.<sup>15</sup> Não há estatísticas seguras sobre o valor dos salários, mas a crônica jornalística deixou inúmeros registros de que os vencimentos pagos aos trabalhadores urbanos sequer davam para cobrir os gastos básicos com alimentação, moradia, vestuário e transporte<sup>16</sup>. Perplexos com a situação, jornais de oposição indagavam “como é que se pode viver com tanta carestia de gêneros, os mais necessários à vida”. Os próprios operários externaram essa insatisfação:

Não há gênero algum, mesmo os que são produção do país, que não tenha triplicado de valor: a carne, o peixe, a farinha, o arroz, o açúcar, o café, tudo enfim, é vendido por um preço tal que em breve será impossível à população menos abastada suprir-se dos alimentos indispensáveis à vida<sup>17</sup>.

Outro agravante para os trabalhadores de Manaus era o exorbitante preço das moradias. Cômodos simples, sem janelas e iluminação, mesmo em hospedarias e pensões baratas, podiam levar metade dos ganhos de um trabalhador pobre. Sem alternativa, a família operária via-se, por vezes, impelida para os casebres dos subúrbios e arrabaldes<sup>18</sup>, para as pensões pardieiros e para os cortiços fétidos e insalubres, quando não relegada, em completo abandono, ao abrigo de marquises, pontes e porões de terra batida.

Em 1922, um proeminente médico-sanitarista assim registrou o drama da falta de moradia para os sertanejos que chegavam à Manaus:

Chegam na estação invernososa, dezenas de doentes desprotegidos, sem um cetil para as primeiras despesas, para o desembarque da bagagem. Casa não procuram:

<sup>15</sup> As imagens de uma cidade harmônica, moderna e opulenta são frequentes entre os memorialistas e historiadores da geração das Cf: BRAGA, Genesino. *Chão e Graça de Manaus*. Manaus: Fundação Cultural do Amazonas, 1975; CASTRO, Mavignier *Síntese Histórica da Evolução de Manaus*. Manaus: Calderaro, s/d.

<sup>16</sup> Para o salário e gastos dos trabalhadores portuários, entre 1911 e 1925, ver: PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. *A Cidade Sobre os Ombros*, p. 73.

<sup>17</sup> GUTENBERG, 1º. de maio de 1892. In: PINHEIRO, Luis Balkar Sá Peixoto; PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte (Orgs). *Imprensa Operária no Amazonas*. transcrições e fac-símiles. Manaus: Edua, 2004. v. 1.

<sup>18</sup> COSTA, Francisca Deusa Sena da. *Quando o Viver Ameaça a Ordem Urbana*, p. 55-68.

aboletam-se em baiucas abandonadas nos arrabaldes, nos baixos da Serraria Sá, nos patamares dos armazéns, nos alicerces dos edifícios em construção, e, nessas alfurjas de miséria, curtem dias sombrios de fome e doenças<sup>19</sup>.

Mal alimentados, os trabalhadores urbanos estavam invariavelmente submetidos a jornadas de trabalho estafantes, que variavam, em média, de dez a quatorze horas. O trabalho não era regulamentado, o que significava dizer que ao trabalhador não era dada nenhuma garantia, nem assegurado qualquer direito ou proteção contra a exploração patronal.

Para diversas categorias, o trabalho tornava-se ainda mais extenuante por ocorrer em ambientes claustrofóbicos e insalubres. Galpões, armazéns e fábricas padeciam de falta de iluminação adequada e de aberturas que facilitassem a ventilação. Nestas condições, acidentes de trabalho eram freqüentes, inclusive os fatais. Outra característica era a vigilância severa, herdada da tradição escravocrata, que chegava, inclusive, a aplicar penalidades físicas, além das corriqueiras multas, que reduziam os vencimentos minguidos<sup>20</sup>.

Por tudo isso, as imagens dos trabalhadores de Manaus muitas vezes confundiam-se com a de esfarrapados a mendigar pelas ruas da cidade. Essas imagens chegaram também à família operária, onde as mulheres e mesmo as crianças tinham que se sujeitar a empregos e ocupações informais, em busca de trocados que ampliassem o orçamento familiar. Deserdados da riqueza produzida pela borracha, a iconografia flagrou os populares e os trabalhadores pobres amontoados nas esquinas, a espera de uma oportunidade de ganho<sup>21</sup>.

Vítimas de um sistema produtivo opressor e concentrador de riquezas tornaram-se alvos fáceis para as doenças e epidemias, por vezes, devastadoras. No dizer de um jornal local: “O resultado de tudo isso, faz com que muitas pessoas, a maioria da população, pobres e que não tenham dinheiro suficiente para fazerem as suas despesas, passem mal, miséria mesmo, e, dessa miséria, adoeçam fatalmente”<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> UCHÓA, Samuel. *Dois Annos de Sanitarismo*. Manaus: Livraria Clássica, 1924. p. 75.

<sup>20</sup> PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. *A Cidade Sobre os Ombros*. Op. cit., passim, esp. Cap. 2.

<sup>21</sup> PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. *Mundos do Trabalho na Cidade da Borracha – Mostra Expositiva*. Manaus: Ufam/Museu Amazônico, Maio/Julho de 2004.

<sup>22</sup> *A Pimenta*. Manaus, 16 de Abril de 1916.

Diante desse drama social, os trabalhadores esboçaram forte resistência. Um dos fatores que historicamente favoreceram a classe operária na denúncia da precariedade de sua condição de vida e trabalho foi o lento processo de auto-identificação como classe diferenciada frente ao patronato e aos grupos dominantes. Embora inconclusa, a conscientização operária avançou em Manaus durante todo o período da borracha e produziu uma fala operária que, no exato momento em que valorizava o trabalhador e projetava nele expectativas de mudança social, identificava os segmentos patronais como ociosos e perdulários, além, obviamente, de seus principais algozes.

Foi principalmente pelas páginas da *Imprensa Operária* e mesmo na *Imprensa* diária que tais idéias ganharam projeção entre os trabalhadores e animaram o processo organizativo e a luta política. Não raro, as páginas dos jornais sugeriam uma atitude não conformista e de confronto com o patronato.

Os burgueses pançudos e encharcados de dinheiro querem nos matar de fome! Com o fechamento brusco do comércio, reclamam que eles não tem direito, nem merecem ter. O zé povinho é que paga o pato, pois os malditos cutrucos além de explorarem escandalosamente, ainda acham pouco e agora inventam que a crise os arruinam e, bumba, fecham as portas de seus estabelecimentos, pouco se importando que os pobres morram à mingua, porque eles são ricos e nada lhes falta... Em vez do dinheiro que eles querem, devemos dar-lhes pau, pau e muito pau, para ver se assim eles ficam mais humanitários e menos exploradores; e depois de uma boa sova, mandarmos eles plantar batatas lá em Portugal<sup>23</sup>.

Os patrões tenderam a ser qualificados de burgueses ociosos, acostumados a trabalhar “debaixo de cobertura enxuta, recostados, muitas vezes, ora num divã, ora numa chaise longue, a semelhança [...] dos lordes ou dos fidalgos de raça como se encontram na Europa”<sup>24</sup>. A imagem do trabalhador, por outro lado, era valorizada como a mola propulsora da sociedade e o verdadeiro criador da riqueza e do progresso. Sua formação humilde e a experiência da labuta

<sup>23</sup> *O Chicote*. Manaus, 27 de setembro de 1913.

<sup>24</sup> Apud PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. *A Cidade Sobre os Ombros*. Op. cit., p. 55.

diária nutriam-lhe valores morais de justiça, correção, solidariedade e compaixão. Em suma, era a vida sofrida e humilde que fazia dos trabalhadores pessoas superiores e cabia a eles ter consciência e orgulhar-se disso.

Não somos eruditos, nem herodotos; não freqüentamos Universidades ou Academias para adquirir um papel pelo qual se nos autorizasse a viver sem trabalhar. Não. Os nossos paes não eram burguezes nem mandões [...] . A nossa escola é outra: Somos operários e a nossa illustração quer intellectual, quer material é a menos imperfeita de todos porque é colhida no templo onde as imagens são: componedores, martellos, arados, serrotes, plainas, cutellos, enxadas, machados e, enfim, outros santos mais que se compõe nossa igreja cujo fim último é a propagação do trabalho, porque sem este era impossível a vida<sup>25</sup>.

Se desde o século XIX esboçou-se uma tendência de união e organização da classe operária em torno da idéia maior de sua emancipação, é preciso reconhecer também que tal desejo esbarrou na diversidade dos caminhos apontados pelos diversos projetos políticos que passaram a orientar o debate entre o movimento operário<sup>26</sup>.

A organização e a luta operária também divergia por força das experiências singulares de cada uma das categorias e grupos, levando-nos a reconhecer que, tal como no resto do Brasil e do mundo, o que caracterizou o movimento operário no Amazonas foi sua multiplicidade, seja quanto à sua composição, experiências, ideários políticos e práticas culturais<sup>27</sup>.

Quais os objetivos da luta operária? Como mobilizar os trabalhadores? Que tipo de sociedade construir? Como chegar a ela? Estas são algumas

<sup>25</sup> *A Lucta Social*. Manaus, 29 de março de 1914. In: PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto; PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte (Orgs). *Imprensa Operária no Amazonas*. Op. cit.

<sup>26</sup> Cf: HOBBSAWM, Eric. *Os Trabalhadores*: estudos sobre a história do operariado. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981; THOMPSON, Edward Palmer. *A Formação da Classe Operária Inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

<sup>27</sup> Enquanto as obras já citadas de Eric Hobsbawm e Edward Thompson, sinalizam tais caracterizações para o cenário europeu, para o contexto nacional, veja-se as observações de HARDMAN, Francisco Foot; LEONARDI, Victor. *História da Indústria e do Trabalho no Brasil*: das origens aos anos 20. 2. ed. São Paulo: Ática, 1991 e mais recentemente de BATALHA, Cláudio. *O Movimento Operário na Primeira República*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

das inquietações que, propostas pelas lideranças operárias, espriavam-se pelo movimento e geravam, muitas vezes, disputas acirradas e até violentas entre os próprios trabalhadores.

Nossas pesquisas têm reforçado que os operários amazonenses da virada do século XIX para o XX expressaram diversas posturas políticas que se alinharam, em maior ou menor grau, às três grandes tendências do movimento operário nacional, com forte presença do *Reformismo* (em suas diversas vertentes) em meio a participações menores de seguidores do *Anarquismo* e do *Socialismo*<sup>28</sup>. Tais contradições afloravam por vezes de forma mais explícita, como durante as comemorações do Primeiro de Maio.

Data maior da classe trabalhadora em todo o mundo, carregada de simbolismo, o 1.º de Maio, como é sabido, lembra o massacre de operários em Chicago (1886) e também o desejo de emancipação operária. A data foi resultado de escolha consciente da Associação Internacional dos Trabalhadores, em Congresso realizado em Paris no ano de 1889. Proposta pelos socialistas de orientação marxista, vinculados ao “Parti Ouvrier”, o 1º de Maio tinha o claro objetivo de “dar à classe operária consciência de si mesma através da realização de gestos idênticos num amplo espaço e de impressionar a opinião pública com tal espetáculo”<sup>29</sup>. Comemorado pela primeira vez na Europa em 1890, no ano seguinte já era comentado e defendido pelos trabalhadores Amazonenses, demonstrando a existência de intercâmbio entre as lideranças e organizações operárias em todo o Mundo<sup>30</sup>.

Sua difusão em Manaus foi patrocinada pelos redatores do *Gutenberg* o primeiro jornal operário editado no Amazonas. Para eles, assim como o recém-nascido chora para ser lembrado e atendido pelos pais, a classe operária deveria lançar mão do 1.º de Maio para externar suas insatisfações, opiniões e desejos. O sucesso do 1.º de Maio foi imediato. Contudo, logo cedo as correntes políticas que orientavam o movimento operário passaram a divergir sobre o sentido da data e as formas de sua comemoração<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> PINHEIRO, Luis Balkar Sá Peixoto; PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte (Orgs). *Imprensa Operária no Amazonas*. Op. cit., p. 9-11.

<sup>29</sup> PERROT, Michelle. *Os Excluídos da História: operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

<sup>30</sup> O mesmo ocorre no Pará, conforme a indicação de SALLES, Vicente. *Marxismo Socialismo e os Militantes Excluídos*. Pará: Pakatatu, 2001.

<sup>31</sup> VIEIRA, Ana Amélia Bittencourt. *Origens do Primeiro de Maio em Manaus*. Manaus, mimeo, 1995.

Impossibilitados de conter a vontade dos trabalhadores de comemorar a data, as classes dominantes tentaram transformá-lo em “Festa do Trabalho”, com brindes, jogos, danças e bebidas, numa clara tentativa de esvaziar seu conteúdo reivindicatório e de luta política. Enquanto os trabalhadores desorganizados e sob o controle patronal tenderam a participar dos festejos despolitizados, os grupos organizados em torno dos Anarquistas e Socialistas, denunciando a estratégia de cooptação patronal, reivindicavam o retorno a um “1.º de Maio de luta”, com passeatas, protestos e comícios. Nessa direção atuaram insistentemente os trabalhadores manauaras ligados aos jornais “A Luta Social” (1914) e “Vida Operária” (1920)<sup>32</sup>.

Pesquisas recentes têm demonstrado que o processo associativo dos trabalhadores manauaras começou cedo, já que as primeiras organizações de trabalhadores em Manaus ocorreram na virada do século XIX para o XX<sup>33</sup>. Até 1911, predominaram as agremiações de caráter assistencialista, como as “Associações de Socorro Mútuo” e as “Associações Beneficentes”, por vezes sofrendo algum tipo de controle patronal.

Com arrecadação de percentual dos próprios trabalhadores, as mutualistas restringiam seu apoio à cobertura de eventuais acidentes de trabalho e despesas com remédios, médicos e enterro, em caso de falecimento do Associado. As Associações Beneficentes, embora assumindo um caráter mais assistencialista que político, tenderam a dirigir-se para a mobilização dos trabalhadores, com vista ao encaminhamento das campanhas salariais e da luta política.

Em que pese o fato de as Associações Beneficentes estarem mais associadas a uma tradição reformista, acusadas de dar origem ao que foi sendo denominado de “sindicalismo amarelo”, foram elas que na primeira década do século XX, organizaram e conduziram a luta operária em Manaus, deflagrando greves de diversas categorias. Como se vê, o quadro no Amazonas parece não ter diferido muito da tendência esboçada no resto do Brasil<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto; PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte (Orgs). *Imprensa Operária no Amazonas*. Op. Cit., p. 9-11.

<sup>33</sup> Cf: PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. Tradições, Aspirações e Conspirações: trabalho e conflito na zona portuária de Manaus (1890-1930). *Amazônia em Cadernos*, n. 2/3. Manaus: Ufam/Museu Amazônico, 1993/1994, 213-220 e PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. Escrevendo a Própria História. *Amazônia em Cadernos*, N. 4. Manaus: Ufam/Museu Amazônico, 1998, 103-175.

<sup>34</sup> PINHEIRO, Paulo Sérgio. O Proletariado Industrial na Primeira República. In: FAUSTO, Boris (Org). *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo: Difel, 1985. v. 9.

Os sindicatos operários só começam a generalizar-se em Manaus após 1914, em geral abandonando as antigas denominações e objetivos das Associações Beneficentes, como ocorreram com os estivadores, cocheiros, carroceiros e operários da construção civil. Organizadas quase sempre por categorias, a primeira tentativa de articulação mais ampla, foi a da criação da “Confederação do Trabalho do Amazonas”, em 1909, de perceptível influência patronal<sup>35</sup>.

Nova associação desse tipo, porém agora sob o controle dos próprios trabalhadores só veio a ocorrer em Manaus após o impacto das grandes greves gerais de 1917 em São Paulo e no Rio de Janeiro. Neste momento, foi criada a “União Operária Amazonense”, que liderou as greves de 1919 e as ocorridas ao longo de toda a década de vinte e início da de trinta.

A crueza da vida operária na Manaus da Borracha logo cedo motivou os trabalhadores a lutar por seus direitos e entabular greves contra seus empregadores. Como Manaus era uma cidade eminentemente comercial, as categorias profissionais que primeiramente deflagraram movimentos paredistas foram as portuárias, de quem dependiam a exportação de borracha e a entrada dos produtos importados da Europa e Estados Unidos. A primeira greve de que se tem notícia, a dos catraieiros, data de 1883. Com suas pequenas embarcações, encarregavam-se de fazer o transporte das mercadorias e passageiros até os grandes navios fundeados na baía do Rio Negro, uma vez que ainda não existia o cais flutuante. Carregadores, carroceiros e estivadores também pararam com frequência. Numerosos, os estivadores fizeram algumas das maiores greves de Manaus em todo o período da borracha, parando, literalmente, o porto e a cidade<sup>36</sup>.

Gráficos, sapateiros, motoristas e condutores de bondes, trabalhadores da construção civil, pescadores, funcionários da limpeza pública e das firmas estrangeiras que estavam encarregadas dos serviços públicos participaram igualmente da luta operária e enfrentaram o patronato e o Estado em frequentes greves<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> A Confederação do Trabalho surgiu de articulação direta do empresário e literato Paulino de Brito, que também a presidiu durante sua existência. Veja-se o jornal Confederação do Trabalho, de 1909, reproduzido em: PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto; PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte (Orgs). *Imprensa Operária no Amazonas*. Op. Cit.

<sup>36</sup> PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. *A Cidade Sobre os Ombros: trabalho e conflito no porto de Manaus, 1899-1925*. 2. ed. Manaus: Edua, 2003.

<sup>37</sup> DIAS, Edneia Mascarenhas. *A Ilusão do Fausto: Manaus, 1880-1920*. Manaus: Valer, 2000.

Em geral, as paralisações eram motivadas pela carestia e tinham caráter de reivindicações salariais, mas já nos primeiros anos do século XX, começaram a discutir a redução da jornada de trabalho, com a defesa das 8 horas. Coincidindo com o período de maior expansão da atividade econômica no Amazonas, os trabalhadores passaram a desenvolver estratégias de luta mais sofisticadas e organizadas, entabulando diversas greves de solidariedade.

Acompanhando o movimento operário nacional, em 1917 e 1919 os trabalhadores de Manaus ensaiam o encaminhamento de uma Greve Geral, que não chegou a lograr êxito. A aguda crise da economia de exportação da borracha e o aumento do custo de vida em decorrência da Primeira Guerra retraíram sensivelmente os empregos e salários, fragilizando as reivindicações operárias na cidade.

Outro fator que nos parece ter sido determinante do refluxo do movimento operário em Manaus após 1917 foi o acirramento da repressão policial e a sistemática perseguição das lideranças operárias com o conseqüente aumento do controle sobre as categorias mais mobilizadas.

Se até aqui nossas pesquisas sobre a vivência operária tem retomado a década final do século XIX como uma espécie de marco inicial da formação (adensamento e mobilização política) da classe operária em Manaus é preciso reconhecer que seu limite extremo não foi além do final da década de vinte, exatamente por entendermos que as mudanças políticas da chamada “Revolução de 1930” e suas implicações sociais, notadamente o lento desenvolvimento do *trabalhismo*<sup>38</sup>, marcavam o início de um outro momento e impactaram os trabalhadores urbanos, as organizações sindicais e a luta operária, mudando sensivelmente suas características<sup>39</sup>.

Dessa forma, nossa preocupação atual é alargar o conhecimento da história operária no Amazonas para além daquele marco divisor (1930) para, dessa forma, identificar com mais acuidade essas mudanças que são, de resto,

<sup>38</sup> GOMES, Ângela de Casto. *A Invenção do Trabalhismo*. Rio de Janeiro: Campus, 1985.

<sup>39</sup> Há trabalhos atuais que encerram uma visão de conjunto desses impactos, como os de: ARAÚJO, Maria Celina de. Estado, Classe Trabalhadora e Políticas Sociais. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília (Orgs). *O Brasil Republicano*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 213-240. v. 2; MATTOS, Marcelo Badaró. *O Sindicalismo Brasileiro Após 1930*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003; SILVA, Fernando Teixeira da. *Operários Sem Patrões: os trabalhadores da cidade de Santos no entreguerras*. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2003.

um tema lacunar no interior da historiografia amazonense. Se nela há um silêncio ainda sensível acerca da atuação dos trabalhadores urbanos, mesmo no período mais visitado pelos historiadores locais – o chamado “Ciclo da Borracha”, de 1880 a 1920 –, o que dizer para o período da “grande crise”, que se estende de 1920 a 1940? Para este período não há uma única memória histórica no Amazonas que retrate e/ou analise a atuação dos trabalhadores e suas vivências. Tampouco existem estudos sobre o Amazonas ao longo do período da administração de Getúlio Vargas. Dessa forma, o projeto em tela, alargando os marcos temporais, pode dar sua parcela de contribuição para a construção de um primeiro quadro historiográfico regional.

Foi a partir dos anos 1960 que a História Operária, enquanto campo historiográfico, se consolidou nas mais importantes universidades e centros de pesquisa do mundo todo, propondo categorias analíticas<sup>40</sup> e procedimentos metodológicos, sem esquecer das preocupações com o mapeamento de documentação arquivística que fosse capaz de renovar, para além dos registros oficiais, a base documental sobre a qual se assentava o desejo de reconstituir uma história centrada no campo do trabalho e dos trabalhadores.

Fortemente marcada pela atuação dos historiadores marxistas, além de herdeira da tradição de luta e combatividade associadas aos processos de transformação social, os estudos de História Operária foram particularmente fortes no interior da História Social Inglesa que consagrou nomes como Edward Thompson, Raphael Samuel, Eric Hobsbawm, Christopher Hill e Georges Rudé, de forte influência no circuito internacional<sup>41</sup>.

Consolidando uma abordagem historiográfica inovadora, difundiram as preocupações para com uma “História Vista de Baixo”<sup>42</sup> que, no momento em que renovava o interesse já manifesto desde o século XIX de estudar a classe trabalhadora, propunha revisões e críticas a certos postulados tradicio-

---

<sup>40</sup> Para uma historicização dos conceitos (classe, ideologia, cultura, experiência, etc.) que tem marcado o debate em torno da História Operária, cabe conferir: WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979; THOMPSON, Edward Palmer. *A Miséria da Teoria: ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

<sup>41</sup> Para um balanço dessa contribuição, ver: PAMPLONA, Marco Aurélio. *A Historiografia Sobre o Protesto Popular e sua Contribuição para o Estudo das Revoltas Urbanas*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 1991.

<sup>42</sup> Veja-se o ensaio de 1966, no qual Thompson define as linhas dessa abordagem e lhe atribui aquela designação: THOMPSON, Edward Palmer. *As Peculiaridades dos Ingleses e Outros Artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

nais nesses estudos. Alguns deles nos chamam a atenção quando da proposição desse projeto e aqui serão mencionados.

Devemos dizer, de passagem, que o uso do termo *operário* para a designação do trabalhador urbano em Manaus é aqui fluído e, de certa forma licencioso, já que pode suscitar dúvidas a partir de uma eventual associação com o trabalho fabril, de resto uma expressão modesta na Manaus do período em questão. Mas ele é assumido explicitamente na fala das lideranças operárias amazonenses desde o final do século XIX.

Está claro também que o próprio termo “trabalhador urbano”, por ser igualmente fluído, pouco esclarece acerca dos sujeitos históricos que serão alvo de nossa pesquisa, já que neste “rótulo” estão inseridos desde os trabalhadores dos serviços urbanos, até professores e funcionários públicos. De lavadeiras, domésticas e ambulantes à profissionais liberais, de trabalhadores fabris a comerciários.

Será necessário, portanto, que no encaminhamento da pesquisa haja uma restrição no sentido de delimitação de um conjunto de categorias profissionais que serão alvo de nossa atenção mais direta. Já há alguns anos nossa atenção tem recaído sobre os trabalhadores dos serviços públicos e, dessa forma, tal opção continuará neste projeto. Contudo, nossa intenção vai também no sentido de alargar o entendimento para outros segmentos dos trabalhadores urbanos que, seja por sua importância numérica no contexto delimitado (como os caixeiros e comerciários), seja por sua forte atividade sindical, ganharam projeção e certa centralidade no interior dos trabalhadores manauaras.

Uma preocupação que temos manifestado é a de asseverar que a história operária no Amazonas, embora mantendo vínculos estreitos com aquela que se desenvolvia em espaços mais dinâmicos da vida sindical e presenciando o intercâmbio de idéias e militantes vindos de diversas áreas, não pode ser assumida como uma espécie de versão reduzida em escala da história operária convencionalmente assumida como nacional. Assim, parecem-nos pertinentes as observações de Mike Savage feitas para o contexto europeu:

Óbvio, o risco é esse tipo de linha de pesquisa acabar como a imagem espelhada da historiografia feita em nível nacional. Onde antes os estados nacionais podiam ser encarados como unidades espaciais, agora se trata das localidades. Porém,

assim como os estados nacionais, cidades e vilas não são entes fechados em si mesmos, apartados do mundo exterior. Precisamos admitir a mobilidade e a fluidez espaciais. No lugar de inquirir quem é o mais importante, se é o local, se é o nacional, no caso de suas respectivas importâncias poderem ser pesadas e medidas, é melhor examinar não só as complexas interligações entre níveis espaciais distintos, mas também como mediadores espaciais – pessoas capazes de se moverem entre as escalas espaciais – podem vir a ter um papel-chave na geração de formas de mobilização política<sup>43</sup>.

Embora o componente político da vivência operária nos interesse muito particularmente, acompanhamos o deslocamento da abordagem, tal como já sugeriram Edward Thompson e Eric Hobsbawm, do *movimento* para a *classe*, no intuito de articularmos uma compreensão mais ampla de suas singularidades<sup>44</sup>. São bastante conhecidos no interior da historiografia brasileira os estudos em que o acompanhamento da vivência operária “fora das fábricas”<sup>45</sup> e mesmo do trabalhador não articulado, permite uma melhor compreensão do próprio processo de formação e atuação política dos trabalhadores.

Como sustenta Thompson, será preciso também perceber esses trabalhadores inseridos na dinâmica do seu próprio “*fazer-se*”<sup>46</sup>, o que para o caso manauara em estudo nos parece mais evidente, já que o processo de construção de uma identidade operária tem se mostrado até hoje inconcluso e suscetível a freqüentes retrocessos.

Já mencionamos que o argumento de ver-se a classe operária como heterogênea, diversificada seja por sua origem, atividade profissional, experi-

<sup>43</sup> SAVAGE, Mike. “Classe e História do Trabalho”. In: BATALHA, Cláudio; SILVA, Fernando Teixeira da; FORTES, Alexandre. *Culturas de Classe: Identidade e Diversidade na Formação do Operariado*. Campinas-SP: Editora Unicamp, 2004. p. 42.

<sup>44</sup> HOBBSAWM, Eric. História Operária e Ideologia. In: *Mundos do Trabalho: novos estudos sobre história operária*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 22. A ênfase na classe, pressupõe o seu entendimento fora de enquadramentos tradicionais, para pensá-la como Thompson, como “categoria histórica descritiva de pessoas numa relação no decurso do tempo e das maneiras pelas quais se tornam conscientes de suas relações, como se separam, unem, entram em conflito, formam instituições e transmitem valores de modo classista. Neste sentido, a classe é uma formação tão ‘econômica’ quanto cultural”. THOMPSON, Edward Palmer. Folclore, Antropologia e História Social. In: *As Peculiaridades dos Ingleses e Outros Artigos*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001. p. 260.

<sup>45</sup> Citem-se apenas dois exemplos: DECCA, Maria Auxiliadora Guzzo. *A Vida Fora das Fábricas: cotidiano operário em São Paulo: 1920-1934*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987; RAGO, Margareth. *Do Cabaré ao Lar: a utopia da cidade disciplinar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

<sup>46</sup> Cf. THOMPSON, Edward Palmer. *A Formação da Classe Operária Inglesa*. 3 vols. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

ências, etc, é relevante, mas há que se pensar também, tratando-se das interações e uniformizações que dão sentido ao surgimento de uma classe operária, que ela não age no vazio, mas no seio de estruturas sociais conflituosas e hierárquicas. Isso significa que sua atuação se dá de forma relacional diante dos grupos e setores frente aos quais ela se opõe e, que estes também não se mostram passivos frente aos avanços da organização e da luta operária. Dessa forma, situar a ação patronal e a sua percepção do jogo de forças e tensões que lhe opõem ao operariado será igualmente necessário.

Outra preocupação será a de não incorrer no equívoco, bastante comum, de tomar a *classe* pelo *movimento* e, no interior deste, não traduzir as ações e discursos das lideranças sindicais com as ações e discursos dos próprios trabalhadores. Claro está que a fábrica e o sindicato são também espaços de luta política e ideológica, mesmo quando ela não se expressa de forma consciente e programada.

Essas preocupações com as defasagens, com as tensões internas são ainda mais necessárias pelo fato de que elas podem ficar sublimadas numa documentação que tende a ser unidirecional. No contexto da época, mesmo os poucos trabalhadores que detinham o controle normativo da escrita e da leitura, mostravam dificuldades de se expressar e difundir suas opiniões. O que dizer então da massa avassaladora de trabalhadores analfabetos, cujas falas e memórias, perderam-se no tempo?

Os caminhos da pesquisa daqueles que optam por fazer uma “história feita pelo povo”, lembra-nos Eric Hobsbawm, são extremamente difíceis, dentre outras coisas porque os registros documentais são escassos e desorganizados, e o historiador deve saber procurá-los, mesmo em locais não convencionais<sup>47</sup>.

Há também outro risco, causado pelo comprometimento da grande maioria dos registros acerca das vivências populares com a dominação. Muitas vezes, as fontes recuperadas pelos historiadores emergem do próprio aparato repressivo e, desta forma, *deformam* mais do que *informam* acerca dos sujeitos sociais cuja vivência, quase sempre desconsiderada e marginal, é alvo de nossas preocupações.

<sup>47</sup> HOBBSAWM, Eric. A Outra História – Algumas Considerações. In: KHRATZ, F. (Org). *A Outra História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

Assim, sempre que possível, há de se buscar as vozes “esquecidas” e/ou “sufocadas” dos próprios trabalhadores, embora cientes de que elas também não são neutras e/ou verdadeiras. Como representações do passado, conflitam com outras referências. Assim, é sempre preciso cotejar documentos, percebendo com clareza de onde eles falam, ou, como se diz mais recentemente, quais os seus “lugares sociais”.

Temos trabalhado na recuperação das vozes dos trabalhadores, em especial organizando e difundindo o repertório de jornais que conformaram uma pequena, porém relevante Imprensa Operária no Amazonas. Até aqui, assumimos a recuperação e digitalização de mais de uma dezena de periódicos que vão de 1890 até 1920 e cuja primeira de três publicações acaba de vir a público<sup>48</sup>.

Neste projeto, o uso da Imprensa Operária é central e embora ela dispense maiores argumentações acerca de sua relevância, caberia apenas mencionar que, se a tarefa que a história acadêmica tem assumindo mais recentemente no Norte do país é a de romper a hegemonia de uma tradição historiográfica assaz conservadora, dando visibilidade às múltiplas vivências que marcaram a trajetória dos segmentos populares na Amazônia, não há como desconsiderar a imprensa operária como um dos suportes dessa revisão.

Contudo, será preciso ampliar significativamente a base documental, para além, inclusive, das principais folhas da Imprensa Diária (ou grande imprensa), essa outra base documental rica para a reconstrução da vivência operária e da qual já vimos fazendo largo uso.

A condição operária emerge também com frequência em outros suportes documentais, como nos relatórios técnicos de médicos sanitaristas, nos diagnósticos acerca do ensino profissionalizante e, obviamente, nos registros associados à segurança e a ordem pública.

De forma retórica ou não, a vida operária e seus dilemas (moradia, saúde, educação, etc.) ganham também a atenção dos administradores (prefeitos, governadores e legisladores municipais e estaduais) e, dessa forma, os

<sup>48</sup> Trata-se do já citado *Imprensa Operária no Amazonas*, contendo transcrições e fac-símiles de seis dos primeiros jornais operários do Amazonas. Os outros dois números, em processo de finalização, estão previstos para serem lançados ainda em 2005.

relatórios de repartições públicas e das superintendências serão de consulta obrigatória, o mesmo ocorrendo com a legislação, sempre exercendo forte poder normativo frente aos trabalhadores urbanos.

No Amazonas, desde meados da segunda década do século XX, por volta do ano de 1917/1918, passou a ser comum o registro dos estatutos das agremiações operárias, fossem associações beneficentes, sindicatos ou mesmo clubes recreativos<sup>49</sup>. Sabemos que essa tendência se ampliou durante o Governo Vargas, com o cadastramento obrigatório de diversas associações.

O patronato amazonense cuja organização iniciou cedo, ainda na década de 1870 com a fundação da Associação Comercial do Amazonas – ACA, deixou quantidade significativa de registros, por onde se pode também ler o avanço do trabalho urbano e do movimento político dos trabalhadores. Na Associação Comercial do Amazonas, estão disponibilizados não apenas as atas e boletins daquela importante agremiação, como também uma centena de números de sua Revista.

Mais recentemente, coordenamos uma larga pesquisa na iconografia do período, centrando seu foco na vivência operária, “na fábrica e fora dela”, o que resultou em mostra expositiva difundida pelo Museu Amazônico da Universidade Federal do Amazonas e de grande repercussão na cidade, além de ter atraído numeroso público escolar<sup>50</sup>. Ela foi fruto da crescente percepção de que as fontes iconográficas constituem uma linguagem que merece ser valorizada no interior da pesquisa histórica.

O inventário de fontes documentais é, portanto, extremamente amplo e cobre o universo de preocupações por nós aqui encaminhadas, mas as discussões que certamente vão aflorar no interior da linha de pesquisa em que o projeto estará vinculado, podem redimensioná-las de forma contínua e enriquecedora.

<sup>49</sup> Em comunicação pessoal, Cláudio Batalha lembra-nos da existência de legislações deste tipo que datam desde as últimas décadas do século XIX. A ocorrência de poucos registros no Amazonas anteriores à data de 1916/1917 pode ser indicativa seja do reduzido número de agremiações, seja de uma aplicação descuidada das leis nacionais, seja ainda da desorganização arquivística local casada a um estágio ainda inicial das pesquisas no campo da História Social do Trabalho.

<sup>50</sup> PINHEIRO, Luis Balkar Sá Peixoto. *Mundos do Trabalho na Cidade da Borracha – Mostra Expositiva*. Manaus: Ufam/ Museu Amazônico, Maio/Julho de 2004.

## Evas, vadios e moleque: outras histórias da *Belle Époque Baré*\*

Leno José Barata Souza\*\*

Resumo: O artigo procura discutir vivências sociais de determinados sujeitos históricos, prostitutas, vadios e “moleques”, sobretudo. Vidas entrecruzadas, ambientadas na chamada Manaus da borracha das primeiras décadas do século XX. “Flashes” históricos – para recuperar um pensamento benjaminiano – que por sua crueza trazem à tona uma cidade vivificada por um cotidiano ordinário que passa bem ao largo das égides do progresso e do bom tom, cânones intelectuais que tradicionalmente animaram uma literatura histórica vanguardista local.

Palavras-chave: Manaus da borracha. Vivência Popular. Imprensa.

Abstract: This article seeks to discuss the social existences of specific historic subjects, prostitutes, loafers and gamins, especially. Crossed lives, surrounded on the called Manaus of the rubber of the early decades of the twentieth century. Historical flashes – to recover a Benjaminian thought – which by its crudeness brings on the surface a vivid city by a ordinary quotidian that goes by the memorable aegises of the progress and of the good tone, intellectual canons who traditionally cheered up a pioneer local historical literature.

Keywords: Manaus of rubber. Popular existence. Press.

Em 1908, um passageiro trafegando com sua família na linha do Plano Inclinado, na altura da rua Costa Azevedo, proximidades da praça São

\* Trecho da dissertação defendida na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo no ano de 2005 com o título: *Vivência Popular na Imprensa Amazonense: Manaus da Borracha, 1908-1917*.

\*\* Professor Mestre em História Social e Doutorando - PUC (SP)

Sebastião e do majestoso teatro Amazonas, se sentiria injuriado com “[...] os quadros vivos [...]” que, como relataria ao *Jornal do Comércio*, retratavam um conjunto dos mais horrendos. Dias depois, na *Epaminondas*, uma carta delineia o quadro que indignou o passageiro do bonde. Ambas traziam as marcas de uma das principais questões que convulsionavam os viveres na Manaus da borracha: a prostituição feminina. A partir das duas queixas, abaixo, o quadro condensado em um retrato único.

Varias *marafonas* sem-cerimônia, se apresentam a janella em trages de Eva, envolvidas a maneira de toga romana nos cortinados respectivos [...] Essas madamas, que naturalmente pensam ser aquillo por ali um prolongamento do paraíso terrestre, onde Eva andava a vontade, naturalmente por causa do calor que por lá devia ser terribilissimo<sup>1</sup>.

Nos queixumes, menos que criticar a prática do meretrício, o que está sendo claramente repudiado é a sua visibilidade exageradamente íntima com o cotidiano público da cidade que se desenrola por detrás dos “cortinados”. Afrontas que se acentuam ainda mais, por conta dos despudores das “togas romanas” com as quais as “Evas” envolvem seus denunciados corpos se pros-trando ousadamente nas janelas, injuriando a moral das “boas famílias” que transitam lá embaixo.

Significavam principalmente o avesso da mulher, mãe, trabalhadora e esposa idealizada pela sociedade, ou ainda, diferenciavam-se tacitamente das “gentilíssimas leitoras” para as quais, em tons respeitosos voltavam-se às seções de moda e entretenimento do JC.

Emblemática, ainda, é a analogia estabelecida nos queixumes entre a figura bíblica de Eva e as “marafonas” das ditas ruas, realçando o que Michelle Perrot destaca como a “[...] potencialidade sedutora da eterna Eva”, que com seu pecado original, condenou as mulheres à “infelicidade”, gênese de todo o mau, “força das sombras” e “rainha da noite”, uma constante ameaça a ordem e a moral<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Jornal do Comércio* (doravante JC). Manaus, *Queixas do Povo* de 20 e 24 Jan 1908. Grifo meu.

<sup>2</sup> PERROT, Michelle. *Os Excluídos da História: operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988. p. 168.

O meretrício em Manaus, segundo Maria U. Pinheiro, se enraizaria a partir do porto, onde se formaria o que a historiadora chamou de “*zona estragada*”, reduto do baixo meretrício, reduto das casas de tolerâncias, cassinos que não passavam de espeluncas, ponto de encontros proibidos, botequins mal afamados, cabarés de terceira categoria, disfarçados com nomes de pensões, como a célebre Pensão da Mulata, na praça da República, margeada pelas ruas Itamaracá, Frei José dos Inocentes, cujos estigmas de antros da prostituição perduram até os dias de hoje<sup>3</sup>.

Pelas docas da *Harbour* aportariam na cidade mulheres atraídas pelos ganhos fáceis propalados pelos políticos locais. Se uma historiografia clássica sustentou por décadas a visão quase mítica de uma prostituição vivificada exclusivamente por polacas afrancesadas de um meretrício luxuoso destinado a um seletto clube de notáveis, cuja figura mais famosa recai sobre os chamados barões da borracha; na prática, as prostitutas que animavam o meretrício local eram manauenses, nordestinas e interioranas que, compelidas por necessidades extremas, lançavam-se em um concorrido “comércio de corpos”.

Mesmo a parcela das decantadas “*polacas*”, tinha a sina das atividades do meretrício na “*zona estragada*” da cidade, tal como sinaliza a queixa a seguir:

Pessoas que transitam a *rua Itamaracá* pedem por nosso intermédio, providencias á policia para que cesse o abuso de certas *raparigas estrangeiras*, residentes junto ao *botequim Chiado*. Segundo informam as mesmas abusam de um vocabulário rebarbativo, em altas vozes, praticando toda sorte de scenas escandalosas [...] como o promovido por varais dessas mulheres que aglomerou grande massa de popular<sup>4</sup>.

Na rua Izabel uma “[...] *mulher de vida fácil* que alli reside [...]”, devido aos seus maus comportamentos, seria denunciada a folha; próximo ali, na Lima Bacury, “[...] nuns quartos [...]” pousado “[...] *mulheres de vida alegre* [...]” vivem a “[...] jogar chufas [...]” aos moradores do perímetro. Uma república situada na Henrique Martins é palco de “[...] escândalos, que varias *meretrizes*,

<sup>3</sup> PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. *A Cidade Sobre os Ombros: trabalho e conflito no porto de Manaus*. Manaus, Edua, 1999. p. 71.

<sup>4</sup> JC. Manaus, *Queixas do Povo* de 12 Dez 1913. Grifo meu.

dão alta noite [...]”; na Dez de Julho, segundo “famílias residentes”, a situação seria mais grave ainda, haja vista reclamarem de várias “[...] repúblicas naquelas imediações [...]”, principalmente da “Villa Lisboa”, onde “[...] *mulheres da vida mundana* estariam faltando com o devido respeito [...]” por meio de um palavreado de baixo calão que muito estaria interrompendo o “[...] sossego público [...]” e isto “[...] desde as primeiras horas de silêncio até alta madrugada”<sup>5</sup>.

A esta altura, tentando disciplinar a visibilidade destas mulheres, já se encontravam em vigor leis voltadas para a questão. Primeiro em tons mais genéricos, proibia-se qualquer pessoa de “Chegar às janellas, ou andar pelas ruas [...] em trajas indecentes ou em estado de nudez” e em seguida, afunilando-se o caráter proibitivo: “Não é permitido as *mulheres de vida fácil* conversarem as janellas com os transeuntes, sob pena de multa de 50\$000”<sup>6</sup>.

Longe de acatar tais prescrições, as meretrizes continuariam exibindo-se nas janelas, não por que lançassem um desafio heróico à postura cerceadora do Estado, mas porque exibir-se, conversar/flertar a janela, tentar um galanteio estava entre os “pré-requisitos” de sua profissão podendo, em meio a dramas de vida, ser a diferença em sua luta por sobrevivência.

As “Evas”, tanto da Costa Azevedo quanto da Epaminondas, voltariam à cena, agora menos pelo trajas e mais pelas “palavras obscenas” que costumam proferir aos transeuntes. As meretrizes do prédio nº 45 da Lobo d’Almada, por duas vezes seriam a pauta de “Diversas famílias residentes” que reclamam principalmente dos “actos indecorosos”, do “palavreado immoral” que afrontam os “bons costumes” e as “[...] mais comessinhas regras da moral”<sup>7</sup>.

Anos depois, voltamos à “Villa Lisboa”, lá “[...] uma *meretriz* que [...] insulta a vizinhança, numa linguagem de bordel” estaria merecendo as vistas da polícia, tal como as conhecidas “Evas” da Epaminondas e seus falares “immoraes”. No hotel Vitória, segundo “[...] diversas reclamações [...] alguns hospedes [...] os quaes, na maior parte *meretrizes* [...]” transformaram o quarteirão em um “verdadeiro lupanar”<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> JC. Manaus, *Queixas do Povo* de 24 Jun e 08 Set 1910; 26 Jan, 04 Fev e 25 Nov 1911. Grifo meu.

<sup>6</sup> *CÓDIGO de Posturas Municipais de 1910*, artigo 138, § 3º e artigo 148, respectivamente pp. 40 e 42. Grifos meus.

<sup>7</sup> JC. Manaus, *Queixas do Povo* de 12 Jan e 14 Nov 1913; 03 Fev e 02 Mar 1915.

<sup>8</sup> JC. Manaus, *Queixas do Povo* de 04 Dez 1916; 14 Jun e 30 Jul 1917. Grifo meu.

A prostituição manteve-se extremamente alta no período, estendendo seu raio de atuação a vários pontos da cidade, da “zona estragada”, passando pelas cercanias da sede de poder do Município, na rua Municipal, onde “Várias pessoas residentes”, queixam-se que ali “[...] as mulheres alegres moradoras [...] perturbam o socego dos outros...” com uma “algazarra infernal”<sup>9</sup>, atingindo os arrabaldes incrustados ao centro como Tocos e os mais distantes como Mocó e Educandos.

No bairro dos Bilhares, no entroncamento da linha carril de Flores, segundo os “prejudicados”, os motorneiros, condutores e passageiros dos bondes estariam sendo alvos de “pilherias offensivas”, proferidas por “*mulheres de vida airada*” que, em Educandos, também estavam desassossegando a população “[...] todas as noites”. No Mocó, umas “immoraes *meretrizes*”, ao cair da tarde, desfilavam em automóveis envoltas em “trages nada pudicos”, aumentando a revolta ou quem sabe a inveja das “pessoas” que reclamam<sup>10</sup>.

Em uma república na avenida Tefê, na Cachoeirinha, rapazes em companhia de “meretrizes impudicas”, não estariam “[...] respeitando as famílias vizinhas [...]”, além da linguagem reprovativa, “[...] commettem scenas escandalosas [...]” e na linha que se destina ao bairro de Flores, solicita-se a atenção da polícia para o “[...] comportamento indecoroso de indivíduos [...]” que em companhia de “[...] *raparigas da vida airada* [...]”, estavam “escandalizando” os demais passageiros<sup>11</sup>.

Outra queixa, dos Tocos, no seu conhecido perímetro central, “[...] denominado de Bandeira Branca [...]”, trás em suas linhas outros significativos índices sociais:

Por nosso intermédio, pedem providencias aos poderes competentes para o comportamento de duas meretrizes, residentes neste bairro, que, sem o menor decoro e sem o menor respeito ás famílias, proferem palavras immoraes e praticam scenas escandalosas, como se estivessem em suas casas<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> JC. Manaus, *Queixas do Povo* de 22 Jun 1915.

<sup>10</sup> JC. Manaus, *Queixas do Povo* de 24 Mar e 08 Out 1911; 31 Jan 1913. Grifo meu.

<sup>11</sup> JC. Manaus, *Queixas do Povo* de 04 Abr 1915 e 15 Ago 1917. Grifo meu.

<sup>12</sup> JC. Manaus, *Queixas do Povo* de 05 Abr 1915.

O sentido casa/lar comungado pelos queixosos seguia as regras do recato, da polidez dos gestos e do linguajar, do decoro e da morigeração das ações em público, tudo que as suas vizinhas indesejadas com suas faltas de decoro, “sem o menor respeito”, suas “palavras immorales” e seus escândalos não praticavam. O ideal de lar burguês, familiar e sadio, deveria ser o pilar, a viga mestra que formaria o bom cidadão, o homem e a mulher de bem, signos de civilização que como sustenta a queixa não se encontravam na residência das duas meretrizes, ou segundo o superintendente Adolpho Lisboa, a mesma época:

A melhor garantia de *civilização é a casa. A habitação é a escola das virtudes domesticas* [...] Uma casa tranqüila e decente, onde a criança recebe o beijo materno e as caricias do pai, é a *primeira lição para formar bons cidadãos*<sup>13</sup>.

Assumindo contornos de verdadeira “calamidade pública”, mais do que uma prática desonrosa, o meretrício atingia as raias do crime social e, como tal, precisava, para seu controle e vigilância, ser profundamente conhecido, valendo-se, para tanto, de todo um aparato legal e científico com o intuito, se não de eliminar, ao menos confinar distante da “pudica” visibilidade pública este “flagelo” social.

Nos últimos anos do XIX, uma das mais influentes autoridades do Estado, M. J. Castro e Costa, encarregado dos Negócios da Justiça, expõe o seguinte pensamento sobre a questão da prostituição:

Entre os assuntos que mais me preocupam acha-se da *prostituição*. Sou contrario, por observação científica e prática à *regulamentação desse comercio ilícito* [...] Sou mesmo de parecer que com a regulamentação da prostituição uma fonte para o lenocínio e o Estado que assim entender, na minha fraca opinião, contribui involuntariamente para esse novo crime sem conseguir atenuar aquele mal [...] No entanto, julga necessário a maior *vigilância e critério* por parte da *polícia*, com relação a essas infelizes, de forma que seus desregramentos não venham prejudicar a terceiros e nem *ofendam a moral pública* [...] Existem nesta capital alguns hotéis ou que melhor nome tenham onde *se acotovelam*

<sup>13</sup> LISBOA, Adolpho G. de Miranda (Superintendente Municipal). *Mensagem* (15/05/1906), p. 05. Grifos meus.

*meretrizes*, sendo que alguns desses estão situados em lugares muito freqüentados pela população, tornando-se bastante difícil manter a moralidade que é preciso [...]”<sup>14</sup>.

Em 1906, o Jornal do Comércio reiterando um discurso carregado de tons moralizantes, se imbuiria também de um dos mais ferrenhos guardiões da moral, princípio nobre que segundo o JC, aquele “comércio ilícito”, ameaça corromper:

*Irregularidade a sanar* [...] Há dias mostramos a conveniência, mais do que isso, à necessidade de pôr um *freio á prostituição, regulamentando-a; contendo-a dentro de certas formulas que defendam a moral publica* [...] Conquanto não saibamos ainda de qualquer movimento do sr. dr. chefe de segurança nesse sentido, nutrimos todavia a convicção de que alguma coisa s. exc. há de fazer [...] A *policia* não foi feita só para guardar as ruas, prender criminosos e desordeiros. Deve ser também sua missão zelar pela moral publica, não permittindo abusos que desabonem a nossa sociedade [...] O assumpto de que estamos tratando não escapa a sua alçada, e a nós como *imprensa civilizada* cumpre desenvolvê-lo [...] Não pretendemos insinuar a quem tem competência para o caso, o modo de coibir a immoralidade que se apresenta nas ruas, com affronta para as nossas famílias; mas parece-nos que o *primeiro acto* da policia devera ser o de *conhecer com segurança* todas essas mulheres, que fazem da prostituição o seu modo de vida, incluindo-as nos seus *cadastros*, marca-lhes ruas e bairros para a sua habitação; prescrever-lhes um *regimem* de recato compatível com seu modo de vida; *proibir-lhes* a exhibição publica com escândalo; fazendo-as recolher enfim para o interior das suas casas, *longe da vista* dos vizinhos e dos transeuntes<sup>15</sup>.

O artigo de primeira página, logo em seu título, “irregularidade a sanar”, indica a afinidade com a qual a sociedade da época entendia existir entre meretrício e moléstia, uma enfermidade a ser sanada. Algumas impressões dos

<sup>14</sup> Apud DIAS, Ednea Mascarenhas. *A Ilusão do Fausto* (1890-1920). Manaus: Valer, 1999. p. 167. Grifo meu.

<sup>15</sup> JC. Manaus, *Opiniões e Controvérsias* de 19 Abr 1906. Grifo meu.

articulistas vão ao encontro tanto das medidas sugeridas por Castro e Costa, como das implicitamente defendidas pelos passageiros do Plano Inclinado e dos moradores da Epaminondas, tratadas no início desta seção, ou seja: um conjunto de regras morais que tornem “invisíveis” as mulheres “sem cerimônia” da “zona estragada”, acrescentando ainda meticulosas medidas que devem ser tomadas pelo aparelho policial para que se atinja tal intento.

Mesmo que tais idéias de fato nunca tivessem conseguido sair do papel, elas constituem uma amostra das preocupações políticas que a prostituição insuflava no seio das instâncias de poder da cidade.

As “madames” continuariam se exibindo nas “famigeradas” janelas das pensões, repúblicas, estâncias e outras casas de cômodos, “negociando” seus corpos pelos solares das tabernas, botequins, cabarés e cassinos de terceira categoria, nas ruas e becos de uma enlameada urbe, ou por quaisquer outros destes “espaços malditos” que suas necessidades de sobrevivência viessem a impeli-las, escapando a qualquer registro que pretendesse sistematizar seus nomes e suas vidas, no próprio seio das ideologias coercitivas se nutria à resistência a contra-ordem, “[...] a intenção de enquadrar, de silenciar, acaba revelando também a resistência, a não-conformidade, a luta [...]”<sup>16</sup>.

Uma queixa de 1917, mesmo descontando-se as gradações – um tanto exageradas do queixume – nos oferece um potencial índice social das inquietações sociais que a prática do meretrício tinha alcançado na cidade:

Os moradores da Vinte e Quatro de Maio, trecho compreendido pela avenida Costa Azevedo e rua Treze de Maio, vivem horrorizados com os deboches que se desenrolam na casa numero noventa e quatro, habitado por *mulheres da vida airada*. As scenas que alli se passam, de portas abertas, são tão immoraes que fazem *lembrar* os tempos ignominiosos de *Pompéia e Herculano*, ou os *bachanaes da Roma pagã* [...] Local habitado por *famílias* merece as vistas da policia, que não pode e nem deve consentir que se verifique semelhante *attentado a moral publica*<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, Lar e Botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque*. 2. ed. Campinas: UNICAMP, 2001. p. 53.

<sup>17</sup> JC. Manaus, *Queixas do Povo* de 25 Out 1917. Grifo meu.

Incômodos estes, eivados de tintas carregadas de um escárnio acachapante para com as atividades da “zona”. Pinheiro recupera um destes tons de troça da imprensa, por intermédio de um tablóide intitulado de “O Chicote”, que em 1914 veicularia os “preços” cobrados pelas prostitutas em várias ruas da cidade, a seção era denominada pelo sugestivo título de “variações das zonas devassadas”<sup>18</sup>.

Outro viés, que colocava o meretrício na berlinda das discussões, era sua intrusão no seio da família burguesa. Atraindo filhos e maridos, ambos almejando dar vazão a práticas sexuais, que a moral vigente não lhes permitia com esposas e namoradas, comprometia a harmonia da casa, sendo referendado na imprensa como um instrumento desarticulador das famílias e dos bons costumes. Pesem-se ainda, nestes termos, as doenças venéreas, como a gonorréia e a sífilis que se vinculavam às relações desenvolvidas no meretrício.

Em 1909, uma queixa de “alguns paes de família” trazia as marcas destas relações conflitantes existentes entre meretrício e família. Na reclamação, em uma intimidade com os “filhos de família”, flagram-se não só as meretrizes, como também os ociosos tradicionalmente referendados nos queixumes pelo estigma de “desocupados”, costumeiros parceiros no dia a dia do meretrício, do jogo e da bebida. Escutamos na íntegra a queixa dos aflitos pais:

Escrevem-nos alguns paes de família afim de que solicitemos a atenção da autoridade competente para o botiquim denominado Malho à praça Tamandaré, onde todas as noites, *se reúnem indivíduos desocupados e mulheres de via duvidosa em companhia de alguns filhos de família* que ali se vão perverter no deboche e no vício<sup>19</sup>.

O fragmento acima é um ponto de partida para se esgarçar o quadro social que dava vida a esta cidade lúdica de viveres múltiplos. Nesta intrincada teia de interações sociais, enredadas as meretrizes, saltam também a imagem do ébrio, do desordeiro, do embusteiro, do jogador, destacados, sobretudo por meio da figura do vadio, do vagabundo, do desocupado, que por frontal-

<sup>18</sup> PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. Op. cit, p. 73.

<sup>19</sup> JC. Manaus, *Queixas do Povo* de 17 Set 1909. Grifo meu.

mente se contrapor ao mundo do trabalho, era tido como uma das principais ameaças à ordem urbana e, portanto, merecedores da mais estrita atenção do aparelho policial.

Como uma hidra, cujos tentáculos procuravam atingir a todos os segmentos da urbe, a ordem pública também procurou enquadrar várias outras experiências que os populares manauenses do início do XX vivenciavam, de suas práticas de sobrevivências aos seus instantes de lazer, ambos por vezes se interseccionando em seus fazeres cotidianos, tudo poderia estar no raio de vigia das autoridades.

O mais novo Regulamento da Polícia Civil de 1908 ditava: “Ter sob sua vigilância as prostitutas, desordeiros e vagabundos, providenciando sobre elles da forma que julgar mais conveniente ao bem estar da população e a moral publica”. Além de atentar aos contraventores da ordem urbana, a polícia teria que se empenhar na fiscalização de seus espaços de atuação, formulando uma extensa lista, colocando em um mesmo prisma de ameaça a ordem tanto às prisões, asilos e hospitais, como os hotéis, casas de pensão, balneários, teatros, feiras e mercados<sup>20</sup>.

Em 1910, no bairro da Cachoeirinha, alguns banhistas, “[...] indivíduos desocupados [...] de parceria com mulheres sem imputabilidade moral”, estariam afrontando o decoro público; três anos depois, na avenida Canaçari, os banhos de igarapé continuavam “[...] em grave desrespeito as famílias[...]”. Na rua Barroso nos deparamos novamente com os desfiles de carros, em alta velocidade, envolvendo [...] um grupo de meretrizes [...] em companhia de alguns desocupados [...], que com seus palavriados estavam comprometendo [...] a moral e o socego dos vizinhos”<sup>21</sup>.

O estereótipo do “vadio” é construído pela sociedade burguesa, na qual a imprensa tem uma destacada participação, na proporção dos valores que ela mais condenava, representando um pólo oposto da classe laboriosa, um exemplo vivo de tudo o que esta não poderia ser ou seguir, ou “[...] basicamente a partir de um simples processo de inversão [...]”, como pretende Chalhoub<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> *Regulamento da Polícia Civil do Estado do Amazonas*, p. 18 e 19. Grifo meu.

<sup>21</sup> JC. Manaus, *Queixas do Povo* de 12 Jan 1910 e 14 Jan 1913; 02 Abr 1911.

<sup>22</sup> CHALHOUB, Sidney. Op. Cit, p. 73.

Sua ociosidade feria o labor diário prescrito aos bons cidadãos, suas práticas ilícitas de sustento e diversões chocavam-se com um dos mais comezinhos princípios burgueses/cristãos que ditava o ganho do pão exclusivamente pelo suor do rosto, esforços gastos no trabalho honesto voltado para o engrandecimento da sociedade e do Estado, ao cair da tarde, o regresso para o seio da reconfortante família, onde recuperava as forças para a jornada do dia seguinte.

A “vida vadia” por seu turno, seguia outras regras. Ao cair da noite, o “vadio” saía à cata de oportunidades escusas e prazeres proibidos, ocupa-se com jogos, apostas, furtos, embustes, conversas “fiadas” que lhes pudessem garantir sobrevivência, seu terreno de atuação – espaços animados por um léxico urbano bastante pejorativo – são os balcões dos botequins, as esquinas os becos suspeitos da “zona estragada”, os hotéis onde “se acotovelam” as “madames”, enfim, a rua.

Vivências urbanas balizadas por uma fluidez errante e descompromissada, extremamente perigosas para as regras do bom comportamento. Na cidade da ordem e do trabalho o “desocupado” caminha na sua contramão, ou “[...] não se enquadravam nem no mundo do governo, nem muito menos no mundo do trabalho, restando-lhes aquela terra-de-ninguém social definida como mundo da desordem”<sup>23</sup>.

A experiência a seguir, potencializa as questões discutidas, em que os termos “desocupados” e “botequins” aparecem, nas entrelinhas inerentemente atrelados, como vivificando um mesmo corpo social.

Pessoas residentes nas ruas Dr. Moreira e Andradas, imediações dos botequins Pega e pucha, Nova Increnca e Paulicéa pedem-nos que chamemos a atenção de quem competir providenciar sobre o constante abuso que por ali praticam indivíduos desocupados, dando tiros de revolver, a esmo, e fazendo outras tropelias, o que tem trazido em continuo sobressalto os moradores daquele trecho da cidade. Nos três botequins referidos é onde fazem ponto os perturbadores do socego publico<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Ibid, p. 257.

<sup>24</sup> JC. Manaus, *Queixas do Povo* de 16 Nov 1910.

A diferenciação na grafia que o Jornal do Comércio confere ao nome dos “botequins” (forma itálica, reproduzida *ipsis literis*) sugere espaços propícios, convidativos, “ponto” dos “indivíduos desocupados” em seus frenéticos “converseios”, gritos, gargalhadas e bebidas, em uma “esfregadela” de corpos comuns nestes locais, onde reinam as “tropelias”, palcos de “incredulas” e, tal como uma “paulicéia”, de desvarios.

No Mocó em meio a “vagabundos” e meretrizes, surpreendemos outro sujeito social assíduo a esta “cidade-boemia”, os “soldados”. O trio reunia-se, “[...] até alta noite offendendo os ouvidos e as vistas da vizinhança”, em um “[...] botequim *da mais baixa esfera* [...]”, à rua Cearense. Estes militares, mesmo possuindo um local social reconhecido, ao adentrarem no submundo da noite, do botequim, da bebida e do meretrício, passam a ser incluídos na “horda” dos contraventores urbanos.

No centro, Lobo d’Almada com Saldanha Marinho, “[...] há umas meretrizes que, por não terem compostura, ligam-se a desocupados [...] *homens e mulheres da mais baixa esfera* [...]” em “scenas ofensivas” e “palavreado indecente”<sup>25</sup>. Mais do que um complemento, a expressão “baixa esfera”, ao adjetivar pejorativamente tanto “botequim”, quanto “homens e mulheres”, enreda todos em um mesmo nicho social, em que as experiências condenadas de ambos, estariam intimamente intrínsecas a existência de seus espaços igualmente condenados e estigmatizados.

Continuando nosso passeio pelos, possivelmente, “espaços [mais] malditos” da urbe, parou-se em um dos principais pontos da “zona estragada” na rua Henrique Antony, entre praça da República e rua Itamaracá. Ali, desordens estariam sendo provocadas “... por desocupados, de parceria com mulheres fáceis [...]”. Deixando a praça, rumo a Luiz Antony que corta toda a “zona estragada”, chegamos à pensão Máxime que, segundo os vizinhos, serve de pouso e ponto de encontro de “[...] indivíduos desocupados, que logo ao anoitecer [...] acompanhados de alegres madamas [...]”, além do “barulho atordoador” vão pelas ruas praticando “offensivas cenas” e na esquina com a Leonardo Malcher, o que inquieta os moradores são as “[...] palavras feias e as obscenidades de um grupo de vagabundos”<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> JC. Manaus, *Queixas do Povo* de 29 Jan 13 Mar 1915. Grifo meu.

<sup>26</sup> JC. Manaus, *Queixas do Povo* de 31 Dez 1910; 11 Fev 1911e 12 Out 1915.

Retomando a Lobo d'Almada, canto com Henrique Martins, vamos ao hotel "Madama", onde a união de contraventores da ordem responde novamente pelas "mulheres airadas", "homens embriagados" e "vagabundos" que produzem um barulho "[...]tão furioso, que ninguém pode dormir", levando os "Diversos rapazes do commercio que moram nos sobrados da rua [...]", a pedir "[...] a intervenção da policia".

Na Doutor Moreira, na mercearia São Bento, uma "[...] horda de desocupados vive a promover arruaças [...]", moradores da Leonardo Malcher, lugar conhecido como "Artigos bellicos", pedem a "atenção da policia" para um ajuntamento de "desocupados" que ali fazem reunião todas as noites. Outros pontos de reuniões de "vagabundos", denunciados, são os das ruas Lima Bacuri e Izabel, no boulevard, segundo "algumas famílias", quem estaria infringindo "[...] todas as normas da moral [...]", em uma "taberna" seriam "[...] creanças, homens e mulheres alegres"<sup>27</sup>.

Crianças?! Apesar de saber que problemas infanto-juvenis não são uma "prerrogativa" da sociedade atual, não pude deixar de me surpreender com a presença destas, sobrevivendo entre os rotulados de "desocupados" e "mulheres alegres", transitando pelo que a sociedade da época chamava de "baixa esphera".

O fragmento abaixo traz as "preocupações" de moradores com um caso, "deveras a lastimar", de um menino de quatro anos, que vivia em companhia de uma prostituta em pleno coração da "zona estragada" da cidade:

Pessoas que se interessam por uma *creança de quatro annos* que vive á *rua Itamaracá*, em companhia de uma *decahida*, pedem uma providencia a quem de direito, no sentido de fazer dalli retirar o referido menor, cujo estado d'alma é deveras a lastimar, vivendo, como vive, presenciando scenas habituaes de lupanar e mesmo iniciando-se na multiplicidade de vicio alli reinantes<sup>28</sup>.

Ao todo, em meio às questões de ordem, somaram-se quase 40 queixumes que potencializam uma representação da infância – de uma determinada infância – da Manaus no início do XX, voltada exclusivamente para os difíceis vive-

<sup>27</sup> JC. Manaus, *Queixas do Povo* de 07 Fev e 02 Dez 1913; 06 Fev e 17 Jun 1915.

<sup>28</sup> JC. Manaus, *Queixas do Povo* de 23 Set 1917. Grifo meu.

res dos chamados “moleques” no seio de uma urbe extremamente madrasta e que em meio aos cadernos do JC, despontavam, sobretudo, como a imagem invertida dos “pequeninos leitores” que pousavam para os “álbuns infantis” da folha.

Viveres infantis que, como destaca Walter Fraga Filho, voltando-se para a sociedade baiana do Oitocentos, “[...] faziam das ruas o espaço de trabalho, de divertimento, de peraltices, de jogos e brincadeiras”<sup>29</sup>, ou como suscita Dias sobre os meninos daquela Manaus: “[...] passavam o dia às sombras das árvores, conversando ou jogando bola, incomodando com sua ociosidade as autoridades”<sup>30</sup>.

Os menores nas Queixas do Povo, tanto poderiam despontar na condição de “moleques”, com todos os ranços sociais que o termo insere: vadios, desordeiros, mal-criados, como, devido principalmente a violência sofrida por parte de pais e tutores, na condição de vítimas, quando mais pareciam assumir a condição de criança, ser frágil, necessitada da proteção da sociedade, ao contrário dos denunciados “moleques malcriados”, aos quais lhes faltaria somente correção.

Institutos educacionais voltados para este fim foram criados como a Casa dos Educandos Artífices e o Instituto Benjamin Constant, podendo ser o destino dos muitos meninos “malcriados”, “respondões”, avessos ao trabalho, fazendo das ruas o palco de suas artimanhas e brincadeiras juvenis – cujo repertório fora sempre bastante vasto – comumente taxadas de agressivas e prejudiciais às propriedades e a moral.

Na rua Epaminondas, o senhor Leopoldo Cavalcante reclamaria do “divertimento infernal” de meninos que passam o dia a rodar pelas calçadas umas rodas de ferro “[...] batendo de encontro as pernas dos transeuntes”, na esquina das ruas Silvério Nery e Barés, uma “garotada” faz do alvo de suas pedradas os telhados, os gatos e cachorros domésticos desassossegando “[...] aqueles que precisam da noite para descansar as fadigas do dia” e um outro queixoso reclama por sua vez dos “meninos vadios” que pintam a carvão os muros das residências da cidade<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> FRAGA FILHO, Walter. *Mendigos, Moleques e Vadios na Bahia do Século XIX*. Salvador: Hucitec, 1996. p. 111.

<sup>30</sup> DIAS, Ednea Mascarenhas. Op. Cit., p. 148-149.

<sup>31</sup> JC. Manaus, *Queixas do Povo* de 18 Mar, 09 Mai e 16 Dez 1908.

Moradores da Lima Bacuri só vão à folha denunciar os papagaios que “menores desocupados” empinam, porque para levá-los subiam nos muros das casas “devassando” seus interiores<sup>32</sup>. Quando das muitas reclamações contra a brincadeira da “garotagem” de atirar pedras, munidos das temidas “baladeiras”, que, como sugere um dos queixosos deveriam ser proibidas pelas autoridades, as queixas se davam, quando o alvo dos “pequenos desocupados” se dirigia contra a arborização e iluminação pública, plantações, vidraças, “objectos de louça”, a transeuntes incautos, ambulantes, ou outras crianças menores<sup>33</sup>.

Freqüentadores do teatro Alhambra, no centro, denunciam “[...] uma récuca de meninos desocupados [...]”, que durante os intervalos se aglomeram na entrada “[...] incomodando os espectadores [...]”, os fiéis de uma igreja Batista na Joaquim Nabuco reclamam igualmente do vocabulário, “... capaz de fazer corar qualquer frade de pedra”, de um “[...] bando de meninos desocupados...”, na Visconde de Porto Alegre, “moleques [...] desrespeitam as famílias” e na Luiz Antony, canto com Leonardo Malcher, os moradores denunciam vários “peraltas”, promovendo arruaças, alguns tentando “[...] forçar as portas das mercearias alli existente”<sup>34</sup>.

A principal ação correcional dirigida aos “peraltas”, era a chamada tutoria legal. Esfera do poder público em que se desenvolveu uma das mais perversas formas de coerção infantil. Pelos ditames da instituição responsável pela tutela, o Juizado de Órfãos, a tutoria “[...] significava um meio de se tirar a criança da rua ou da casa de pais que não tinham condições de criá-la, afim de colocá-la em lar confiável e saudável de cidadão”<sup>35</sup>.

A lei valia tanto para as crianças órfãs e/ou abandonadas, quanto aos menores frutos de relações moralmente condenadas, como os concubinatos, filhos concebidos fora do casamento, agravando-se ainda mais se fossem no meretrício, ou mesmo de famílias que o juiz achasse que por sua extrema penúria econômica não pudessem arcar com a educação que o Estado idealizava para o menor<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> JC. Manaus, *Queixas do Povo* de 21 Abr 1909.

<sup>33</sup> JC. Manaus, *Queixas do Povo* de 16 Nov 1910; 30 Jul 1911; 03 Nov 1913; 01 e 08 Ago 1915.

<sup>34</sup> JC. Manaus, *Queixas do Povo* de 25 Out 1911; 07 Jun 1915; 30 Jul e 10 Out 1917.

<sup>35</sup> COSTA, Francisca Deusa Sena. *Quando Viver Ameaça a Ordem Urbana*. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1997, p. 57.

<sup>36</sup> Muitas das famílias tentando escapar ao controle censitário escondiam suas crianças com medo que “[...] o Juiz ia tomá-las para dar a outros”. Cf. CAMPOS, Hermenegildo Lopes de. *Climatologia Médica do Estado do Amazonas*. 3. ed. Manaus: Associação Comercial do Amazonas, 1998, p. 100.

Em síntese, todo este aparato jurídico voltado para a infância – da esfera policial<sup>37</sup> ao âmbito do Juizado dos Órfãos – simbolizava uma das tentativas mais contundentes do poder público de querer regular o universo privado das famílias pobres, disciplinando-as e controlando-as em pró da ordem e da moralidade.

Uma disputa pela guarda de uma menor, ilumina algumas das questões levantadas acima. De um lado o casal de espanhóis Francisca Maria Iglesias, cozinheira, e Domingo Perez Gonçalves que trabalha com seu carrinho de café, de outro, o português João Mathias Ferreira, barbeiro da rua Municipal, residindo na Dez de Julho n° 103 com sua esposa, a espanhola Julia Morgaleto. No centro das disputas, a menor Rufina de Jesus, sete anos de idade, nascida em Manaus, que se achava sob a guarda de João e Julia, contra os quais lutavam na justiça, há mais de um mês, o casal de espanhóis no sentido de “[...] reaver sua filha legítima Rufina”.

Este primeiro panorama é traçado por Maria Iglesias, que é quem vai ao JC relatar a situação, apenas horas depois é que seu esposo comparece a redação para confirmar “[...] as reclamações de sua mulher”. No dia seguinte, é a vez de João Mathias ir a folha com uma novidade bombástica, segundo suas declarações, Rufina “[...] não é filha de Domingos Perez Gonçalves, mas do seu colega Antonio dos Santos Sobral [...]”. Seguro do que sustenta ou talvez querendo comprometer a idoneidade de Maria e a honra de Domingo, afugentando-os de suas pelezas na justiça, João diz ainda que “[...] vae justificar em juízo” o que afirma<sup>38</sup>.

Esta “pequena história”, porém, bastante sinuosa, expõe algumas perspectivas culturais vigentes na urbe, como a tradicional rixa entre portugueses e espanhóis, a solidariedade mediada ao “sabor” dos interesses e das paixões entre patrícios, no caso de João e Antonio, mas, sobretudo, delineia um leque de conjecturas sociais intrigantes para o caso.

A primeira seriam os motivos que teriam levado Francisca e Domingo a perder ou passar a guarda da menor para João. Um infortúnio econômico dos primeiros? Levando-os a “deixar” sua menina com conhecidos, e a tal

<sup>37</sup> O *Regulamento da Polícia Civil de 1908* em seu artigo 19°, Capítulo II referente às obrigações “Dos delegados de polícia”, dizia: “*Enviar ao juízo competente menores orphãos, vagabundos ou abandonados*”, p. 18.

<sup>38</sup> JC. Manaus, *Queixas do Povo* de 28 e 29 Mar 1908.

rixa nacional, não os teriam impelido a procurarem conterrâneos seus na cidade? E eles eram muitos. Porém, não se pode esquecer que João Mathias era casado com uma espanhola, que pouco aparece no enredo, mas poderia ter tido um decisivo papel em qualquer tipo de relação existente entre as partes.

E porque tanto desprendimento do barbeiro para ter Rufina em sua casa, mesmo reconhecendo a maternidade de Francisca e a sua não paternidade sobre a criança? A princípio poderia parecer um apego de pai postiço, que se afeiçoara à menor, ou esta representava um braço importante nos trabalhos de sua barbearia? Não sendo nada interessante por isso o barbeiro perder a sua guarda, predispondo-se mesmo a provar em juízo que o marido de Francisca não seria o pai legítimo.

Nos fragmentos, as luzes sobre estas e outras questões são muito pálidas e por vezes inexistentes. O fato é que se João Mathias conseguisse provar, como afirmara, que a criança não era de fato filha de Domingo, mas de Antonio dos Santos, o caso praticamente estaria decidido a seu favor, pois estaria caracterizado que a menor era fruto de uma das formas de relação mais condenáveis, o adultério.

Pesaria a favor de João Mathias ainda, além do fato de já ter em seu poder Rufina, sua condição sócio-econômica: dono de uma barbearia, com endereço comercial e residencial conhecidos, ao contrário dos espanhóis: Francisca, cozinheira, Domingo, ambulante, com um genérico endereço, “[...] *residentes nesta cidade* [...]”. O barbeiro possuía os “predicados” sociais, econômicos e morais que provavelmente fariam qualquer juiz decidir a seu favor.

Outro caso, em suas principais passagens, trás as nuances políticas que cercavam tais litígios tendo nos cadernos de imprensa uma tribuna preliminar das pelejas em juízo:

*Diversas pessoas vieram pedir providências urgentes da polícia e do Juiz de orphãos para uma creança que conta apenas dois mezes de idade que, entregues aos cuidados de uma mulher residente no prédio junto ao de n. 359, da av. Joaquim Nabuco, é seriamente maltratada [...] Informaram-nos ainda que esse recém-nascido é filho de Deodolinda de tal, que não podendo por um motivo qualquer, tel-o em seu poder, confiou sua criação na casa citada [...] sabendo dos máos tratos que dão ao seu filho, procurou rehavel-o, sendo*

porem, negado por parte da mulher que o cria [...] Para o caso chamamos a atenção do delegado do primeiro districto e do Juiz de orphãos, que certamente tirarão o inocente desse martyrio, entregando-o a sua genitora, que apesar de solteira, é empregada de uma respeitável família, nesta cidade, que esta disposta a crear a referida creança<sup>39</sup>.

A gravidade da condição de mãe solteira de Deodolinda é bastante arrefecida pelo fato de esta trabalhar para uma “respeitável família”, mas não é este o peso significativo que faz com que os queixosos relevem o “pecado” de Deodolinda, afinal é quase certo que outras igualmente incorreram na mesma “falta”, e nem por isso receberam tamanha “anistia” social.

O que pesa a favor da mãe, “apesar de solteira”, é o fato não desta trabalhar para uma rica família, mas esta querer bancar a criação do bebê, garantindo para este o idealizado “lar confiável e saudável de cidadão”, algo que sua mãe, solteira e empregada doméstica, segundo se flagra nas entrelinhas, não poderia lhe dar.

O Juizado, além da polícia, era a instituição para a qual a sociedade voltava-se na maioria dos casos de violência contra as crianças, ainda que na prática, as decisões do juizado, sobretudo na forma da tutoria legal, pouco significassem como medidas inibidoras destes traumas, ao contrário, pareciam mais institucionalizá-los.

Um “cavalheiro”, da rua dos Andradas denuncia os “castigos corporaes”, sofridos por três crianças por parte de um indivíduo embriagado e pede providências “[...] da policia e do Juízo de orphão”, tal como para uma órfã no Mocó que, “[...] a bem da moral [...]”, os moradores apelam a “caridade” do juizado. Em outro bairro, Giráu, um menor em poder de algumas pessoas é diariamente espancado, “[...] a ponto de ficar com o corpo a deitar sangue [...]”, pedem a interferência do “Juiz de orphãos”, nuns quartos da Joaquim Nabuco, uma carta anônima denuncia aos “poderes competentes”, o “[...] diário espancamento de um menino [...]”, filho de uma espanhola concubina de um italiano<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> JC. Manaus, *Queixas do Povo* de 27 Set 1915. Grifo meu.

<sup>40</sup> JC. Manaus, *Queixas do Povo* de 08 e 09 Abr 1910; 03 Jul 1915 e 28 Nov 1916.

Por vezes, estar entre os pais não significava uma sorte melhor para estas crianças. Na rua dos Andradas, um menor seria vítima de espancamentos diários, a ponto de ser “[...] pela desnaturada mãe, ferida a terçado”, em uma estalagem na Joaquim Nabuco, denuncia-se uma “[...] italiana que espanca bárbara e constantemente o seu filho de sete anos [...]”<sup>41</sup>.

Apesar das aparentes nobres intenções educacionais da tutoria, na prática, apenas reforçava a exploração da mão de obra infantil. Os tutelados eram mesmo aproveitados em pequenos serviços de encomendas, carregando e empilhando compras no comércio; nas vendas ambulantes; botequins, limpando balcões; lavando pratos em hospedarias “[...] valiam pouco como força de trabalho remunerada, executando trabalhos em regime compulsório”<sup>42</sup>.

Além do que, suas faltas acarretavam em brutais castigos, sendo constantemente vítimas de espancamentos, dormiam pouco, no chão e a maioria das vezes nos porões das residências, eram basicamente estas as regras “educacionais” que regiam a vida dos tutelados, que tinham na fuga de seus tutores ou pais violentos, sua única forma de resistência.

Fugas que o JC constantemente dava vazão em seus cadernos e onde os menores despontavam por um prisma que os aproximava dramaticamente de uma condição de mercadoria. Uma das “Inedictoriaes” de 1910, quando logo depois de uma nota sobre um “Cachorro perdido”, é veiculado os pedidos de dona Marcionila, que “perdeu o seu menor” e vem com o sugestivo título de “Menino fugido”<sup>43</sup>.

Uma queixa procedente da avenida Humaitá, na Cachoeirinha, também traria as marcas das condições violentas em que se desenvolvia a vida dos tutelados. Ali, na vila Neves, uma senhora que tinha “[...] em seu poder diversas Moçollas a título de aprendizagem, não liga muita importância as suas *tuteladas*”, acrescentando ainda que duas das tuteladas teriam sido “[...] ofendidas por pessoas da referida casa”<sup>44</sup>.

Uma outra queixa traria a situação dramática do “pequeno Coutinho”, de oito anos, morador do célebre pardieiro conhecido como Galpão em

<sup>41</sup> JC. Manaus, *Queixas do Povo* de 28 Mai 1910 e 28 Nov 1915.

<sup>42</sup> COSTA, Francisca Deusa Sena da. Op. Cit., p. 56.

<sup>43</sup> JC. Manaus, “*Menor fugido*” de 16 Nov de 1910.

<sup>44</sup> JC. Manaus, *Queixas do Povo* de 18 Nov 1915. Grifo meu.

plena Eduardo Ribeiro que, segundo o vizinho “[...] é diariamente seviciado por uma senhora que se diz sua *tutora*”, submetendo-o ainda a constantes surras de cacete “[...] tão bárbaras, que teve um dedo da mão direita quebrado”<sup>45</sup>. Apesar da incerteza de tal tutoria, o fato é que a denunciada se utiliza das prerrogativas da tutoria para “justificar” suas ações de extrema violência contra Coutinho.

O papel de tutor prendia-se prioritariamente a função de confinar menores “problemáticos” no interior das casas, adestrando-os ao mundo do trabalho, afastando-os dos prazeres tentadores da rua, moral e legalmente proibidos. E estes eram muitos.

---

<sup>45</sup> JC. Manaus, *Queixas do Povo* de 23 Out 1917. Grifo meu.

## Nos meandros da cidade: cotidiano e trabalho na Manaus da borracha, 1880-1920

---

Maria Luiza Ugarte Pinheiro\*

Resumo: O trabalho aqui esboçado propõe-se a refletir acerca das múltiplas dimensões do universo do trabalho e dos trabalhadores em Manaus, durante o período de expansão da borracha, dentro de uma visão mais totalizada do viver urbano, incorporando experiências para além do viver do trabalho operário, recuperando outras dimensões do viver desses trabalhadores. Temos buscado acompanhar outras trajetórias ainda pouco exploradas na escrita da História amazonense, tentando iluminar experiências sociais concretas, do amplo e diversificado contingente de trabalhadores e de pobres urbanos que se formou na cidade de Manaus durante a República Velha.

Palavras-chave: História do trabalho. Trabalhadores. História da Cidade.

Abstract: The work sketched here is considered to reflect it concerning the multiple dimensions of the universe of the work and the workers in Manaus, during the period of expansion of the rubber, inside of a totalized vision more of the urban living, incorporating experiences for beyond the life of the laboring work, recouping other dimensions of the life of these workers. We have searched to follow other trajectories that still little explored in the writing of amazonense History, trying to illuminate concrete social experiences, from the ample and diversified contingent of workers and urban poor whom was formed in the city of Manaus during the Old Republic.

Keywords: History of work. Workers. History of City.

---

\* Professora do Departamento de História e Programa de Pós-Graduação em História da UFAM/ Doutora em História Social – PUC (SP)

O tema da cidade e do trabalho urbano tem despertado nosso interesse desde o final dos anos 1980, quando passamos a desenvolver as primeiras pesquisas acadêmicas no interior da graduação em História realizada na Universidade Federal do Amazonas. Naquele momento, buscava encontrar material empírico que permitisse pensar as transformações urbanas operadas em Manaus ao longo do século XIX, antes dos impulsos devastadores provocados pelo extrativismo da borracha<sup>1</sup>.

Não sem razão, recusávamos estudar o período de expansão desse extrativismo, reputado como sendo o que havia recebido maior interesse da parte dos historiadores locais, sempre desejosos de mostrar uma visão da história regional pautada pelo sucesso de um movimento progressivo de modernização que, excluindo o que havia de ‘primitivo’, ‘selvagem’ e ‘atrasado’, recuperava a Amazônia para a cultura ocidental, branca, civilizada, limpa, elegante.

Coincidindo com o processo de abertura política no início dos anos 80, uma formação por dentro de leituras que vinham de uma certa tradição do marxismo – bastante dogmatizada e ortodoxa, sabemos hoje – não permitia partilhar do que era entendido como um mero “jogo de cena” da intelectualidade amazonense, que, apresentando a história como um desígnio das elites, omitia deliberadamente o que nela havia de popular e contrário aos imperativos da dominação de classe, encobrendo-a numa névoa dourada.

Mesmo a tarefa de tentar investigar este momento a partir de uma abordagem diferenciada era encarada como uma capitulação ao fascínio exercido pelo lado opulento do chamado “ciclo da borracha”. Entretanto, existia a certeza de que era preciso relativizar essa abordagem unilateral, não para numa simples troca de sinais, opor à história dos ‘barões da borracha’ uma ‘história popular’, onde o trabalhador, os pobres, a miséria e a fome gerados pela mesma borracha passassem a ser recuperados como “novos heróis”, mas, para buscar uma melhor visibilidade desses segmentos, em suas tensões e relações constitutivas, interagindo com os demais segmentos da sociedade.

<sup>1</sup> Desse envolvimento derivou a pesquisa, ainda inédita, *Fundamentos Históricos Para o Estudo da Organização do Espaço Urbano do Centro Histórico de Manaus (1800-1880)*. Este trabalho foi desenvolvido em conjunto com Hideraldo Lima da Costa, Luis Balkar Sá Peixoto Pinheiro e Luiz Bitton Telles da Rocha, colegas do Depto de História da UFAM e foi patrocinado pela então Fundação Nacional Pró-Memória (atual IPHAN - 1ª SR).

Boa parte desse entendimento assumido acriticamente foi ficando para trás, muito embora não deixassem de conter preocupações legítimas, ainda que pensadas de forma esquemática. Urgia desvencilharmo-nos da idéia de um “complô” generalizado entre os historiadores locais e “seus patrões”, o que, entretanto, não isentava estas obras da necessidade de uma crítica vigorosa. De toda forma, continuamos, no início dos anos noventa, acalentando a idéia de contribuir para um repensar integral desse período crucial da história regional. Dessas preocupações, emergiu *A Cidade Sobre os Ombros: trabalho e conflito no porto de Manaus, 1899-1925*, dissertação de mestrado defendida em 1997 e mais tarde transformada em livro<sup>2</sup>.

Foi no processo de pesquisa para a dissertação que, vasculhando a imprensa cotidiana da virada do século XIX para o XX, pudemos perceber uma insistente presença de greves operárias que apareciam nos jornais, a reação oscilou entre o fascínio e a perplexidade. A perplexidade vinha, obviamente, do fato da produção historiográfica regional nada ter dito sobre o assunto, muito embora o tema da constituição da cidade estivesse dentre os seus prediletos. Mas havia outro fator que contribuía para essa atitude de perplexidade frente às continuadas referências de greves ocorridas na cidade, e ele estava ligado a uma percepção da história assaz equivocada.

O momento era particularmente interessante, posto que em meados da década de 1980 começavam a acontecer fortes manifestações políticas dos trabalhadores das indústrias de Manaus e as primeiras grandes greves desde a emergência da Zona Franca. Acompanhávamos assiduamente as dificuldades cotidianas que os metalúrgicos tiveram de enfrentar para se organizar em torno de seu sindicato, negociar com o empresariado, enfrentar a repressão policial e sustentar suas paralisações. Diante deste quadro, uma manifestação inconsciente da idéia de um crescimento linear e progressivo da história fazia achar impossível que acontecimentos semelhantes pudessem ter ocorrido quase cem anos antes em uma cidade com uma população módica e praticamente sem nenhuma atividade fabril.

<sup>2</sup> PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. *A Cidade Sobre os Ombros: trabalho e Conflito no Porto de Manaus, 1899-1925*. Manaus: Edua, 1999. A dissertação homônima foi defendida junto ao Programa de Estudos Pós-Graduados em História da PUC-SP.

Assim, quando as referências sobre essas greves começaram a aparecer nos jornais, mostrando rostos diferenciados de cocheiros, catraieiros, estivadores, carroceiros, peixeiros, etc., a perplexidade inicial logo cedeu espaço a uma grande inquietação em rever certas idéias cristalizadas. Daquele momento em diante, lentamente fomos ampliando a coleta de informações sobre estes movimentos sociais e verticalizando os estudos em leituras que buscavam cada vez mais tematizar a história urbana pelo viés do trabalho.

Como se percebe, toda a pesquisa estava fortemente calcada na exploração das contradições do universo do trabalho urbano, filtrado, prioritariamente, pela exploração da imprensa amazonense do período e averiguado em consonância com uma perspectiva de História Social, então em vigor<sup>3</sup>.

A riqueza da imprensa como verdadeiros “*arquivos do cotidiano*” nos levou a iniciar nova pesquisa, desta vez investigando o processo inicial de desenvolvimento da Imprensa no Amazonas. Daí derivou *Folhas do Norte: letramento e periodismo no Amazonas, 1880-1920*, tese de doutorado, que abordou o processo formativo do periodismo no Amazonas, analisando suas características gerais e suas principais linhas de força, bem como inquirindo acerca de sua articulação no interior de um contexto social marcado por forte tradição de oralidade, onde nem a escrita e nem mesmo a língua portuguesa se mostravam como hegemônicas.

Com efeito, associado ao processo migratório fomentado pela economia de exportação da borracha, o surto urbanístico que marcou a virada do século XIX para o XX na Amazônia, projetando Belém e Manaus, instaurou e buscou consolidar um estilo de vida urbana, onde os referenciais estéticos vinculavam-se à chamada *Belle Époque*. Apresentando-se como um dos mais significativos “emblemas da modernidade”, o periodismo amazonense tendeu a reforçar os ideais “civilizatórios” e a crença no progresso material e espiritual patrocinada pela cultura burguesa em expansão.

Imbuído de tais valores, o periodismo amazonense tendeu a assumir sem dificuldades a projeção dessas imagens de modernidade e progresso, pondo-se a serviço da nova ordem burguesa. Sendo, no entanto, tão dinâmico

<sup>3</sup> Cf: BURKE, Peter. *A Escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Unesp, 1991 e CARDOSO, Ciro Flamarión; VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Dominios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

quanto a sociedade que o produziu, o periodismo amazonense também expressou, tanto quanto instituiu, clivagens e segmentações, abrindo contradições as mais diversificadas. Neste sentido, foi possível identificar nas pequenas folhas (de resto, marcadas pela efemeridade), posturas dissidentes à norma culta (então mais aferrada ao refinamento burguês), que davam visibilidade a pontos de tensão no interior de uma sociedade em plena mutação. A maior presença feminina, bem como a expansão do universo operário e de suas lutas no espaço público, projetando-se igualmente na arena onde se desenvolvia a imprensa amazonense, foi capaz de trazer à tona a visão de uma sociedade bem mais complexa e problemática que a projetada pela crônica memorialista e por uma historiografia conivente com os processos dominantes<sup>4</sup>.

Como se percebe, o adensamento da pesquisa em direção a análise dos processos de produção de representações textuais, buscando afinar-se com os postulados, temas e problemas de uma Nova História Cultural<sup>5</sup>, longe de nos afastar de nosso tema inicial (a história urbana e o universo do trabalho) nos permitiu sua retomada em outras bases, dentro de uma visão mais totalizada do viver urbano, incorporando para além das experiências do viver operário, analisadas anteriormente, outras dimensões do viver urbano, notadamente as ancoradas em representações que fluíam dos grupos letrados que atuavam nas lides jornalísticas do período e que expressavam, majoritariamente, os ideais e interesses de segmentos médios urbanos.

É à luz dessa trajetória, ainda breve e inicial, que pensamos estruturar um novo projeto de investigação que, em verdade, busca muito mais aprofundar as pautas iniciais, que enveredar por outra seara e por novas inquietações. Tal opção nos vem da forte convicção de que uma história urbana com ênfase nas experiências e vivências dos segmentos populares se impõe ainda hoje como uma carência e uma urgência, no interior de um quadro historiográfico que ainda se afina aos postulados do paradigma rankeano<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. *Folhas do Norte: letramento e periodismo no Amazonas, 1880-1920*. São Paulo. Doutorado em História – PUC-SP, 2001.

<sup>5</sup> Cf. HUNT, Linn (Org.). *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

<sup>6</sup> Afino-me, neste particular, à crítica esboçada em: COELHO, Geraldo Mártires. História e Identidade Cultural na Amazônia. In: D'INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda (Org.). *A Amazônia e a Crise da Modernização*. Belém: MPEG, 19994. p. 175-184.

A articulação do tema Cidade & Trabalho enseja reflexões acerca das múltiplas dimensões do universo do trabalho e dos trabalhadores em Manaus, durante o período de expansão da economia de exportação da borracha. Seu enfrentamento pressupõe o registro de aspectos da própria história da cidade que não devem ser desconsiderados. Uma primeira dimensão é o reconhecimento de que o processo de dinamização urbana em Manaus foi relativamente recente, se comparado com a trajetória de outras importantes cidades brasileiras, como Belém, Recife, Salvador ou Rio de Janeiro, cuja estruturação remonta aos primórdios do colonialismo português no Brasil<sup>7</sup>.

A montagem do primeiro núcleo colonial que, mais tarde, daria origem a futura cidade de Manaus, data de 1669, quando se construiu uma pequena fortificação (a Fortaleza da Barra do Rio Negro), nas imediações do que é hoje sua área portuária. No início do século XIX a fortaleza havia sido reduzida a um punhado de ruínas<sup>8</sup>, dando bem a dimensão do caráter descontínuo da ocupação do sítio nos primórdios da ocupação portuguesa no vale amazônico.

Durante toda a segunda metade do século XVIII e duas primeiras décadas do século XIX, a pequena Vila da Barra permaneceu sublimada pelo controle político-administrativo da Vila de Barcelos, então a sede da Capitania de São José do Rio Negro, ponto ocidental extremo da Amazônia Portuguesa, subordinada ao Estado do Grão-Pará, com sede em Belém. O lento desenvolvimento de trocas comerciais com o Pará e Colômbia, através do Solimões contribuiu para a transferência da sede da capitania para Barra em 1820, fortalecendo não só a fixação de novos estabelecimentos produtivos (sítios, fazendas e hortas) como também a sua consolidação como ponto de parada obrigatória na rota comercial entre Belém e a *hinterlândia* na Amazônia Ocidental<sup>9</sup>.

A parca produção historiográfica para o período sugere que as décadas de 1820 e 1830 marcam uma espécie de florescimento da vida econômica e política na Vila da Barra, que passa (desde 1820) a concentrar a sede da

<sup>7</sup> Ver os diversos exemplos contidos em: MATOS, Maria Izilda; SOLLER, Maria Angélica (Org.). *A Cidade em Debate*. São Paulo: Olho d'água, 1999.

<sup>8</sup> MARCOY, Paul. *Viagem Pelo Rio Amazonas*. Manaus: Ed. Governo do Estado/Edua, 2001. p. 162-177.

<sup>9</sup> SOUZA, André Fernandes. Notícias Geográficas da Capitania do Rio Negro no Grande rio Amazonas. *Revista do IHGB*, tomo 10, Rio de Janeiro, 1848, p. 411-504; REIS, Arthur Cezar Ferreira. *Manãos e Outras Vilas*. 2. ed. Manaus: Ed. Governo do Estado/Edua, 1999. p. 33-73.

Capitania e, após a aplicação do Código do Processo, em 1833, a despontar como centro dinâmico da agora Comarca do Alto Amazonas<sup>10</sup>.

Com a eclosão do movimento cabano nos anos 1830-1840, ficou patente para os grupos políticos do Império a insatisfação popular presente na região e a sua disposição de lutar contra a opressão e a tirania das estruturas coloniais ainda vigentes. Temeroso, o Império Brasileiro decide estender mais efetivamente seu controle sobre a região, dotando-a de mecanismos institucionais de controle<sup>11</sup>. É dentro desse espírito que se deve entender não só a criação da Província do Amazonas, em 1850, como também a elevação da Vila da Barra do Rio Negro à categoria de cidade, dois anos antes (1848), com a denominação de Manáos.

Embora a nova condição de capital da Província favorecesse o desenvolvimento do núcleo “urbano” de Manaus, sua feição de pequena vila colonial permaneceu praticamente inalterada até o início da década de 1880, quando então as características propriamente urbanas se acentuam, com o incremento populacional e a montagem e funcionamento de serviços como água encanada, iluminação elétrica, canalização de esgotos, transporte coletivo (bondes), coleta de lixo, correio e telégrafo, ampliação da rede escolar, postos de saúde, hospitais e delegacias policiais, além da proliferação de atividade comercial ampla e diversificada.

Toda essa mudança estrutural deveu-se ao processo de desenvolvimento da produção extrativa da borracha, produto que desde meados do século XIX havia se transformado numa das matérias-primas mais importantes para a crescente indústria capitalista nos Estados Unidos e na Europa Ocidental.

Beneficiada pela presença abundante e quase exclusiva da *Hevea Brasilienses* (a seringueira), a Amazônia passou, então a ser palco de uma corrida internacional pela aquisição do “ouro negro”, como então se chamava o produto. Em poucos anos, diversas firmas internacionais estabeleceram-se na região, domando e agenciando a expansão do extrativismo por meio de empréstimos e adiantamentos não só de capital (em menor escala), mas, sobretu-

<sup>10</sup> MIRANDA, Bertino de. *A Cidade de Manáos e Seus Motins Políticos*. 2. ed. Manaus: Associação Comercial do Amazonas, 1984.

<sup>11</sup> REIS, Arthur Cezar Ferreira. *A Autonomia do Amazonas*. Manaus: Ed. Governo do Estado, 1966.

do, de gêneros alimentícios (arroz, feijão, farinha, etc.) e implementos (terçados, lampiões, botas, espingardas, etc.) necessários para a montagem e funcionamento da estrutura produtiva dos seringais.

Pressionados pela crescente demanda internacional e beneficiados pelo aumento da arrecadação dos impostos, os governos provinciais e, após 1889, os estaduais, vão assumir como tarefa primordial o fomento da atividade extrativista e a conseqüente garantia do suprimento de borracha para o mercado mundial. Embora a carência endêmica de capitais na região tenha sido atenuada através da atuação direta das firmas internacionais, algumas das quais funcionando como verdadeiras agências de crédito, o obstáculo maior para a ampliação da produção regional persistia: a escassez de mão-de-obra.

Para a resolução dos problemas, os governos locais, associados a empreendimentos privados, passaram a fomentar a imigração de populações nordestinas (em especial de cearenses) assoladas pela grande seca de 1877/78, a maior do século. Além da seca, a grande concentração fundiária presente no nordeste brasileiro, estabelecendo o domínio exclusivo do latifúndio sobre as terras produtivas, impunha ao sertanejo uma condição de vida tão miserável que o índice de mortalidade provocada pela inanição alcançou patamares alarmantes<sup>12</sup>.

Nestas condições, não foi difícil transferir parte considerável dessa população expropriada para os seringais da Amazônia, tarefa que era ainda mais favorecida pela forte propaganda que tanto os governos do Amazonas quanto firmas particulares promoveram nas principais capitais do Nordeste, apresentando a Amazônia não só como alternativa à fome e à miséria, mas também como o novo *El Dorado*, uma terra de riquezas e promissões.

Embora as estatísticas acerca dessa migração populacional não sejam seguras, é possível sustentar as cifras projetadas por Celso Furtado, que levanta a tese de que nada menos de meio milhão de nordestinos foram deslocados para os seringais da Amazônia no período de 1880 a 1910.

Como era de se esperar, a montagem da estrutura produtiva dos seringais, embora recorrendo a práticas e técnicas produtivas já estabelecidas na re-

<sup>12</sup> WEINSTEIN, Bárbara. *A Borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1993.

gião, alterou significativamente as relações sociais de produção vigentes e, de igual forma, contribuiu para a própria modificação do perfil sócio-cultural do mundo amazônico, consolidando o “caboclo” como o arquétipo do novo homem amazônico, sublimando gradativamente a figura ancestral do indígena.

É de amplo conhecimento que, no âmbito dos seringais, a economia gumífera engendrou um sistema de trabalho extremamente rígido e desumano. Chegando aos seringais o migrante assumia, de imediato, uma pesada dívida com o “barracão”, termo pelo qual se convencionou chamar a sede do seringal, que abrigava não só as atividades administrativas, mais também a função de ponto comercial destinado ao abastecimento de víveres e instrumentos de trabalho. A dívida do seringueiro começava antes mesmo de sua chegada à região e dizia respeito aos custos da viagem do Nordeste à Manaus nas “gaiolas”, e de Manaus aos seringais. À viagem, somavam-se os gastos com a aquisição no barracão de uma quantidade de gêneros (farinha, arroz, feijão, aguardente, etc.) e de implementos necessários à sobrevivência no seringal (terçado, vasilhames, panelas, pratos, pólvora, espingarda, etc.).

Em contrapartida, o seringueiro assumia o compromisso de entregar no barracão, ao final do período de extração, toda a sua produção de borracha que, então, deveria cobrir o valor dos aviamentos contraídos. Como o controle dos seringais era exercido de forma truculenta e autoritária pelos seringalistas ou seus prepostos, os valores, tanto da borracha extraída quanto dos artigos comercializados pelo barracão, era arbitrado de forma tal, que o seringueiro dificilmente conseguia saldar suas dívidas, condição estabelecida para que ele pudesse se afastar definitivamente do seringal. A montagem dessa engrenagem espoliativa levou Euclides da Cunha a definir com bastante propriedade o seringueiro como “aquele que trabalha para se escravizar”<sup>13</sup>.

Por outro lado, a dureza da vida nos seringais tem sido erroneamente confrontada com um estilo de vida alegre e “folgazão” atribuído a população manauara. Nossa memória histórica tradicional pouco mencionou, ou mesmo omitiu a dureza das condições de vida e trabalho da maior parte da população local, preferindo registrar os excessos de esnobismo de novos ricos manauaras.

<sup>13</sup> CUNHA, Euclides da. *À Margem da História*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 40-52. Cf. também: REIS, Arthur Cêzar Ferreira. *O Seringal e o Seringueiro*. 2. ed. Manaus: Edua, 1997.

Imagens de seringalistas acendendo charutos com notas de mil réis, famílias mandando suas roupas sujas para serem lavadas em Lisboa tem sido lembradas com insistência por nossos memorialistas. Da mesma forma, comenta-se muito da larga incorporação de hábitos culturais típicos do refinamento burguês europeu, responsável pela imagem singela de Manaus como uma miniatura de metrópole européia. Assim é que para Genesisino Braga, Manaus, “nascida entre um toque de guerra e um sonho de amor... surgiu para a história com orgulho de metrópole”. E continua:

De metrópole da altiva e guerreira nação Manau, prosseguiu depois, no curso dos tempos, o seu destino de centro civilizador: metrópole da Capitania, da Província, do Estado; e, alçada agora a Metrópole da Amazônia Ocidental, é, com a sua Zona Franca Internacional (a única Zona Franca Internacional no Brasil), Metrópole Internacional do Brasil<sup>14</sup>.

Não é difícil ver nessas representações as linhas de força e os postulados que, em produção recente, Sandra Pesavento identificou como características típicas de uma historiografia *Belle Époque*, que valorizava a “cultura” como “o sorriso da sociedade”<sup>15</sup>.

Ocorre que todas essas imagens, longe de traduzirem a ambiência vivenciada pelo conjunto da população manauara, não passam de extrapolações grosseiras de um estilo de vida muito particular que dizia respeito a grupos extremamente restritos da elite abastada regional. A insistência com que tais imagens têm sido recuperadas tem servido tão somente para mitificar o passado a partir de uma visão saudosista e conservadora<sup>16</sup>.

A “Paris das Selvas” como gostam de chamar até hoje os adeptos dessa perspectiva, afigurou-se, aos olhos de importantes críticos sociais, não

<sup>14</sup> BRAGA, Genesisino. *Chão e Graça de Manaus*. Manaus: Ed. Fundação Cultural do Amazonas, 1975. p. 3.

<sup>15</sup> PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003. p. 14-15.

<sup>16</sup> Tivemos a oportunidade de explorar alguns desses postulados da historiografia regional em trabalho anterior: PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. *A Cidade Sobre os Ombros*, p. 177-184. Mais recentemente incorporei na análise um conjunto de memorialistas e literatos que tanto quanto os historiadores, consolidaram imagens do urbano em Manaus. PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. “Dilemas da Intelectualidade no Amazonas”. In *Jornal do Comércio*. Manaus, 1º de Janeiro de 2002. Nesta abordagem incorporei muitas das sugestivas reflexões trazidas por PESAVENTO, Sandra. *O Imaginário da Cidade: visões literárias do urbano*. Porto Alegre: Editora da Universidade (UFRS), 1999.

como uma cópia em escala de sua “matriz européia”, mas como construção caricata, imperfeita e incapaz de sustentar, mesmo de relance, a comparação pretendida. Euclides condenou-lhe

a vulgaridade de uma grande cidade estritamente comercial de aviadores solertes, zangões vertiginosos e ingleses de sapatos brancos. Comercial e insuportável. O crescimento abrupto levantou-se de chofre fazendo que trouxesse, aqui, ali, salteadamente entre roupagens civilizadoras, os restos das tangas esfiapadas dos tapuias. Cidade meio caipira, meio européia, onde o tejuar se achata ao lado de palácios e o cosmopolitismo exagerado põe ao lado o ianque espigado [...] o seringueiro achamboado, a impressão que ela nos incute é a de uma maloca transformada em Grand<sup>17</sup>.

Ao espelhar-se num longínquo mundo europeizado, as elites locais nada mais faziam que tentar, grosseiramente, disfarçar as marcas do passado indígena regional, que reputavam como atrasado e incompatível com o avanço do progresso cultural e material. Era, em suma, a manifestação clara da crise de identidade já apontada por Márcio Souza em alguns de seus escritos.

Nossas pesquisas têm buscado acompanhar outras trajetórias ainda pouco exploradas na escrita da História Amazonense. Neste sentido, temos tentado iluminar experiências sociais concretas, do amplo e diversificado contingente de trabalhadores e de pobres urbanos que se formou na cidade de Manaus durante a República Velha. Trata-se, portanto, de acompanhar a vivência de pessoas comuns que, embora não tenham tido experiências *glamourosas* ou repletas do fascínio na *Belle Époque* Manauara, foram, todavia, ao lado dos extratores do látex, os esteios sobre os quais se assentou a sociedade extrativista.

Construtores anônimos do progresso material da cidade, seus desejos e anseios tendiam a ser desprezados, sua vontade política desconsiderada, seus protestos e reivindicações ignoradas. Mas, sua presença na cidade estava longe de ter sido passiva. Agindo e reagindo no interior das relações sociais de produção, os trabalhadores manauaras souberam trilhar, em diversas ocasiões, o cami-

<sup>17</sup> CUNHA, Euclides. *Um Paraíso Perdido: ensaios, estudos e pronunciamentos sobre a Amazônia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986. p. 221.

nho da participação política ativa, atraindo para si a atenção, simpatia e respeito por parte da sociedade local e a preocupação e animosidade dos grupos dominantes. Registremos aqui a inspiração thompsoniana, seja na incorporação de seus temas prioritários de pesquisa, seja pelos postulados metodológicos por ele sugeridos, como o expresso em trecho de seu famoso prefácio à *Formação da Classe Operária Inglesa*:

Estou tentando resgatar o pobre tecelão de malhas, o meeiro luddita, o tecelão do 'obsoleto' tear manual, o artesão 'utópico' e mesmo o iludido seguidor de Joanna Southcott, dos imensos ares superiores de condescendência da posteridade. Sua hostilidade frente ao novo industrialismo podia ser retrógrada. Seus ideais comunitários podiam ser fantasiosos. Suas conspirações insurrecionais podiam ser temerárias. Mas eles viveram nesses tempos de aguda perturbação social, e nós não. Suas aspirações eram válidas nos termos de sua própria experiência. Se foram vítimas acidentais da história, continuam a ser, condenados em vida, vítimas acidentais<sup>18</sup>.

Se no contexto historiográfico regional, a cidade tem sido uma referência freqüente (embora fortemente idealizada), o tema do trabalho urbano sequer é mencionado. Seu enfrentamento tem sido, todavia, uma preocupação cada vez mais assumida na produção acadêmica recente, tendo inclusive resultado em importantes dissertações de mestrado<sup>19</sup>.

Com efeito, nas primeiras décadas da Província, o discurso dos presidentes é uníssono no sentido de apontar a carência endêmica de trabalhadores especializados no Amazonas. Recorrendo à corriqueira prática colonial, tanto os moradores brancos quanto às autoridades provinciais fizeram largo uso da mão-de-obra indígena regional, arregimentando-os nos mais diversos espaços da Província por intermédio das Diretorias de Índios.

Todo o trabalho nas roças, sítios particulares na periferia da cidade (Cachoeirinha, Mocê, São Raimundo), além do próprio trabalho doméstico,

<sup>18</sup> THOMPSON, Edward Palmer. *A Formação da Classe Operária Inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 13. v. 1.

<sup>19</sup> Além de meu estudo sobre os trabalhadores do porto, destaco: DIAS, Edinéa Mascarenhas. *A Ilusão do Fausto: Manaus, 1890-1910*. Manaus: Valer, 1999 e COSTA, Francisca Deusa. *Quando o Viver Ameaça a Ordem Urbana – Manaus, 1900-1915*. In: FENELON, Déa (Org). *Cidades*. São Paulo: Olho d'água, 1999.

era realizado por índios trazidos da vizinhança. Lamentavelmente, até hoje tem sido prática corrente entre os habitantes de Manaus trazer jovens índias do interior do estado para a realização de trabalhos domésticos, muitas vezes sem nenhuma remuneração.

Em 1848, quando aportou em Manaus um navio do exército brasileiro, todos os índios da cidade fugiram para o mato temendo o recrutamento forçado, então uma prática bastante comum. Como escreveu um viajante italiano, o resultado dessa fuga de índios foi a total paralisação dos serviços na cidade e, em uma semana, não havia sequer víveres para o abastecimento dos moradores, o que demonstra inegavelmente a grande dependência da cidade em relação ao trabalho indígena<sup>20</sup>.

Era comum que das Diretorias de Índios do interior viessem para Manaus, freqüentes levas de índios para serem colocados à disposição das “Obras Públicas”: aterros, desaterros, construções de pontes e prédios públicos, conserto e conservação de ruas, praças e jardins, etc. Muitos índios sucumbiram diante da dureza do serviço e das péssimas condições onde eram abrigados, sem falar na freqüente inadaptação aos costumes locais. Em 1887, o Presidente da Província do Amazonas queixava-se de um Diretor de Índios que teria mandado a Manaus índios que, não acostumados ao uso do sal na comida e a outros hábitos alimentares vigentes na cidade, teriam adquirido escorbuto e outros males que resultaram na morte de quase toda a “partida”<sup>21</sup>.

Por outro lado, para a execução de atividades mais complexas que exigiam conhecimentos técnicos específicos, o Governo Provincial, não podendo contar com a população indígena local, recorria à contratação de profissionais da Corte ou mesmo da Europa. Assim, engenheiros, agrimensores, bombeiros hidráulicos e o trabalho de metalurgia tendiam a ser realizados com a utilização de mão-de-obra importada.

Após 1857, a Província tentou estimular a formação profissional de meninos índios através da criação do Educandário dos Artífices que possuía oficinas para a formação profissional de sapateiros, alfaiates, marceneiros, etc. Por trás de uma capa de benemerência, o Educandário funcionou como insti-

<sup>20</sup> OSCULATTI, Gaetano. De Tabatinga a Belém (1847). In: ISENBURG, Tereza (Org). *Naturalistas Italianos no Brasil*. São Paulo: Ícone, 1990. p. 139-202.

<sup>21</sup> *Relatório do Presidente da Província do Amazonas*. Manaus, 1887.

tuição disciplinadora e repressiva e, na prática, voltada para o fornecimento de mão de obra barata para os serviços urbanos. Eram freqüentes as denúncias de maus tratos e os internos ficavam confinados em quartos e salas aos moldes de uma prisão. Seus críticos denunciavam que o controle sobre as crianças índias funcionava como forma de “incentivar” a permanência dos pais na cidade enquanto durasse a “formação profissional” das crianças índias, o que podia chegar até oito anos.

De qualquer forma, por décadas as queixas contra a baixa qualificação dos trabalhadores amazonenses continuaram e o imprevisto com que muitos serviços, principalmente na construção civil eram realizados, foi freqüentemente apontado como a causa da pouca durabilidade das obras e de seu elevado valor. Uma mudança expressiva só ocorreria com o início a expansão da economia gumífera, quando então Manaus transformou-se num ponto comercial importante, encarregado de fazer chegar ao interior do estado os implementos e gêneros necessários aos seringais e também de escoar a borracha dos seringais para os principais portos do Ocidente.

Tão logo a cidade vai assumindo essa nova configuração, o universo do trabalho urbano se expande, em boa medida pela incorporação de migrantes nacionais e da contratação de trabalhadores especializados, em geral, estrangeiros. É nesse momento que diversas categorias profissionais vão se consolidando e, graças à importância estratégica assumida por algumas delas, tem início o lento e conturbado processo associativo.

Com os cofres públicos abarrotados pela crescente arrecadação fiscal, o Governo Provincial tornou-se, de imediato, um dos principais empregadores, contratando profissionais para o serviço burocrático e um corpo técnico para áreas especializadas, como saúde, educação, saneamento, etc. Em poucos anos, o funcionalismo público preenchia seus cargos com a contratação de médicos e enfermeiras, juizes, delegados e policiais, professores, amanuenses, engenheiros, etc.

Fora do serviço público, as firmas comerciais também assimilaram um significativo contingente de trabalhadores, empregando principalmente, balconistas, caixeiros, secretários e guarda-livros. Ao iniciar o século XX, os empregados do comércio já somavam mais de três mil trabalhadores, numa cidade que se aproximava da casa dos 15.000 habitantes.

Profissões avulsas também se desenvolveram e, entre elas, algumas chegaram a ter grande importância no período, como foi o caso dos trabalhadores portuários. Neste particular, estivadores, carroceiros e catraieiros tiveram um papel destacado<sup>22</sup>. Havia também os empregados das empresas estrangeiras, concessionárias dos serviços públicos de água, luz, saneamento e transporte.

Uma das características do trabalho urbano na Manaus da borracha foi a forte concentração de trabalhadores no setor terciário (comércio e serviços). Em contrapartida, o trabalho fabril pouco se desenvolveu, alocando um número mais restrito de trabalhadores em empresas de beneficiamento de produtos regionais como a castanha, nas fábricas de gelo e cerveja ou ainda nas oficinas gráficas locais.

Outra característica do trabalho urbano em Manaus, é que ele foi majoritariamente masculino, uma vez que a presença feminina apenas começava a ganhar visibilidade no espaço público, embora ainda timidamente. Na verdade, as mulheres continuavam a exercer funções tradicionais, inseridas no âmbito do privado, como as funções domésticas: cozinheiras, passadeiras, lavadeiras, estas, muitas vezes desenvolvendo seus trabalhos nas margens dos igarapés da cidade.

No final do século XIX, o trabalho feminino avança principalmente em direção ao magistério infantil, dedicado ao ensino das “primeiras letras”. Embora trabalhassem nas escolas públicas, onde dividiam a tarefa de ensinar com professores homens, sua maior participação se deu em modestos empreendimentos particulares. “Escolinhas” autorizadas pelo governo, muitas delas não passando de uma pequena sala de aula anexa à casa ou mesmo ocupando um cômodo improvisado para o atendimento de turmas mistas de 10 a 40 crianças.

Enquanto no ensino primário a participação da mulher era vista como honrada e digna, dela tomando parte até senhoras de famílias tradicionais, outros tipos de emprego feminino, principalmente aqueles que se realizam fora de casa, como os de secretária ou datilógrafa, sendo ainda uma novidade dos “tempos modernos”, eram vistos com muita desconfiança e a quase tota-

<sup>22</sup> PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. *A Cidade Sobre os Ombros*. Manaus: Edua, 1999.

lidade das vagas foram preenchidas por mulheres de famílias pobres ou de ganhos módicos, para quem a recusa de um outro salário estava fora de cogitação e acima dos preconceitos e estigmas sociais em voga.

Pelas mesmas razões, eram mulheres pobres também as que se empenhavam nas confecções de roupas e nas fábricas de beneficiamento de castanhas. Em todos os casos, seus serviços, embora acompanhassem a mesma jornada de trabalho masculina, eram remunerados abaixo desta e seus ganhos eram considerados como mero complemento da renda familiar.

O trabalho infantil também esteve presente na Manaus da borracha e chegou a ser na iconografia da época, mais freqüente que o trabalho feminino. Em todo o período da borracha, não houve rua de Manaus que não tenha presenciado o trançar contínuo de pequenos entregadores de encomendas e recados, dos jornaleiros e de uma infinidade de ambulantes, oferecendo desde guloseimas a pequenos produtos de decoração e peças de vestuário, cuja fabricação artesanal era feita, em geral, pela mãe e/ou irmãs nas horas vagas do serviço da casa.

Em várias ocasiões o trabalho infantil também foi utilizado como alternativa estratégica para a manutenção da acumulação de capitais. Mesmo nas tarefas ligadas à estiva (trabalho que exigia força e robustez), as firmas locais e a poderosa Manáos Harbour, firma que arrendou o porto de Manaus, utilizavam-se da contratação da mão-de-obra infantil. Assim como no trabalho feminino, a baixa remuneração foi também regra no trabalho infantil, sendo quase sempre pago à razão da metade ou até mesmo da terça parte do salário pago aos homens.

Não sendo uma exclusividade do contexto manauara, todas essas dimensões do viver urbano refletem a diversidade de experiências sociais e de estratégias de sobrevivência popular em contextos bastante adversos<sup>23</sup>.

Essa rápida inflexão em direção ao mundo do trabalho, em Manaus, parte do pressuposto de que o processo de urbanização, se entendido apenas como a dinâmica da construção do que hoje é entendido como o patrimônio arquitetônico é extremamente restritivo e remete para uma narrativa de histó-

<sup>23</sup> Existe uma tradição significativa de estudos no Brasil que exploram a diversidade dessas experiências no sentido aqui indicado. Dentre outros, conferir: DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e Poder em São Paulo no Século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1995; PINTO, Maria Inez Machado Borges. *Cotidiano e Sobrevivência*. São Paulo: Edusp, 1994; MATOS, Maria Izilda Santos. *Cotidiano e Cultura: história, cidade e trabalho*. Bauru-SP: Edusc, 2002.

ria urbana desencarnada e muito mais afeita a arquitetos que a historiadores. É assim a memória historiográfica construída sobre Manaus. Trata-se, essencialmente, do entendimento da história urbana como a narrativa das transformações materiais, da expansão física do sítio urbano, das edificações e dos investimentos em infra-estrutura, da pavimentação de ruas, construção de pontes ou aterro de igarapés.

Nestas narrativas é muito comum que o elemento humano, exatamente aquele que dá sentido à experiência urbana, desapareça por completo da cena. Quando muito, os cidadãos apenas emergem como números em cálculos populacionais. É preciso articular o fato arquitetônico com as experiências sociais das populações urbanas, experiências que sempre são múltiplas e de difícil decifração. Também não adianta traçar perfis muito genéricos de tipos urbanos, como o do barão da borracha ou da prostituta polaca, uma vez que, tomados dessa forma, eles não passam de estereótipos, mantendo pouca ligação com o mundo em que se fundamentam tais representações.

É preciso dizer das vivências diferenciadas, dos conflitos de interesses, que são também conflitos de valores. As populações urbanas não são passivas; elas são capazes de intervir na cidade, transformando-a em seu proveito. Não basta dizer, por exemplo, que a Manaus da virada do século XIX para o XX é derivação esquemática da expansão extrativista da borracha. É preciso reconhecer que os homens e mulheres que viveram naquela época imprimiram na cidade as marcas de suas presenças, modificando, muitas vezes, o sentido que se queria atribuir a determinados processos.

Sendo correto que a Manaus da borracha foi transformada para atender aos interesses do capital inglês em expansão, nem por isso essas transformações foram encaminhadas sem contradições. Basta lembrar as greves operárias (e foram várias ao longo do “ciclo da borracha”) que denunciavam a dominação de classe e condenavam o que a elite local chamava euforicamente de “progresso”.

Quando tivemos a oportunidade de estudar a vivência dos estivadores, percebemos que seus discursos e ideais iam na contramão dos valores do mundo ocidental burguês, assumidos sem rodeios pelas elites do Estado. A apologia desmedida que os grupos dominantes faziam da incorporação de novas tecnologias, por exemplo, era sempre vista com ressalvas e apreensões

pelo mundo do trabalho, já que, muitas vezes, a “modernização” dos serviços podia traduzir-se em desempregos e aumento da miséria.

Queremos enfatizar o fato de que tanto quanto as transformações materiais, os conflitos de valores culturais precisam ser igualmente analisados, pois eles são parte integrante do processo de dominação e constituição da cidade. Trata-se, portanto, de humanizar uma história feita de pedra e cal que fala tão pouco dos homens e de suas experiências.

Assim, um trabalho que inicie por mostrar a magnitude e o significado da dinâmica urbanística vivenciada por Manaus, na virada do século XIX para o XX, deve reservar também espaço para discussões que busquem dar visibilidade para as mudanças que tais fenômenos exerceram sobre a população local e vice-versa.

A ação diferenciada que os habitantes da cidade exercem quotidianamente sobre ela impossibilita que se possa falar de uma maneira uniformizadora da cidade enquanto síntese que pretenda harmonizar as múltiplas tradições que se mesclam ou se confrontam no seu fazer-se. Portanto, as visões possíveis da cidade vão materializar-se nas experiências concretas de segmentos diferenciados que se relacionam sempre de forma tensa, o que resulta em percepções também diferenciadas a seu respeito. Afinal, como lembra Marcel Roncayolo:

o habitante não é neutro; ele próprio constrói esta imagem [da cidade] com a ajuda da sua experiência e da sua memória. A imagem da cidade já não depende, a priori, de uma concepção global; é parcial, construída a partir de seqüências simultaneamente topográficas e temporais [...] diversa e desigualmente ampla segundo os grupos<sup>24</sup>.

A Manaus da virada do século não foge a esta regra, muito embora tenha existido uma forte tendência na sua historiografia em apreendê-la a partir de práticas modernizadoras, pretensamente postas a serviço tanto da sua elite quanto dos segmentos populares. O mito da cidade onde seringalistas e trabalhadores andavam com os bolsos cheios de dinheiro e acendiam charutos em notas de mil-réis já há muito perdeu seu poder de sedução.

<sup>24</sup> RONCAYOLO, Marcel. Cidade. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1986. p. 478.

Portanto, é importante ressaltar que essas transformações físicas traziam consigo todo um movimento de pessoas na cidade que, ao reestruturar-se, buscava adequar em espaços diferenciados seus habitantes, amparando-se na nova hierarquia socioeconômica que foi se estabelecendo. Queremos dizer com isso que a “modernidade manauara” apresentava, em seu bojo, e de forma marcante, a exclusão social. Por seu turno, essas expressões controladas, segregadas e sublimadas como que configuram os espaços de “uma outra cidade”, que sobrevive teimosamente. Cabe aos historiadores enveredar por esses espaços e recolher as “memórias subterrâneas” de seus atores<sup>25</sup>.

É emblemático, nesse sentido, a constatação de que, em Manaus, a modernidade fazia-se por sobre os escombros do que era percebido como antigo, arcaico ou atrasado, em geral identificados nos hábitos e nas tradições populares de uma cidade que insistia em ainda mostrar seu lado primitivo de antiga tapera.

Esse fenômeno pôde ser facilmente percebido a partir de exemplos retirados do processo de modernização do porto, que engendrou não somente a expropriação dos moradores da área onde foi edificado, mas também a exclusão de antigos hábitos e de trabalhadores da zona portuária, como ocorreu com os catraieiros, cujas atividades foram sensivelmente minimizadas desde então.

A zona portuária buscava uma maior especialização, não se permitindo mais a ocorrência de posturas convencionais, como o trabalho dos aguadeiros, as lavagens de roupas ou os comuns banhos de rio. Todas essas atividades, quando não proibidas, passaram a ser permitidas pelas posturas municipais apenas em igarapés distantes, nos arrabaldes. De igual modo, todo o pequeno comércio de gêneros vindos do interior em pequenas catraias e batelões foi deslocado para leste, passando a ser comercializado na praia do mercado e seu entorno ou em praias de bairros periféricos.

Ao contrário do que sugere toda a tradição historiográfica apologética<sup>26</sup>, os limites da *Belle Époque* manauara sempre estiveram presentes para os con-

<sup>25</sup> Cf. como emblemáticos dessa postura: PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Uma Outra Cidade: o mundo dos excluídos no final do século XIX*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 2001.

<sup>26</sup> Uma história de Manaus escrita nestes moldes aparece claramente identificada em trabalhos da pena de historiadores como Agnello Bittencourt, Marvignier de Castro, Genesino Braga, Maximino Corrêa, Antonio Loureiro e Mário Ypiranga Monteiro, dentre outros.

temporâneos. Em 1911, um periódico editado por alunos do Ginásio Amazonense ilustra com perfeição que esta apregoada modernização trazia consigo o seu avesso:

A nossa Manaus está experimentando os seus efeitos de civilização. Em Manaus já se faz greve: elas começam com greves de braços cruzados e metamorfoseiam-se em verdadeiras revoltas<sup>27</sup>.

Mesmo nos aspectos mais realçados das transformações que ocorreram em Manaus nesse período, como o fato arquitetônico, a tensão se fez presente. A título de exemplo, lembramos que a ampliação lenta do casario com a utilização de materiais mais resistentes começaram a ser realizadas nos bairros centrais – Espírito Santo, Remédios, São Vicente – coexistindo ainda com grande número de barracos de palha e taipa, ocupando mais os espaços disponíveis, fazendo com que a demanda renovada nas décadas posteriores fosse forçada a buscar locais alternativos. Nesse sentido, um renomado médico-sanitarista da região, pôde, na contramão dos ideólogos da modernidade, retratar uma cidade pauperizada, onde a miséria podia ser visualizada em todos os espaços:

Manaus aumenta espantosamente. Em 1903 havia no perímetro urbano e suburbano 5.500 casas, relacionadas para o imposto predial, não se incluindo muitas barracas cobertas de palhas e fachadas ou com palha ou com taboas de caixas de kerozene, de batatas, ou com folhas de latas cortadas: barracas onde residem pobres com numerosa família. Desde o referido ano, até fins de 1907, povoou-se o bairro dos Educandos, a Vila Municipal, construíram-se inúmeras casas e barracas em todas as ruas, no perímetro urbano e suburbano; calculamos em perto de 1.000, não só as relacionadas, como as não relacionadas pela Intendência. Há na cidade muitas casas de alugar quartos, mui-

<sup>27</sup> *A Tribuna*, Manaus, n. 1, 19 de janeiro de 1911. Para a discussão acerca do sentido de “modernidade” e “modernização”, recorremos a BERMAN, Marshall. *Tudo que é Sólido Desmancha no Ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

tos hotéis fornecendo cômodos, vários colégios, quartéis e inúmeros cortiços, etc., portanto uma média de 9 a 10 [pessoas] para cada casa não é exagerada [...]”<sup>28</sup>.

A pressão contra os casebres – emblemas de um passado provinciano e arcaico – começou a ganhar corpo, jurídico inclusive, nos anos iniciais da década de 1890, tornando bastante tensa e problemática a presença de populares nas áreas cuja ação modernizante era maior, incluindo-se aí boa parte da orla do rio, onde estava ocorrendo a construção do novo porto, uma vez que, para sua edificação, foi necessário recorrer a inúmeras desapropriações, principalmente nas ruas Monteiro de Souza e Vivaldo Lima.

No entanto, é correto afirmar que mesmo contra essa pressão as parcelas pobres da cidade, ampliadas em número significativo, encontraram mecanismos de resistência e adequação à nova realidade imposta. A continuidade de habitações populares e a proliferação de cortiços, albergues, pensões e “estâncias” revelavam a continuidade incômoda dos próprios elementos populares em espaços que uma nova estética urbana não conseguia excluir, mesmo que para isso se esmerasse<sup>29</sup>.

Um dos primeiros Códigos de Posturas baixado pela Intendência Municipal, em capítulo referente ao “aformoseamento da cidade”, normatizava de forma autoritária uma série de imposições, associadas a violentas penalidades, como nos artigos exemplificadores abaixo:

Art. 9º. Fica proibida a edificação de casebres ou pequenos quartos dentro do alinhamento das ruas e praças desta cidade, sem que os donos ou possuidores dos terrenos levantem no alinhamento um muro, tendo pelo menos dois metros e meio de altura. O contraventor incorrerá na multa de trinta mil réis ou seis dias de prisão [...] Art.º 10º. Os proprietários dos terrenos onde já existirem estes casebres ou pequenos quartos são obrigados a levantar o dito muro dentro de um ano a contar da data de publicação

<sup>28</sup> CAMPOS, H. L. *Climatologia Médica do Estado do Amazonas*. 2. ed. Manaus: Associação Comercial do Amazonas, 1988. p. 100.

<sup>29</sup> Registre-se de passagem a existência de importantes estudos que abordam a temática para o Rio de Janeiro. Cf: CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

deste código. O infrator incorrerá na mesma pena do artigo precedente<sup>30</sup>.

Uma rápida observação acerca desse último artigo dá a idéia dos limites dessa política “modernizadora” que, se não podia retirar as moradias populares das áreas de expansão dos segmentos abastados, tencionava escondê-las, deixando-as fora do campo de visão de um olhar refinado.

Daí trabalharmos com a hipótese de que, se é fato que práticas de exclusão ocorreram, é certo também afirmar que ela engendrou tensões e articulou interesses adversos e que estes produziram impactos e limites ao projeto modernizador. Afinal, não se pode achar que os segmentos dominantes estivessem imunes a tais reações e, dessa forma, é perfeitamente legítimo supor que as exigências impostas nas posturas municipais esbarravam numa gama de reações populares que tinham por base os costumes e modos tradicionais de viver e relacionar-se desses segmentos alvos dos processos de exclusão.

Mesmo reconhecendo a significativa diferença de contextos, nos parece válido propor que a noção thompsoniana de “*experiência*”, bem como suas análises acerca de uma “*economia moral*” do povo, servem ao menos como *insights* para as investigações que aqui propomos<sup>31</sup>.

Ainda lembrando Thompson, é possível perceber que essas vivências populares partilhavam, por vezes, da aquiescência dos agentes do poder normatizador, estabelecendo uma base de “consensos” temporários no interior da comunidade. Assim, durante a “campanha das fossas”, de 1922, o proprietário de um casebre no Beco da Indústria (Plano Inclinado) que havia sido intimado a realizar em sua moradia a instalação de uma fossa, “ciente do que se tratava, levantou as mãos aos céus, declarando que pedia esmolas para viver. O casebre, quase inútil, era o que lhe restava dos dias de trabalho intenso”. Após descrever esse acontecimento, interrogava-se o médico-sanitarista Samuel Uchoa: “como exigir a abertura de uma fossa, custando mais ou menos duzentos mil réis, conforme o modelo mais simples, de um homem cego que

<sup>30</sup> CÓDIGO de Posturas do Município de Manaus (1890). *Coleção das Leis, Decretos e Resoluções do Município de Manaus*. Manaus: Typ. do Amazonas, 1898. p. 29. Tomo I.

<sup>31</sup> THOMPSON. Edward Palmer. *Costumes em Comum*: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

palmilha as vias públicas à conquista de cem réis para comprar um pão? E, como esse, em condições quase iguais, há centenas de casos”<sup>32</sup>.

É provável que as medidas de caráter preventivo tenham surtido mais efeito contra o avanço da população pobre sobre os espaços reservados à elite do que aquelas de caráter corretivo (demover o já estabelecido), embora Manaus não tenha ficado de fora dos famosos “bota abaixo”, corriqueiros no período. Um exemplo de postura inibidora é o Art. 18 do código citado, que proibia a construção de casas cobertas com palha no interior do perímetro urbano “sob pena de demolir-se a cobertura por conta de quem a fizer e ficará ele sujeito a multa de trinta mil réis ou seis dias de prisão”<sup>33</sup>.

Dessa forma, é possível supor que o processo que deu a Manaus um aspecto cosmopolita e moderno, memória que uma certa historiografia difundi e cristalizou, foi também o mesmo que reforçou em seu interior práticas de exclusão sobre uma imensa parcela da população, fazendo-a sentir fortemente o peso da opressão, da miséria e da fome. Assim, os projetos urbanísticos modernizadores incidiram sobre os corpos, controlando seus movimentos na cidade e forçando-os a novas práticas<sup>34</sup>.

A área portuária parece ser um típico exemplo desse processo, posto que, no mesmo momento em que as edificações e tecnologias foram sendo incorporadas – atribuindo a cidade sua feição “moderna” –, todo um modo de vida e trabalho pautado nas experiências complexas e conflituosas dos sujeitos sociais ali inseridos (catraieiros, prostitutas, marítimos, estivadores, capatazes, mendigos, carroceiros, policiais, ambulantes, embarcações, etc.) iam dando vazão a estigmas depreciativos: “área degenerada”, “zona estragada”, etc. Esses termos eram utilizados tanto nos grandes jornais diários quanto na pequena imprensa, para designar os locais da cidade onde as práticas do meretrício eram mais frequentes e misturavam-se com outros espaços de lazer popular, como os bares, botequins e quiosques.

Dado que a Manaus da borracha estruturou-se basicamente ancorada em forte processo migratório, será importante perceber as questões suscitadas pelo

<sup>32</sup> UCHÔA, Samuel. *Dois Anos de Saneamento*. Manaus: Livraria Clássica, 1924. p. 85.

<sup>33</sup> CÓDIGO de Posturas do Município de Manaus (1890), p. 31.

<sup>34</sup> PECMAN, Moses. Os Excluídos da Rua: ordem urbana e cultura popular. In: BRESCIANI, Stella (Org). *Imagens da Cidade: séculos XIX e XX*. São Paulo: Marco Zero/Anpuh, 1993. p. 29-34.

enquadramento étnico, principalmente quanto a percepção das estratégias de manutenção de seus traços identitários, no que a exploração da imprensa voltada ao público das diversas colônias estrangeiras ou não. Neste particular, cabe informar que Manaus presenciou uma gama significativa de jornais desse feitio, destinados a cearenses, árabes, peruanos, ingleses, portugueses, espanhóis e italianos.

Por fim, cabe mencionar a opção pela utilização do conceito de *cultura*, que vem cada vez mais ganhando força no seio da nova história cultural. Seu caráter polissêmico necessita uma maior precisão, sob pena de a recuperarmos dentro dos limites de conotações restritivas que foram atribuídas a ela em momentos anteriores. A utilização acrítica dos conceitos deriva diretamente da não percepção de que eles são antes de tudo “problemas, e não problemas analíticos, mas movimentos históricos ainda não definidos”. E é exatamente com a percepção dessa historicidade própria que podemos, como sustenta Raymond Williams, “recuperar a substância de que suas formas foram separadas”<sup>35</sup>.

Com efeito, até recentemente o termo *cultura* era mais comumente utilizado como uma projeção invertida da base socioeconômica. Não só separada da “vida social material”, mas também sua mera derivação, referenciando-se, quase que exclusivamente, à vida intelectual e artes, a manifestações literárias ou musicais. Como sustentou Déa Fenelon, nessas abordagens, cultura, entendida “como a produção das coisas do espírito e das idéias, acabam por distanciar-se da correlação com a sociedade como um todo”<sup>36</sup>.

Recuperado de forma dúbia pela *Ilustração*, o conceito de *Cultura*, tal como o entenderam Voltaire e Kant, passou a ser associado ao de “Civilização”, ambos exprimindo “o processo de aperfeiçoamento moral e racional, o desenvolvimento das Luzes na sociedade e na história”. É assim que, para Marilena Chauí, Cultura se tornou “*medida* de Civilização, meio para avaliar seu grau de desenvolvimento e progresso”<sup>37</sup>.

A incorporação mais recente do conceito pelos historiadores está, no entanto, embasada numa perspectiva mais ampla que, vinda da Antropologia, utiliza o termo *cultura* “para referir-se a quase tudo que pode ser apreendido

<sup>35</sup> WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. p. 17.

<sup>36</sup> FENELON, Déa Ribeiro. Cultura e História Social: historiografia e pesquisa. *Projeto História*. São Paulo, Educ, n. 10, 1993, p. 84.

<sup>37</sup> CHAUI, Marilena. *Conformismo e Resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993. p. 12.

em uma dada sociedade – como comer, beber, andar, falar, silenciar e assim por diante”<sup>38</sup>. No entanto, assim entendida, a cultura não deve ser retomada como algo estático, como mera derivação de uma dada realidade, sendo antes construída historicamente. Ela passa a ser “um contínuo processo de acomodação e luta, de resistência e transformação”<sup>39</sup>.

Por outro lado, foi freqüente a tendência em entendê-la como homogeneizadora e integradora de práticas sociais diversas. Peter Burke procede desta maneira ao reconhecer Cultura como “um sistema de significados, atitudes e valores compartilhados, e as formas simbólicas (apresentações, artefatos) nas quais eles se expressam ou se incorporam”<sup>40</sup>. É exatamente contra essa perspectiva generalizante e “ultraconsensual” que Edward Thompson se coloca, ressaltando Cultura como “uma arena de elementos conflitivos”. Além do mais, sustenta o autor, cultura na “invocação confortável de um consenso, pode distrair nossa atenção das contradições sociais e culturais, das fraturas e oposições existentes dentro do conjunto”<sup>41</sup>.

O entendimento de Stuart Hall segue a mesma direção. Para ele o conceito de cultura está polarizado em torno de uma “dialética cultural”. Assim, na busca de um entendimento acerca da “cultura popular”, insiste que o ponto essencial está nas “relaciones que definen a la ‘cultura popular’ en tensión continua (relación, influencia y antagonismo) con la cultura dominante”<sup>42</sup>. Em geral, a queixa esboçada por Thompson e Hall fundamenta-se na definição proposta por Williams de entender “cultura como um processo social constitutivo que cria modos de vida específicos e diferentes”<sup>43</sup>. Assim entendido, o conceito supera os enunciados homogeneizadores que tendem a despolitizar a análise do processo histórico ao mesmo tempo em que, destacando seu caráter plural, enfatiza as contradições e conflitos sociais como definidores não só do viver em sociedade, mas também na própria constituição desta “totalidade de idéias, sistemas de valores e formas de comportamento” que fundamenta o conceito de cultura<sup>44</sup>.

<sup>38</sup> BURKE, Peter. *A Cultura Popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995. p. 21.

<sup>39</sup> BERTONHA, João Fábio. Culturalismo X Estruturalismo: um debate com E. P. Thompson. *Vária História*, 17, 1985, p. 46.

<sup>40</sup> BURKE, Peter. Op. cit., p. 21.

<sup>41</sup> THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em Comum*, p. 17.

<sup>42</sup> HALL, Stuart. Notas Sobre la Desconstrucción de ‘lo Popular’. In: SAMUEL, Raphael (Ed.). *Historia Popular y Teoria Socialista*. Barcelona: Editorial Crítica, 1984.

<sup>43</sup> WILLIAMS, Raymond. Op. cit., p. 25.

<sup>44</sup> HOBBSAWM, Eric. Entrevista com Eric Hobsawm. *Estudos Históricas*, Rio de Janeiro, n. 6, 1990, p. 272.

A escolha de nosso tema suscita ainda outros problemas que exigem, todavia, um mais amplo meditar, tal o volume de questões que novas abordagens da história cultural colocam para o seu encaminhamento. Temos clareza da necessidade de lançar mão de uma metodologia adequada para tratar do assunto de uma forma séria e inovadora. Uma primeira preocupação é a de recusar uma escrita da história que de nova traga apenas uma simples troca dos sinais (história das elites pela história do 'povo'; história do vencedor pela história do vencido). Mais ainda, não nos parece suficiente contentarmo-nos em simplesmente apontar a existência de novos sujeitos sociais na cena histórica sem inquirir acerca de suas experiências próprias. Dizendo de outra forma, não basta apenas afirmar que há povo na história de Manaus<sup>45</sup>. Temos de compreender como essa existência dos populares, dos trabalhadores e pobres urbanos materializou-se no interior de uma sociedade que não lhes atribuía direitos ou favores, nem lhes assegurava condições mínimas de cidadania.

Antes, devemos acompanhá-los também em suas experiências específicas, recuperando a tensão cotidiana enfrentada na labuta diária, suas preocupações corriqueiras com a alimentação, com a saúde, com o descanso e o lazer, mas sem descuidar de investigá-los também no espaço do trabalho, na jornada diária, no cumprimento (ou na transgressão) das imposições disciplinadoras.

Entendermos que um projeto de pesquisa histórica, cruzando o binômio Cidade/Trabalho, deve ir além dos limites impostos por uma certa tradição historiográfica que empenhou-se na recuperação histórica dos trabalhadores sob a ótica exclusiva de seus movimentos políticos, sem atribuir-lhes outras considerações, como o próprio estudo de suas experiências fora das fábricas<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Esse tem sido o nosso principal ponto de afastamento frente ao pioneiro trabalho de Edinéa Dias, uma vez que, em nosso entender, sua acertada crítica aos processos normativos e discursivos que engendraram o processo de modernização urbana de Manaus, na virada para o século XX, apenas anuncia a derrocada de práticas culturais populares, sem necessariamente analisá-las ou mesmo descrevê-las. Cf. DIAS, Edinéa Mascarenhas. *A Ilusão do Fausto*.

<sup>46</sup> Tal interpretação, mais ligada a uma certa abordagem dogmática e esquemática do marxismo, já há algum tempo tem sido alvo de importantes revisões. A este respeito, além das obras já citadas de Edward Thompson, caberia destacar: HOBBSAWM, Eric. História Operária e Ideologia. In: *Mundos do Trabalho: novos estudos de história operária*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 17-33. De igual forma, na historiografia brasileira, importantes trabalhos ganharam destaque explorando essas dimensões. Cf. DECCA, Maria Auxiliadora Guzzo. *A Vida Fora das Fábricas: cotidiano operário em São Paulo (1920-1934)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987; RAGO, Luzia Margareth. *Do Cabaré ao Lar: a utopia da cidade disciplinar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985 e CHALHOUN, Sidney. *Trabalho, Lar & Botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

Assim, buscamos traçar um duplo campo de ação: manter a intenção de obter uma melhor compreensão para a forte incidência dos movimentos de participação política e flagrar trabalhadores e pobres urbanos em suas múltiplas dimensões de sujeitos sociais, imersos em um mundo carregado de tensões que os impeliam à ação. Daí concordarmos com June Hahner que, ao abordar a produção historiográfica latino-americana acerca do tema do trabalho, questiona o fato de ela ater-se muito mais aos debates entre as tendências políticas, as formas de organização sindical e a liderança trabalhista, desprezando o exame de questões tão fundamentais quanto o estudo das

[...] realidades concretas e complexas das vidas dos trabalhadores brasileiros: as dimensões precisas de sua pobreza, as formas específicas de exploração a que eram submetidos e as maneiras pelas quais demonstravam seu sofrimento<sup>47</sup>.

Outro ponto importante é a recuperação desses sujeitos como possuindo um papel ativo no próprio processo por eles vivenciado, não sendo, portanto, meros joguetes nas mãos dos setores dominantes. A incorporação dessa postura teórica deriva, seguramente, da abordagem trazida por Edward Thompson acerca do conceito de *classe*, pedra angular da profunda revisão que marcou a temática do trabalho na vertente da história social inglesa, onde o historiador rejeita as formulações tradicionais ligadas à ortodoxia marxista que pensavam “classe” como uma mera equação matemática, para apreendê-la no seu momento de constituição, uma vez que, para Thompson, a classe “estava presente ao seu próprio fazer-se”<sup>48</sup>.

Há ainda outros questionamentos a fazer: foram realmente estes trabalhadores manuais e os pobres urbanos figurantes passivos que nada conseguiam fazer para tentar modificar seus destinos, como quer afirmar certa tradição historiográfica? Aceitaram candidamente a opressão e a dominação que lhes foi imposta? Se assim foi, como explicar a ocorrência de um número tão elevado de greves, como já identificamos anteriormente<sup>49</sup>?

<sup>47</sup> HAHNER, June. *Pobreza e Política: os pobres urbanos no Brasil*. Brasília: Editora da UnB; São Paulo: Edusp, 1991. p. 10.

<sup>48</sup> “A classe é definida pelos homens enquanto vivem sua própria história e, ao final, esta é sua única definição”. THOMPSON, Edward Palmer. *A Formação da Classe Operária Inglesa*, p. 9-12. t. 1.

<sup>49</sup> Embora centrado no acompanhamento das categorias portuárias, pode levantar um número significativo de greves de diversas categorias entre 1883 e 1930. Atualmente oriento a discente Patrícia Silva em projeto de Iniciação Científica que tem por objeto exatamente as Greves Operárias na Manaus desse período.

Na análise da participação política dos populares, interessa-nos saber que outros interesses estariam por trás destas manifestações, fazendo-as reverberar com tanta insistência não apenas nos jornais operários, mas também na imprensa diária, mais identificada com os segmentos dominantes?

Temos, portanto, uma imensa gama de perguntas sem respostas claras e um sem número de questões de métodos a resolver, o que nos levava a opção por uma postura franca de abrir o projeto à discussão, recuperando contribuições as mais diversas.

Outro ponto importante é o de que nossa opção por estudar um conjunto tão amplo de sujeitos sociais (trabalhadores e “pobres” urbanos) traz o risco de recuperar apenas imagens fugidias de um trabalhador genérico, ainda sem forma e rosto claramente definidos? Ao assim proceder, devemos evitar a tentação de valorizar aspectos comuns dos trabalhadores manauaras, encobrindo trajetórias, lutas e perspectivas diferenciadas que são próprias de segmentos e grupos. Cláudio Batalha, referência importante no estudos de história operária no Brasil, tem insistido no fato de que o que caracteriza a classe trabalhadora no país é exatamente a “multiplicidade de experiências e a pluralidade de expressões”<sup>50</sup>.

Assim, nem de longe partilhamos da idéia de que a trajetória trilhada por certos segmentos dos trabalhadores urbanos de Manaus sirva como modelo aplicável para outras categorias. Isso não significa dizer que entre eles não tenham existido problemas comuns a enfrentar e possibilidades de interação. Problemas como a carestia, os baixos salários, as poucas opções de lazer e a precariedade das condições de saúde, higiene, educação e representatividade política afligiam igualmente o conjunto dos segmentos mais populares da cidade.

O recorte cronológico aqui sugerido coincide, *grasso modo*, com o período de expansão e crise da economia gumífera na Amazônia e abrange um momento de transformações marcantes, sobre as quais a historiografia regional deixou um conjunto importante de trabalhos, o que constitui elemento facilitador da pesquisa. Esse é também o momento em que temos concentra-

<sup>50</sup> BATALHA, Cláudio. *O Movimento Operário na Primeira República*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000. p. 8.

do nossa atuação no campo da pesquisa documental, o que igualmente possibilita caminhar com maior segurança.

Cabe por fim salientar que o recorte proposto (1880-1920) permite acompanhar o processo de modernização urbana e seus impactos sociais em conjunturas muito diferenciadas, como o início da arrancada extrativista (+1880), seu apogeu (1900-1910) e sua acelerada decadência (1910-1920). De igual modo, esse recorte possibilita perceber em que medida os processos de dominação e resistência guardaram respostas diferenciadas frente às mudanças conjunturais.



## História e ação social: moradia e ameaça urbana

---

Paulo Marreiro\*

Resumo: O reconhecimento histórico sobre a inserção de segmentos populares nos espaços centrais da Manaus da borracha vem se consolidando na historiografia regional. “Moradia e Ameaça Urbana” objetiva iluminar tais segmentos, trazendo-os à memória histórica, desmistificando a imagem de uma cidade idílica e evidenciando a existência de espaços de moradia vistos como palco de tensão, oposição, embate. Nos espaços centrais de Manaus havia duas cidades: a visível, projetada, arquitetada e construída para ser mostrada, com seus palacetes, bulevares, prédios públicos, praças, avenidas; e a cidade oculta, com suas vielas, becos, porões, quartos de dormir, hospedarias, hotéis e pensões de categoria duvidosa, além de bodegas, bilhares, *dancings* e botequins. Faz-se necessário mostrar que os espaços populares eram paralelos aos das elites, e que aqueles, e seus habitantes, mesmo sendo considerados um perigo social, resistiam e permaneciam em ambientes reservados a outros segmentos.

Palavras-chave: Tensão social. Disputa espacial. Camadas populares.

Abstract: The historical recognition on the insertion of popular segments in the central spaces of the Manaus of the rubber comes if consolidating in the regional historiography. “Housing and Urban Threat” has the aim of illuminate such segments, bringing to the historical memory, demystifying the image of an Idyllic city and evidencing the existence of housing places like a stage of tension, opposition, shock. In the central places of Manaus there were two cities: the visible one, projected, architected and built to be shown, with yours palaces, boulevards, public building, squares, avenues; and the occult city, with your lanes, alleys, basements, allowance, holstery, hotels and doubtful pensions, besides “bodegas”, billiards, dancings and “botequins”. It’s necessary to show that popular places were parallel to the one of the elites, and that your habitants,

---

\* Professor Departamento de História da UFAM/Mestre em História Social – PUC (SP)

even when considered a social threat, they resisted and remained into environments reserved to another segment.

Keywords: Social tension. Space dispute. Popular layers.

As lembranças de opressão e luta valorizam a capacidade política do povo, sua aptidão para encarregar-se de seus assuntos no decorrer dos grandes movimentos de massa

Jean Chesneaux

Historiadores voltados ao estudo de cidades brasileiras têm chamado a atenção para as questões de moradia no âmbito da História. Esses estudos tiveram maior ênfase após ações como as de Pereira Passos no Rio de Janeiro e demais ações públicas em outras capitais no período conhecido como *Belle Époque*, provocando marcos na produção do conhecimento histórico sobre a temática.

Os estudos sobre os impactos provocados pela urbanização em capitais brasileiras desde há muito são elaborados por uma corrente historiográfica comprometida com os movimentos sociais, iluminando os processos de não-incorporação espacial dos pobres nas áreas centrais, ou mais urbanizadas, das cidades no seu momento de reestruturação urbanística e arquitetônica, denunciando tentativas de segregação rumo às periferias, como contemplando as múltiplas formas de resistência que moradores empreenderam para permanecerem nos espaços remodelados.

Entende-se que esse viés teórico, além de questionar modelos históricos tradicionais, iluminando questões inovadoras, descobrindo fontes alternativas, vem também chamar à discussão um problema social que se tornou recorrente no país: a questão da moradia nas principais capitais do Brasil. Questão que se consolidou como tema abordado nas pastorais, associações de classe, políticas públicas e demais organizações reconhecidas pelo empenho nos movimentos sociais. Torna-se, portanto, imperativo que historiadores abordem o tema. Tanto pelo seu caráter de denúncia ao presente quanto de questionamento sobre o passado, evidenciando também que as políticas atuais de remoção das áreas centrais não são originais da atualidade, mas já de longa data.

Nesse sentido, as reflexões sobre os processos de urbanização no quais se constituíram embates sociais fazem parte do “elemento constitutivo da trama histórica, de seus fluxos e de sua dinâmica em permanente ação, interação, transformação e reconstrução”<sup>1</sup>.

Manaus, na virada do século XIX para o XX, passava por um processo intenso de reestruturação urbano-arquitetônica. Atitudes disciplinadoras foram aplicadas no tocante à presença de habitações palustres nas áreas centrais, como revelava os Códigos de Posturas de 1872 e de 1890, nos quais ficava proibida a construção de casas de barro e cobertas de palha nas principais ruas da cidade<sup>2</sup>.

De acordo com o ideal de transformação da Manaus da Borracha, o centro estava reservado para a construção das casas comerciais, sede de empresas, para a estruturação de prédios públicos, para a edificação de estruturas destinadas ao lazer das elites e para a moradia ostentatória dos “barões da borracha”, havendo em contrapartida todo um discurso depreciativo quanto aos tipos de moradias populares existentes no centro. Contrariando autoridades e elites, era de interesse dos segmentos populares a permanência nas áreas centrais, por todas as vantagens logísticas que a área oferecia.

Assim, houve toda uma série de exigências quanto às posturas de edificação nas áreas centrais, tornando-se inviável economicamente para os mais pobres, como também uma política de desestímulo de construções de moradias populares no centro da cidade, tanto pelas exigências formais do Código de Posturas quanto pela especulação imobiliária, impossibilitando a permanência ou a construção de novas habitações populares no centro da cidade.

Com isso, estratégias de resistência à segregação habitacional foram elaboradas pelas camadas populares para a permanência no centro da cidade, não como proprietários, mas como inquilinos, ou até mesmo em piores condições, como afirma Kowarick:

Mão de obra sub-remunerada, não tem condições de adquirir ou alugar uma casa, pois o custo da mercadoria habitação transcende em muito o preço da força de trabalho<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> MATOS, Maria Izilda Santos de. Na Trama Urbana: do público, do privado e do íntimo. *Projeto História*, São Paulo, (13), junho, 1996, p. 130.

<sup>2</sup> DIAS, Edinéa Mascarenhas. *A Ilusão do Fausto. Manaus (1890-1920)*. Manaus: Valer, p. 67.

<sup>3</sup> KOVARICK, Lucio. Apud COSTA, Francisca Deusa Sena da. *Quando Viver Ameaça a Ordem Urbana. Trabalhadores urbanos em Manaus (1890/1915)*. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1997, p. 51.

Nos primeiros anos do século XX, as intervenções públicas sobre moradias coletivas no centro de Manaus atendiam à ótica sanitária<sup>4</sup>. Com o decorrer dos anos o policiamento sanitário foi intensificado com visitas domiciliares feitas pela Secção de Higiene. As habitações populares, principalmente as de caráter *coletivo*, eram consideradas como propagadoras de doenças, sendo um perigo à saúde pública.

A Secção de Higiene promovia desinfecção de ruas, sarjetas, quintais e poças d'água. Mas as habitações populares eram os principais alvos, com imposição de medidas sanitárias, como construção de fossas, banheiros ou até mesmo a demolição de hospedarias<sup>5</sup>. Sidney Chalhoub dá uma dimensão mais clara sobre a visão que as autoridades tinham sobre as moradias populares.

As classes pobres não passaram a ser vistas como classes perigosas apenas porque poderiam oferecer problemas para a organização do trabalho e a manutenção da ordem pública. Os pobres também ofereciam perigo de contágio. [...] E houve então o diagnóstico de que os hábitos de moradia dos pobres eram nocivos à sociedade, e isto porque as habitações coletivas seriam focos de irradiação de epidemias, além de, naturalmente, terrenos férteis para a propagação de vícios de todos os tipos<sup>6</sup>.

O aumento da quantidade de moradias coletivas no centro esteve diretamente ligado às ondas migratórias da virada do século XIX para o XX. Nesse contexto os jornais locais noticiavam o agravamento da criminalidade. Autoridades e elites intervieram nas moradias populares das áreas centrais motivadas por outras óticas que estavam além das de caráter sanitário. Passaram a identificar as habitações coletivas como esconderijos, ambientes onde se reuniam para promoverem atos nefastos, espaços da promiscuidade, locais que serviam como emboscadas para os incautos. Os hotéis e hospedarias de terceira categoria eram as principais moradias de segmentos populares desejosos em permanecer no centro, mas que não tinham residência própria. Sobre tais habitações coletivas eram projetadas as figuras de uma tocaia.

<sup>4</sup> Entende-se por "moradias coletivas": hotéis, estâncias, hospedarias, quartos de aluguel e casas de cômodos.

<sup>5</sup> COSTA, Francisca Deusa Sena da. Op. cit., p. 124-125.

<sup>6</sup> CHALHOUB, Sidney. In: COSTA, Francisca Deusa Sena da. Op. cit., p. 97.

O chefe de Segurança Pública de 1905 ordenou o aumento da fiscalização nos hotéis e hospedarias, “impedindo as tocaias que ahi se fazem”<sup>7</sup>. Como no mesmo documento houve o ordenamento ao “director da repartição de Estatística, remettendo um quadro demonstrativo de hospedes nos hotéis e outros estabelecimentos congêneres existentes nesta capital”<sup>8</sup>. Eram as primeiras tentativas oficiais de controle e vigilância sobre os variados gêneros de moradias coletivas de que se tem notícia pelo viés da criminalidade como fenômeno social.

O “*quadro demonstrativo de hospedes*” que o chefe de Segurança Pública solicitou, em 1905, foi anos mais tarde intitulado de “*Mappa geral do movimento de hospedes e inquilinos dos hotéis, pensões, casas de commodos etc*”. Esse *Mappa* tinha a função de possibilitar um levantamento detalhado de todos os hotéis e hospedarias existentes no centro da cidade de Manaus, que, na prática, limitou-se ao levantamento somente das principais áreas do centro.

No seu conteúdo, teria endereço dos imóveis; nome do proprietário; o título da casa e a especificação ou gênero do estabelecimento. Serviam principalmente para se ter um rígido controle sobre seus “hóspedes”.

Associados ao quantitativo de homens e mulheres, nacionais e estrangeiros hospedados por um certo período, era anexada ao *Mappa* uma cópia diária do livro de registro de hotéis e hospedarias, no qual estavam os dados dos ocupantes de tais casas, possibilitando um acompanhamento cotidiano dos hóspedes até a data de sua saída.

Assim, esses ocupantes podiam ser mais bem controlados, tendo seus passos vigiados, visualizando quando entravam e quando saíam dos hotéis e hospedarias, permitindo interferências policiais nas menores suspeitas.

Não eram quaisquer ocupantes de hotéis e hospedarias que preocupavam as autoridades, mas personagens específicos: os migrantes, e principalmente os oriundos dos seringais no interior do estado do Amazonas. Estes representavam categorias sociais consideradas perigosas pela sua aparência, hábitos e costumes considerados rudes e primitivos:

<sup>7</sup> *Diário Oficial do Estado do Amazonas*. Chefatura de Segurança Pública, 4 de fevereiro de 1905, n. 3234. Arquivo Público do Estado do AM.

<sup>8</sup> *Diário Oficial do Estado do Amazonas*. Chefatura de Segurança Pública, 6 de abril de 1905. Arquivo Público do Estado do AM.

Hotéis e hospedarias, com esse titulo há espalhados por diversas ruas desta cidade um numero considerável de casas que têm o seu maior, senão único desenvolvimento em duas partes do anno: quando, terminado o fabrico da borracha os seringueiros descem em demanda de vapores que o transportem aos Estados do Sul, e quando, approximando-se a época de novo fabrico, voltam elles em demanda dos seringaes, enchem-se esses hotéis de hospedes<sup>9</sup>.

Para o Chefe de Segurança, os ocupantes de moradias coletivas tinham uma duração transitória na cidade. Porém, o pouco tempo de estada – pelo menos para o Chefe de Segurança – já representava um perigo iminente. Pois os *hóspedes*, de fato, não ficavam reservados ao interior de seus cômodos, esperando algum vapor para levá-los aos seus estados de origem ou aos seringais, como afirma a autoridade. Os sujeitos históricos citados ocupavam a cidade, fazendo parte do cotidiano urbano, agindo sobre a urbe, exteriorizando suas práticas culturais, transformando o cenário da cidade.

O Chefe de Segurança não tinha percebido ainda que “hotéis e hospedarias” não estavam servindo somente como acomodação provisória, mas também como estratégia de moradia/permanência.

Obviamente que no período que equivalia ao começo e término de fabrico de borracha, havia o aumento do índice populacional migrante na cidade, pois Manaus era o centro de concentração para subida e descida dos seringais. Mas era a densidade constante de migrantes no centro da cidade, sendo esses seringueiros ou não, que chamavam a atenção das autoridades.

Por isso, as autoridades exigiam cada vez mais controle sobre os segmentos em questão. Dessa forma, em julho de 1905, o Chefe de Segurança do Estado exige mais rigidez no controle sobre os *hóspedes* de hotéis e hospedarias:

O registro das entradas e saídas de hospedes nos hotéis e hospedarias desta Capital, [...] tem todavia experimentado certos embaraços e atrasos [...] Para evitar esse inconveniente só descobri dous meios – ou encarregar cada Subprefeito de

<sup>9</sup> *Mensagem lida perante o Congresso dos Representantes* em 10 de julho de 1905, pelo Exmo. Snr. Dr. Governador do Estado Antonio Constantino Nery. Chefatura de Segurança Pública do Estado. Hotéis e Hospedarias, p. 142. Arquivo Público do Estado do AM.

tomar conhecimento e registrar o movimento dos hotéis e hospedarias compreendidos nos limites dos seus districtos; ou passar a ser elle feito por uma das secções da Secretaria, dando-lhe a precisa uniformidade<sup>10</sup>.

Com o passar dos anos, as autoridades perceberam que o controle sobre hotéis e hospedarias não estava destinado somente aos segmentos transitórios, mas a populares com diferentes trajetórias. Estes eram ex-moradores do centro que tiveram sua propriedade desapropriada, as novas gerações que não desejavam morar nos bairros, parte dos transitórios migrantes e imigrantes que se tornaram permanentes na cidade, todos buscando na moradia coletiva a permanência no centro.

Em 1914, a Associação dos Proprietários “justifica” a alta dos aluguéis das moradias coletivas pela baixa de oferta de moradias, denunciando a tentativa de segmentos da cidade permanecerem em áreas centrais.

A verdade porém, é que apesar do constante crescimento do numero de prédios, ele não está em harmonia com o aumento também constante da população, donde resulta a aplicação da eterna lei da oferta e da procura<sup>11</sup>.

Com o adensamento populacional, agravado pelas sucessivas ondas migratórias, as autoridades ficam sem alternativas no que tange à extinção de moradias coletivas. Por mais que o discurso sanitarista tivesse sua força, ordenar demolições de cortiços, fechar hotéis e hospedarias de categoria duvidosa, desabitar os porões significava piorar a situação já caótica da moradia popular no centro de Manaus.

Com a população condensada que em Manaus se nota esse meio de exploração (aluguel de porões) por parte de alguns gananciosos se tornará arma formidável contra as nossas condições sanitárias [...] As visitas em cortiços e alber-

<sup>10</sup> *Mensagem lida perante o Congresso dos Representantes* em 10 de julho de 1905, pelo Exm. Sr. Dr. Governador do Estado Antonio Constantino Nery. Chefatura de Segurança Pública do Estado. Secretaria, p. 160. Arquivo Público do Estado do AM.

<sup>11</sup> Relatório da Associação dos Proprietários. Apud COSTA, Francisca Deusa Sena da. Op. cit., p.124.

gues tem sido feitas, e aconselhadas as medidas indispensáveis para melhoria das problemáticas condições de higiene. Açam-se condenados e deveriam ser interditos, se não fosse a carência absoluta de habitações para os pobres, de que se ressentia nossa capital. Fechá-las seria então o caso de aumentar a aflição do aflito<sup>12</sup>.

A mudança de perfil do habitante de moradias coletivas no centro da cidade, de morador transitório para permanente, pode ser percebida através da análise do noticiado “Galpão”. Este era um “grupo de casinhas para abrigo de imigrantes, amontoado de mocambos à imagem de toda higiente que o povo denominou Galpão”<sup>13</sup>. Erigido em plena avenida Eduardo Ribeiro, principal via do centro da cidade, o “Galpão” veio a existir pela construção do que seria o novo Palácio do Governo na gestão de 1892 a 1896. Quando o próximo gestor assumiu a condução do Estado (1898-1900), mandou demoli-lo para a construção de novos alicerces e algumas paredes. O projeto não foi terminado, sendo as paredes aproveitadas para a construção de quartos de taipa, multiplicando-se e sobrevivendo até os anos 30.

Com o aumento da densidade de populares no centro, as autoridades buscavam passar do controle e vigilância para a extinção das moradias coletivas das áreas centrais e, por consequência, objetivando o fim da presença popular nos espaços em questão.

Mas as mesmas autoridades esbarraram na necessidade da presença popular para a própria concretização de seus intentos. Os segmentos populares que moravam nas áreas centrais, pela sua condição logística, eram os mais requisitados para o trabalho. Nas moradias coletivas centrais estavam as domésticas, os carregadores, os caixeiros, os garçons, as costureiras, os catraieiros, os choferes, ou seja, os trabalhadores preferenciais que atendiam às necessidades produtivas e de serviços das elites. Muitos desses trabalhadores, oriundos de outras regiões, eram especializados e mais adequados ao patronato.

Pela ótica do sanitarismo, havia a exigência de extinção das moradias coletivas no centro. Porém, isso representava a irregularidade da base da cadeia

<sup>12</sup> Relatório do Chefe da 4ª Seção – *Serviço Sanitário Municipal*. Apud COSTA, Francisca Deusa Sena da. Op. cit., p.125.

<sup>13</sup> CASTRO, Marvignier de. Apud COSTA, Francisca Deusa Sena da. Op. cit., p.126.

produtiva em seus postos de trabalho. Logo, “a exigência da lei para a extinção dos cortiços (como outros gêneros de moradia coletiva) é de difícil execução, pois ella não forneceu o remédio adequado nem as condições actuaes da edificação nesta cidade, isso permitem”<sup>14</sup>.

Decidiu-se pela parcial tolerância às moradias coletivas, em nome da manutenção da cadeia produtiva, entretanto mantendo como pano de fundo a objetividade sanitária.

Os cortiços e estalagens são, para a directoria do Serviço Sanitário, as construcções discriminadas com a mesma denominação no regulamento dos Serviços Sanitários da União [...] Para extinguil' os tem sido expedidas intimações, sendo depois interdictados. Extincto dest' arte o mal em um logar, vae, por uma consequência immediata e inevitável, irromper alem sob o mesmo aspecto e acarretando consequências mais nocivas, porque ou os intimados vao abolotar-se com outros companheiros em quartos situados em outros pontos da cidade, produzindo assim condemnavel aglomeração, e, portanto, aggravamdo as condições sanitárias desse meio; ou retiram-se para os subúrbios onde, alem desse prejuízo, salienta-se a carência da prophylaxia especifica, e fatalmente serão atacados pelo paludismmo<sup>15</sup>.

Ou seja, entre o mal de “produzir condenável aglomeração em outros pontos da cidade; retirar-se para os subúrbios, salientando a carência da profilaxia e atacados pelo paludismo” era melhor que permanecem no centro da cidade.

Mesmo com certa tolerância sobre as moradias coletivas era nítida toda a carga de intensificação na rigidez do controle e vigilância de hotéis, hospedarias e seus habitantes.

No Código de Postura de Manaus de 1910, foi promulgada uma completa legislação que tinha o intuito de traçar detalhes sobre o processo de vigilância/controlado de personagens sociais *desqualificados* que vivessem em quaisquer tipos de habitações coletivas, ou seja, todos os seus moradores. Para

<sup>14</sup> Mensagem lida perante o Congresso dos Representantes em 10 de julho de 1909, pelo Exm. Sr. Governador do Estado Cel. Antonio Clemente Ribeiro Bittencourt. Serviço Sanitário do Estado do Amazonas. Cortiços, p. 96.

<sup>15</sup> Idem, ibidem.

tanto, regularizou-se – de forma criteriosa – a confecção do *Mappa geral do movimento de hospedes e inquilinos*, que serviria como ferramental teórico para a polícia, viabilizando mapear e encarcerar os elementos considerados nocivos.

O *Mappa Geral* era elaborado a partir da entrega diária de um relatório que continha número de hóspedes, nome, sexo, nacionalidade e naturalidade. A confecção do relatório diário era de responsabilidade do proprietário do hotel/hospedaria e deveria ser entregue na Chefatura de Polícia.

Mediante os dados diários do *Mappa*, elaborava-se um quadro geral que compunha alguns meses do ano, sendo este *Mappa* publicado no Diário Oficial do Estado.

As normatizações sobre hotéis/hospedarias eram rígidas e buscavam controle e vigilância sobre seus habitantes:

Art. 161 – os proprietários ou gerentes de hotéis, hospedarias, estalagens e quaesquer casas publicas de aposentos para alugar, ficam na obrigação de ter um livro especial para a inscripção de todos os hospedes que recebem [...] § Único – extrahido diariamente um boletim do livro de inscripção de hospedes, será elle enviado ás 10 horas da manhã á Chefatura de Policia. Nesse boletim devem ser dadas todas as informações e minuncias referentes aos hospedes [...] Art. 162 – o boletim referido mencionará, na ordem da inscripção do livro, todas as pessoas das referidas casas, ainda que o tenham feito por uma única noite [...] Art. 163 – o proprietário ou gerente de estabelecimento da ordem de que trata o art. 161 é obrigado a dar parte á policia todas as vezes que um hospede se torne suspeito por qualquer motivo [...] Art. 164 – os hotéis, hospedarias, e estalagens que acolherem meretrizes e pessoas desordeiras, serão fechados por ordem do superintendente e mais auctoridades a quem competir zelar pelo respeito á ordem e á moral publicas, desde que, nos mesmos estabelecimentos, se pratiquem actos contrários aos bons costumes, devidamente comprovados<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> *Código de Postura do Município de Manaus*. Lei nº 639, 13 de setembro de 1910. Secção de Obras da Imprensa Official. Capitulo XIII: Comercio e Industria. Biblioteca Pública do Estado do AM.

O Código de Posturas era categórico quando se tratava de manter os ocupantes das ditas “*estalagens*” sob constante vigilância. Todas as “*minúncias*” referentes aos hóspedes eram importantes para a polícia, sendo, ainda, que podiam ser denunciados todos aqueles que se tornassem suspeitos “*por qualquer motivo*”:

§ Único – [...] Nesse boletim devem ser dadas todas as informações e minúncias referentes aos hóspedes<sup>17</sup>.

O sujeito histórico se tornava suspeito de acordo com o olhar de quem deveria denunciá-lo: o proprietário ou gerente das estalagens.

Obviamente que, conforme os padrões sociais dos denunciantes, havia percepções e leituras diferenciadas, projetando para a mesma conduta a consideração de uma atitude suspeita ou não. Mesmo assim, as especificações do Código que traçavam o perfil do hóspede/inquilino como suspeito provocaram variadas formas de criminalizações.

Qualquer um que tivesse práticas contra os padrões estabelecidos – olhar baixo, aparência rude, introspecção, trabalho irregular, propenso à irritação – estava passivo de ser considerado suspeito.

O Código chamava atenção também para personagens específicos, que eram merecedores de maiores atenções por parte das autoridades, tendo como penalidade o fechamento dos estabelecimentos se tais personagens fossem aceitos como hóspedes: eram as “*meretrizes e desordeiros*”.

Mulheres desacompanhadas e economicamente independentes poderiam ser associadas ao perfil de uma meretriz, principalmente se no seu cotidiano estivesse inserido relacionamentos amorosos ou meras visitas de figuras masculinas:

Uma dona de quartos – a Julia Vieira, já entrada em annos, mas uma espécie de côco velho que ainda dá azeite [...] A outra é a Thomazinha de Itália, rapariga nova e insinuante e até sympathica [...] A Julia aluga uns quartos (de casa) á rua Barroso n. 14 e a Thomazinha foi lá aboletar-se mediante o pagamento de umas tantas lonas mensais [...] Viviam bem,

<sup>17</sup> Idem, ibidem.

muito bem, muitíssimo bem até hontem quando a Thamazia resolveu fazer um macarrão a la napolitana e convidar uma certa roda para bater a pagaroca [...] A Julia, a aborrida com o negocio lá foi a policia e queixou-se da historia, expondo que taes raios de roda, de nomes Carlos Teodoro e Humberto, pintaram o simão e o sete no ara casa. [...]<sup>18</sup>.

Tais como as criminalizações sofridas por mulheres independentes, também estavam passíveis de punições quaisquer atitudes vistas como desordem, bastando, para tanto, praticar “*actos contrários aos bons costumes*”.

Para fugir de iminentes perseguições policiais ou por terem sua honra maculada por serem considerados suspeitos em potencial, alguns hóspedes recusavam-se a fornecer seus dados para serem catalogados no livro de registro e, por sua vez, pela Chefatura de Polícia. Mas as determinações eram claras e os alvos previamente escolhidos, os habitantes de moradias coletivas não deveriam escapar da vigilância/controlé das autoridades.

Eduardo Laforgue, proprietário da Pensão Moderna, queixou-se na 1<sup>o</sup> (delegacia) de que duas mulheres, passageiras do vapor Pará, chegado hontem, hospedaram-se na referida pensão e que, sendo-lhe apresentado o livro de registro de hospedes, negaram-se as referidas mulheres a darem os seus nomes, naturalidade e procedência [...] Intimadas a comparecer á 1<sup>o</sup>, fizeram ahi as suas declarações, dando os seus nomes, naturalidade etc<sup>19</sup>.

As estigmatizações aos hotéis e hospedarias populares eram tantas, que os proprietários de casas do gênero tentavam divulgar seu estabelecimento como um baluarte do comportamento familiar, relatando como uma de suas principais características a *ordem* e o bom *conceito*. Era a forma encontrada para divergir do rótulo de lugar perigoso, mostrando ser diferente de outros hotéis, considerados próprios às tocais aos menos esclarecidos.

Apesar de variadas questões adversas fazerem parte do cotidiano das moradias populares, era considerada vantagem para os trabalhadores empobrecidos

<sup>18</sup> *Jornal do Comércio*. Pessoal de Arrelia, 14 de maio de 1906.

<sup>19</sup> *Jornal do Comércio*. Factos policiaes, 24 de agosto de 1909.

consegurem locar um dos quartículos das áreas centrais ou improvisar algo semelhante sem tanto ônus. Uma via de mão dupla entre o difícil relacionamento social no convívio coletivo e a necessidade de moradia relacionada à subsistência e às facilidades urbanas apresentadas pelas áreas centrais.

Mesmo os segmentos populares tendo menor poder de intervenção nas transformações urbanas, chamavam a público os seus problemas com moradia. Buscando as autoridades através da imprensa, agiam crítica e politicamente, denunciando as condições precárias do domicílio, buscando intervenção nos altos preços dos aluguéis, exigindo reinvestimentos para melhoria de suas moradias. Se as autoridades não intervissem de acordo, agiam conforme suas práticas, mesmo que, para isso, fosse necessário o enfrentamento aos proprietários. Tais ações demonstram conscientização política, não como a dos grupos organizados, em sindicatos e associações, mas no seu caráter individual e conforme seus próprios pressupostos. Foram ações de resistência que se tornaram invisíveis aos olhos oficiais, comparados aos movimentos institucionalizados, mas que se tornam reveladores quando se analisa o cotidiano citadino visto como tensão.



## A imagem da cidade

---

Otoni Moreira de Mesquita\*

**Resumo:** Neste artigo pretendemos apresentar referências acerca do caráter narrativo e retórico da representação visual da cidade; de suas representações construídas por discursos hiperbólicos, extraídas da esfera do maravilhoso, passando pelas representações pictóricas de tendência idealista até chegar aos projetos construídos para os príncipes e governantes.

**Palavras-chave:** Cidade. Representação. Narratividade. Representação. Narrativa.

**Abstract:** In this article we pretend present references about the narrative and rhetoric character of the visual representation of the city; of yours representations built by hyperbolic speeches, extracted from the sphere of the wonder, going through pictorial representations of idealist trend until reach the projects built to the princes and rulers.

**Keywords:** City. Representation. Narrative.

### 1 Gênese da representação da imagem da cidade

Em “La Ciudad”, sexto capítulo de *La Medida del Mundo*, Paul Zumthor investiga a origem dos traços pictóricos e literários que configuram e definem a imagem da cidade medieval, observando que, até o século XV, poucas transformações se processaram nesse campo da expressão humana. Até então, predominava um discurso hegemônico, estruturado a partir de uma narrativa que

---

\* Professor do Departamento de Artes e Programa de Pós-Graduação em História da UFAM/Doutor em História Moderna e Contemporânea - UFF

ele classifica como um “tipo” que é composto por um “conjunto de fragmentos descritivos, pelo menos parcialmente estereotipado”, apresentando características hiperbólicas e destituído de detalhes concretos. Tais características levam-no a compreender essas descrições como “uma espécie de balbucio”, que sugerem estar o objeto fora do alcance da linguagem, localizado “na esfera do maravilhoso”. Entretanto, nota que essas características não deixam de constituir, “na língua e na forma da arte, uma representação da ‘realidade’”<sup>1</sup>.

Zumthor constata que a construção parte de uma imagem particular, que vai sendo adornada com diferentes figuras de estilo, mesclada a detalhes verdadeiros aos nossos olhos. Alerta, porém, que esse processo construtivo é mais uma retórica de persuasão que uma vontade de mostrar, indicando que a análise de várias descrições de cidades limita-se a uma “enumeração admirativa de elementos dos indícios típicos do poder”. Ele observa ainda que a ausência de elementos concretos, nessas narrativas, decorre, na realidade, da falta de “tópicos apropriados”, capazes de resistir a uma “linguagem de tradições formais muito fortes”. Em busca da origem desses traços tão freqüentes nas narrativas, poemas, memórias, o autor recorda o capítulo 21 do Apocalipse, no qual se evocam os traços da Cidade de Deus, com sua muralha quadrangular, suas doze portas, o esplendor da pedra, o rio e a árvore à sua margem; em seguida, interpreta essa descrição como uma contribuição que mantém a coerência das estruturas narrativas<sup>2</sup>.

Em seu livro *A Regra e o Modelo*, Françoise Choay afirma que a “cidade concreta, como objeto de comentário escrito ou icônico, começa por ser uma pessoa”, notando que o autor mantinha com ela uma “relação afetiva que implica seu ser físico e sua extensão apenas no plano secundário, em termos mais simbólicos que objetivos”. Segundo a autora, essa linhagem de elogios das cidades foi inaugurada no início do século XIII, com um poema de Moisés de Brolo que glorificava a idade de Bérghamo, inserindo-se no “processo de constituição das comunas, servindo ao mesmo tempo para formar e para formular o liame específico que une o habitante à comunidade urbana”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ZUMTHOR, Paul. *La Medida del Mundo*. Madrid: Ed. Cátedra, 1993.

<sup>2</sup> ZUMTHOR, Paul. Op. cit., p. 109.

<sup>3</sup> CHOAY, Françoise. *A Regra e o Modelo*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1985. p. 55.

Segundo Choay, as descrições feitas até o século XIV destinavam-se a “expressar um apego por meio das razões que o motivam”, citando como exemplos Bonvicino da Riva, de 1288, e Villani, de 1336. O primeiro escreve sobre Milão e exalta a “que todos os apaixonados por sua cidade glorifiquem a Deus”; enquanto o segundo exorta Florença, através de seu poder de comuna. Entretanto, Choay observa que, muito antes de ser o espaço construído que abriga a “querida comuna”, é a “comunidade de seus habitantes, sua pessoa coletiva, física e moral, apreendida através de suas realizações passadas e presentes, intelectuais e materiais”. A autora explica que é através da genealogia mítica e histórica da cidade que se assegura “um fundamento à sua identidade”. Ela observa que, “ancorada no tempo e dotada de uma memória”, é uma “entidade demográfica” pertencente a um território, não somente “pelo valor, pela sobriedade ou pela fé, como pela saúde e pela beleza de seus habitantes”<sup>4</sup>.

Em síntese, Choay afirma que a cidade mantém-se, ainda, como um “quadro construído”, um conjunto de “realizações atuais, ou seja, consumo, saber”. Essa ensaísta faz notar que o “espaço construído permanece adereço de uma pessoa, um traço exterior que depende da ordem, ainda secundária, do visual”, apontando que, como “signo ou símbolo do poder”, essas representações não constituem um valor em si, por isso recorrem mais às hipérboles do que a descrições realistas. Tal como Zumthor, Choay indica que “os predicados dos edifícios citados são quase sempre gerais, estéticos ou morais, raramente dependem de uma análise visual ‘objetiva’”<sup>5</sup>.

Zumthor observa que, até o século XIV, a visão do artista não penetrava no espaço interior, delimitado pela muralha: ruas, fachadas e, sobretudo, personagens. A cidade era vista do alto, por cima da linha das muralhas, como numa miniatura. Ele aponta como um marco de mudança dessa visão a narrativa feita por Jean Wuquelin, em 1465, notando que, naquele momento, a “tradição representativa” deu um passo progressivo em direção a uma vontade de particularização. Trata-se da imagem de uma batalha entre gregos e troianos, que mostra, de um lado, os troianos preparando sua defesa em uma grande

---

<sup>4</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>5</sup> CHOAY, Françoise. Op. cit., p. 56.

praça, atitude que o autor indica como inovadora. A visão que atravessa a massa se fixa na imagem interurbana, apresentando grande cuidado com as formas arquitetônicas, com os motivos ornamentais, inclusive com a indumentária humana. Revela também um interesse pela existência cidadã e seus traços pitorescos. Zumthor nota que, paralelamente, e da mesma forma, esse processo ocorre na poesia de Charles de Orléans<sup>6</sup>.

Para Choay, é somente no começo do Quatrocento que “se introduz alguma distância entre o louvador e sua cidade”. A autora fixa como texto inaugural dessa nova atitude o Panegírico de Florença. Esse texto foi escrito pelo chanceler Bruni, que foi “o primeiro a descrever sua cidade inicialmente como um espaço”, situando-a no quadro geográfico e apresentando metodicamente o espaço construído, “das muralhas às ruas, praças, pontes, edifícios públicos e privados”, enquanto que as instituições que motivaram o empreendimento ganham espaço apenas em segundo plano<sup>7</sup>.

Mesmo que o “mundo edificado” tenha adquirido “nova dignidade”, através da visualidade urbana, Choay observa que ele continuava sendo entendido de maneira afetiva. Para ela, a descrição apresentada por Bruni ainda alia a dimensão subjetiva à objetiva, mantendo a única tradição de retratar a cidade existente até o século XV. Considera, no entanto, que a segunda dimensão “será desenvolvida pelo trabalho dos arqueólogos e dos viajantes-humanistas”<sup>8</sup>.

Por sua vez, Zumthor afirma que, imperceptivelmente, passamos da imagem ideal da cidade à representação de uma cidade em particular. Todavia, “esta só se distingue daquela por um detalhe significativo aos olhos do pintor ou de seus clientes”. A partir desse momento, troca-se o ponto de vista: “através dos detalhes observados buscam, com maior ou menor convicção, os traços do ideal”<sup>9</sup>.

Zumthor indaga a que remetem essas imagens literárias ou gráficas, alertando que “um tipo, por mais estereotipado que seja, não pode (se serve à descrição de um objeto concreto) ser totalmente arbitrário”. Explica que, em

<sup>6</sup> ZUMTHOR, Paul. Op. cit., p. 115.

<sup>7</sup> CHOAY, Françoise. Op. cit., p. 56- 57.

<sup>8</sup> Ibidem, p. 58.

<sup>9</sup> ZUMTHOR., Paul. Op. cit., p. 115.

virtude da relação que une a linguagem à imagem, esta deverá refletir necessariamente aspectos da coisa vivida. Lembra, ainda, que “descrever ou pintar muralhas ou flechas de igrejas não é uma atividade de ficção em si” e, em seguida, volta a perguntar: “de onde vêm as constantes que constituem os tipos urbanos?”<sup>10</sup>. O próprio autor responde que a percepção que o homem medieval tem da cidade, pelo menos até o século XII, era determinada em parte por quatro modelos míticos que, para as demais cidades do mundo, só podiam ser ou uma aproximação ou o seu contrário: a Jerusalém celeste, destino de toda bem-aventurança; o seu oposto, Babilônia, a maldita do Apocalipse; Roma, fonte da autoridade e do conhecimento; Bizâncio, a maravilha longínqua, mina inesgotável de relíquias até o saque de 1204<sup>11</sup>.

Das tintas, gravuras e relevos surgem as representações das novas cidades. É sob o olhar e a sensibilidade dos artistas que a cidade se configura como uma obra embelezada. Lewis Mumford, José Garcia Lamas e Giulio Argan, como a maior parte dos historiadores da cidade, localizam na Itália o surgimento das cidades utópicas do Renascimento; entretanto divergem quanto a seus autores<sup>12</sup>. Argan observa que “Alberti não se preocupa tanto com a forma final ou perfeita quanto com a gênese da cidade”, e assegura que somente mais tarde, com Francesco di Giorgio e com Filarete, é que surgirão as cidades “desenhadas segundo esquemas rigorosamente geométricos”<sup>13</sup>.

Garcia Lamas, por sua vez, indica que, numa primeira fase, os novos esquemas arquitetônicos e urbanísticos foram “desenvolvidos a partir dos cenários da pintura”, apontando como responsáveis pelo fato Francesco di Giorgio e outros artistas das primeiras cidades renascentistas. Então, o espaço urbano se organizava a partir de um “grande eixo ladeado de edifícios nem sempre iguais e simétricos”. Segundo o autor, as paisagens urbanas, realizadas no século seguinte, surgiram da exploração da “ciência da perspectiva” feita por pintores, geômetras e matemáticos. Lamas ressalta ainda a importância assumida pela fachada dos edifícios neste período, observando que ela tanto

<sup>10</sup> Ibidem, p. 115.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 115.

<sup>12</sup> MUMFORD, Lewis. *A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas*. São Paulo: Martins Fontes, 1991; LAMAS, José M. Rossano Garcia. *Morfologia urbana e desenho da cidade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993; ARGAN, Giulio Carlo. *História da arte como história da cidade*. São Paulo. 1995.

<sup>13</sup> ARGAN, Giulio. Op. cit., p. 117.

ganha autonomia quanto se torna elemento do espaço urbano, “quer pelo cuidado no seu desempenho e organização (como símbolo de prestígio, nobreza e poder) quer como elemento da própria composição urbanística” e em relação ao próprio prédio de que fazia parte, justificando “sacrifícios interiores” para que o edifício não fugisse aos cânones de beleza e das proporções estéticas clássicas<sup>14</sup>.

Mumford sinaliza para o fato de que, inicialmente, foram os pintores, arquitetos e desenhistas de cenário a partir de Alberti, Brunelleschi, Uccello e Serlio que, no século XV, formularam as transformações da cidade, organizando-a em “linhas matemáticas, dentro de dois planos, a moldura do primeiro plano e a linha do horizonte”<sup>15</sup>.

Choay observa, na Itália, no final do século XVI, que a ordem clássica se impunha como a ideal; entretanto, comenta que a imagem da cidade apresentada nos desenhos de Vasari, o Jovem, e de Ammanati “não é mais crítica ou subversiva que a de Dürer”. Além disso, apresenta “muito menos traços utópicos”. A autora ressalta que, “no máximo”, o que se destaca em Vasari é “a idéia de que a cidade é um objeto total” e o “tipo de espaço” que prepara o que mais tarde recebeu o nome de “alojamento social”<sup>16</sup>.

Zumthor pede prudência ao se falar de “realismo” na representação da cidade, na Idade Média. Indica a imagem de Genebra, em “A pesca milagrosa”, de Konrad Witz, e a de Liège, vista pela janela em “A virgem do conselheiro Rolin”, de Van Eyck, como os dois exemplos mais antigos que conhece. Lembra que estas obras datam de meados do século XV; portanto, há duas ou três gerações os pintores já haviam aprendido a arte do retrato humano, à qual não deixam de estar relacionadas. Vale ressaltar que as representações das referidas cidades, nas citadas obras, não ocupa o primeiro plano; na realidade, é o cenário de fundo<sup>17</sup>.

Ainda que o homem renascentista possa ter sido despertado por idéias avançadas para a sua época, suas primeiras representações visuais, como observam Choay e Zumthor, não foram assim tão inovadoras. O mesmo

<sup>14</sup> LAMAS, José. Op. cit., p. 167; 176.

<sup>15</sup> MUMFORD, Lewis. Op. cit., p. 396.

<sup>16</sup> CHOAY, Françoise. Op. cit., p. 43.

<sup>17</sup> ZUMTHOR, Paul. Op. cit., p. 115.

ocorre quanto aos projetos urbanos apresentados por Alberti. Conforme notam Mumford, Argan e Choay, o projeto de construção da cidade renascentista, apresentada pelo tratadista, não apontava para grandes inovações.

Argan, por exemplo, afirma que Alberti criou a nova cidade “apoiando-se no pensamento humanístico de Salutati e de Brunni, os dois grandes chanceleres de Florença no começo do século XV”. Sua concepção, em que pese superasse a concepção medieval, não prescindia dela, de forma que a “cidade cuja gênese descreve ainda é a representação visível dos valores constitutivos dos cidadãos”. Nota-se, contudo, que esses valores são diferentes: “já não só econômicos, morais, religiosos, mas também históricos e políticos”. Observa que “a cidade não é mais um espaço fechado e protegido, mas um nó de relações e um centro de poder”; que “não é mais uma comuna, com a ordem das suas atividades produtivas e mercantis, mas um Estado, com uma função histórica própria”<sup>18</sup>.

Compreende-se que a formulação da representação visual da cidade dependia muito mais do repertório próprio da tradição artística (das tendências estilísticas em vigor) do que de qualquer contribuição particular que o artista pudesse introduzir a partir de sua percepção individual. A representação da cidade era mantida por um repertório de formas e técnicas mais ou menos limitado.

Lamas indica a importância fundamental que teve a invenção da imprensa na difusão das teorias e desenhos projetados pelos arquitetos renascentistas, observando que, a partir do século XV, o desenho de arquitetura, as teorias estéticas e os princípios de urbanismo passam a “obedecer a idéias semelhantes – sendo o principal desejo o de ordem e disciplina geométrica”. Aponta a consolidação do estilo para o final do século XVII e nota que, naquele momento, a Europa entrava, definitivamente, “numa nova era cultural e estética, cujos princípios, no campo urbanístico e arquitetônico, só seriam definitivamente abandonados no século XX, com o Movimento Moderno”<sup>19</sup>.

## 2 Imagem como narrativa

Em *A República*, Platão distingue o campo cognoscível do visível, estabelecendo, neste último, dois gêneros. No primeiro, inclui o que denomina de

<sup>18</sup> ARGAN, Giulio. Op. cit., p. 108.

<sup>19</sup> LAMAS, José. Op. cit., p. 168.

imagens, ou seja, “primeiramente as sombras, depois aos reflexos que se vêm nas águas ou na superfície dos corpos opacos, polidos e brilhantes, e a todas as representações semelhantes”. No segundo segmento do campo visível, o filósofo relaciona os objetos que essas imagens representam, incluindo, entre estes, “os animais que nos cercam, as plantas e todas as obras de arte”. Platão ressalta, ainda, que a imagem está para o objeto que reproduz assim como a opinião está para a ciência: é algo intermediário entre a ignorância e a ciência. Na referida obra de Platão, a palavra imagem assume diferentes significados, ora como alegoria, ora como reflexo ou cópia de alguma coisa, sugerindo o filósofo que, através da imitação, ela assuma o lugar de uma outra coisa<sup>20</sup>.

A concepção de imagem como sombra e reflexo de alguma outra coisa remete diretamente à lenda do surgimento da pintura, contada pelo grego Plínio. Trata-se da história de amor entre a filha de um ceramista grego e um estrangeiro que retornara ao seu país. Para guardar uma lembrança do amado, a jovem desenhou seu perfil sobre a sombra projetada na parede e, em seguida, pediu ao pai que preenchesse com argila o espaço delineado, criando, assim, a imagem do namorado. Esse processo teria gerado a mimese, a imitação da natureza nas artes visuais, gerando o princípio orientador de grande parte da produção artística greco-romana<sup>21</sup>. Ao conceber a mimese como princípio orientador na construção da imagem artística, inevitavelmente caminha-se em direção à *Poética* de Aristóteles, localizando-se, na obra desse filósofo grego, a formulação do princípio imitativo que reduz a arte ao conceito de mimese. Ressalta-se que, diferentemente de Platão, Aristóteles valoriza a participação dos sentidos nesse processo, atribuindo a eles não somente o prazer estético, mas todo o conhecimento, pois entende que “nada há na mente que não tenha passado pelos sentidos”<sup>22</sup>.

Alberto Manguel, em *Lendo Imagens*, instiga a leitura de algumas obras artísticas, e suas observações partem da valorização dos sentidos no processo do conhecimento, vinculando esse processo à experiência individual, afetiva, social e cultural<sup>23</sup>. Manguel afirma que “as imagens, como as histórias, nos

<sup>20</sup> PLATÃO. *A República*. São Paulo: Best Seller, 2002. p. 212; 252; 253.

<sup>21</sup> Nota-se, contudo, que a referida lenda seria mais adequadamente aplicada para explicar o surgimento do relevo.

<sup>22</sup> ARISTÓTELES. *A Poética*.

<sup>23</sup> MANGUEL, Alberto. *Lendo Imagens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 21.

informam” e vincula sua assertiva diretamente à de Aristóteles, que, para assegurar que “todo processo de pensamento requer imagens”, assim explicava:

Ora, no que concerne à alma pensante, as imagens tomam o lugar das percepções diretas, e, quando a alma afirma ou nega que essas imagens são boas ou más, ela igualmente evita ou as persegue. Portanto a alma nunca pensa sem uma imagem mental<sup>24</sup>.

Para Manguel, as imagens “que formam nosso mundo são símbolos, sinais, mensagens e alegorias”. Como se pode notar, todos esses elementos relacionados pelo autor integram o universo do signo, sendo, portanto, constituídos por códigos e convenções. A leitura e a interpretação dessas imagens exigem a decodificação de um repertório específico, integrado a um universo de interpretações. É evidente a relevância dessas imagens, mesmo aceitando que possam ser vazias ou que se completem somente com o nosso “desejo, experiência, questionamento e remorso”. Em síntese, Manguel afirma que as “imagens, assim como as palavras, são a matéria de que somos feitos”<sup>25</sup>.

Ao buscar compreender o processo de construção dessas imagens, inicialmente poder-se-ia destacar seu caráter imitativo, priorizando o domínio técnico de seus autores. Entretanto, Giulio Argan direciona a discussão para outro sentido, ao resgatar uma concepção proposta pelo tratadista Alberti, na segunda metade do século XVI<sup>26</sup>. Ao analisar o *Tratado De Re Edificatoria*, o autor explica que o propósito de Alberti, ao trazer a arte de volta à mimese clássica, era restabelecer a correlação entre teoria e prática. Assim, Argan conclui que:

se a imitação deve ser um processo intelectual, e não apenas mecânico, é preciso que não seja cópia, mas representação, e obedeça às leis, aos princípios teóricos da representação como modo de conhecimento<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> ARISTÓTELES apud MANGUEL, Alberto. Op. cit., p. 21.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 21-22.

<sup>26</sup> ARGAN, Giulio. Op. cit., p. 109.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 110.

Para Argan, a concepção de Alberti confrontava-se diretamente com a tese de Cenini, que se tornara predominante no século XIV. A concepção de Cenini compreendia a imitação como meio, como uma prática mecânica, portanto. Argan localiza o problema na área da representação e identifica a classificação proposta por Alberti em duas categorias distintas: à primeira denominada de “reprodução integral” e à segunda de “projeção no plano”. A primeira categoria é exemplificada pela reprodução de um objeto em três dimensões, tendo como resultado a escultura. Na segunda categoria, a tridimensionalidade é representada em apenas duas dimensões, incluindo-se aí os desenhos, as pinturas e os baixos-relevos<sup>28</sup>. Na interpretação de Argan, a primeira categoria “diz respeito à coisa em si”, enquanto que a segunda se refere “às relações entre as coisas e, portanto, à história”, que entende como o conjunto de relações espaço-temporais, notando que, neste caso:

o espaço não é mais entendido como o lugar da figura ou do objeto, um vazio que é ocupado por um sólido, mas como dimensão de uma ação “histórica”, que na sua dinâmica revela simultaneamente as causas e os efeitos, as decisões e os atos<sup>29</sup>.

Graças à orientação dada por Alberti, o mundo ocidental recuperou a mimese clássica, e a imitação projetada em plano passou a ser compreendida como um “modo de conhecimento”. Além de resgatar o caráter narrativo da imagem, passava a exigir muito mais de seus realizadores, dirigindo-os a estudos aprofundados que não se restringiam à questão técnica, mas elevava-os ao status de criadores geniais.

Manguel recupera o conceito formal que insere as narrativas no tempo e as imagens no espaço. No entanto, sugere que a leitura de pinturas expostas em uma galeria ou reproduzidas em uma publicação é definida pelo contexto. O teórico sugere que, mesmo obtendo-se maiores informações sobre o seu autor e sobre o seu mundo, ao final, a obra não é “uma pintura em seu estado fixo” nem uma obra de arte aprisionada nos limites do museu. Segun-

<sup>28</sup> ARGAN, Giulio. Op. cit., p. 110.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 110.

do ele, o que vemos, na verdade, é sua tradução “nos termos da nossa própria experiência”. A conclusão de Manguel deriva assumidamente da perspectiva de Bacon, cuja afirmação é transcrita na seguinte citação: “infelizmente (ou felizmente) só podemos ver aquilo que, em algum feitio ou forma, nós já vimos antes”. Todavia, Manguel complementa o pensamento, afirmando que “só podemos ver as coisas para as quais já possuímos imagens identificáveis, assim como só podemos ler em uma língua cuja sintaxe, gramática e vocabulário já conhecemos”. Ao utilizar o termo “identificável”, o autor sugere que esse processo de reconhecimento depende da interpretação<sup>30</sup>.

Deduz-se, portanto, que a interpretação da narrativa de uma imagem exige um instrumental que se encontra fora dela, mas inteiramente dominado pela cultura que a convencionou. Entretanto, Manguel discute o caráter narrativo da imagem, instigando uma reflexão a partir das seguintes questões:

Qualquer imagem pode ser lida? Ou pelo menos, podemos criar uma leitura para qualquer imagem? E, se for assim, toda imagem encerra uma cifra simplesmente porque ela parece a nós seus espectadores, um sistema auto-suficiente de signos e regras? Qualquer imagem admite tradução em uma linguagem compreensível, revelando ao espectador aquilo que podemos chamar de Narrativa da imagem, com N maiúsculo<sup>31</sup>?

Manguel explica ainda que, ao lermos imagens, “atribuímos a elas o caráter temporal da narrativa”, mas nota que essas leituras “são determinadas não só pela iconografia mundial, mas também por um amplo espectro de circunstâncias sociais ou privadas, fortuitas ou obrigatórias”. Ele identifica a participação efetiva das muitas instâncias que integram o complexo universo cultural, informando que as narrativas são construídas

por meio de ecos de outras narrativas, por meio da ilusão do auto-reflexo, por meio do conhecimento técnico e histórico, por meio da fofoca, dos devaneios, dos preconceitos, da iluminação, dos escrúpulos, da ingenuidade, da com-

<sup>30</sup> MANGUEL, Alberto. Op. cit., p. 27.

<sup>31</sup> MANGUEL, Alberto. Op. cit., p. 21.

paixão, do engenho. Nenhuma narrativa suscitada por uma imagem é definitiva e exclusiva, e as medidas para aferir a justeza variam sob as mesmas circunstâncias que dão origem à própria narrativa<sup>32</sup>.

Martine Joly, em *Introdução à Análise da Imagem*, responde, em parte, às questões levantadas por Manguel, lembrando que “não se deve esquecer que, se qualquer imagem é representação, isso não implica que ela utilize necessariamente regras de construção”. No entanto, Joly observa que, se essas representações “são compreendidas por outras pessoas, além das que as fabricam, é porque existe entre elas um mínimo de convenção sociocultural”. E mesmo reconhecendo a existência de arquétipos, “esquemas mentais e representativos universais”, a autora contesta que haja uma leitura “natural” ou uma “imagem universal”, pois entende que essa dedução “revela confusão e desconhecimento”. Outro equívoco apontado por Joly é a falta de compreensão entre as noções de percepção e interpretação. A autora explica que “reconhecer este ou aquele motivo” não significa “que se esteja compreendendo a mensagem da imagem” e observa que essa imagem pode conter significações bem particulares, “vinculadas tanto a seu contexto interno quanto ao de seu surgimento, às expectativas e ao conhecimento do receptor”. Conclui que “reconhecer motivos nas mensagens visuais e interpretá-los são duas operações mentais complementares, mesmo que tenhamos a impressão de que são simultâneas”<sup>33</sup>.

A explanação de Joly complementa as colocações de Manguel, levando-nos à compreensão de que perceber é apenas captar os elementos através dos estímulos. Por outro lado, a interpretação dependeria do reconhecimento destes elementos através de uma aferição mais precisa, que implicaria um processo mental bastante complexo que envolve representações e memória. Nesse sentido, os traços e as cores captados pelo olhar só ganhariam significados ao serem localizados em um repertório de representações acumulado na memória do espectador. Isso significa dizer que, quanto mais diversificado e complexo o universo cultural desse observador, maiores serão suas possibilidades de leituras da imagem.

<sup>32</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>33</sup> JOLY, Martine. *Introdução à Análise da Imagem*. Campinas: Papirus, 2001. p. 40; 42.

A leitura da cidade como coisa escrita é feita pela francesa Françoise Choay, que, ao analisar diferentes tipos de textos sobre a cidade, agrupa-os em duas categorias distintas: “os que vêm no estabelecimento humano um projeto a realizar e os que se contentam em transformá-los em tema de especulação”. Ela denominou o primeiro grupo de “realizadores” e o segundo de “comentadores”<sup>34</sup>.

As imagens que se referem à cidade apresentam características bastante similares àquelas identificadas nos inscritos observados por Choay. Assim, por analogia, compreendemos que a classificação proposta pela autora poderia adequar-se perfeitamente às representações visuais da cidade, propondo uma pequena reflexão para definir as características específicas de cada uma das categorias.

Compreendemos que a representação visual realizadora apresenta um caráter funcional, uma representação técnica que se encontra intimamente vinculada à função projetiva. Em geral, a representação dessa imagem exige habilidade e conhecimento técnico de um repertório de convenções que permita sua decodificação. É, portanto, um documento objetivo e funcional, como, por exemplo, um mapa, um plano urbanístico, um projeto de saneamento ou de fachadas arquitetônicas.

Como representação visual comentadora, incluímos a iconografia das mais diversas percepções da cidade, das mais diversas tendências e manifestações expressivas, das imagens esquemáticas às mais realistas, dos traçados mais técnicos, artísticos e especializados aos esboços mais rudes, que podem assumir um caráter pessoal e subjetivo. São interpretações da cidade, mas, ainda que reconheçamos que algumas possam ser reconhecidas mais facilmente ou apresentem maior apuro do ponto de vista estético ou da lógica, não há como medir a eficácia da representação. Sua função se distingue e se distancia da primeira.

Além disso, devemos observar que ambas as representações apresentam aspectos simbólicos em suas imagens, incluindo também a relevante participação de referências do imaginário da cidade. Consideramos que mesmo as representações pretensamente realistas adicionam elementos simbólicos e imaginários.

---

<sup>34</sup> CHOAY, Françoise. Op. cit., p. 1.

Este ensaio acata, prioritariamente, a concepção de imagem como narrativa, de acordo com a compreensão de Alberti, à qual se acrescenta a noção de imagem “comentadora” e “realizadora”, proposta por Françoise Choay. Entretanto, várias observações apresentadas no corpo deste trabalho pretendem sugerir que tanto as representações simbólicas e imaginárias da narrativa da cidade podem assumir o papel de “realizadoras”, quanto as imagens pretensamente realistas dos projetos podem estar impregnadas de elementos imaginários e simbólicos das narrativas. Conclui-se que, em última instância, os inscritos de ambas as categorias lidam com imagens idealizadas, assumindo o estatuto de projetos, atuando sobre a concepção da cidade que se constrói no cotidiano.

Por outro lado, concebe-se que as aspirações, as reivindicações e a discriminação dos projetos de melhoramentos da cidade explicitados na comunicação oficial, emitida por administradores e governantes, extrapolam o limite restrito da narrativa descritiva. Atuam como uma referência-guia na construção da cidade idealizada. Portanto, atribui-se a essas falas um caráter de projetor, inserindo-as na categoria de imagem realizadora, de acordo com a indicação feita por Françoise Choay.

Como bem observou Choay, ao tratar dos textos comentadores, “o mundo construído é um objeto estranho”. Por isso, afirma que, “tão logo é edificado, parece animar-se de uma vida independente, e, reflexo enigmático de todos os seus poderes, ele exerce sobre os homens um fascínio que provoca um comentário interminável”. Segundo a autora, essa atitude se instala por toda parte e em todas as categorias de escritos, “religiosos e profanos, científicos e ingênuos, verídicos e fantásticos”. Argumenta ainda que “esse comentário descreve, deforma, reconstrói a obra edificada dos homens”<sup>35</sup>.

As representações da cidade, construídas pelas narrativas, assim como as imagens, são formuladas, portanto, a partir de um repertório mais ou menos convencionalizado e definido. Partindo-se de uma analogia com os modelos de comunicação, pode-se inferir que, tal como a elaboração de um código de comunicação, as imagens ganham novos elementos, se transformam e ficam mais complexas ou objetivas à medida que se sofisticam as relações e os dis-

<sup>35</sup> CHOAY, Françoise. Op. cit., p. 52.

cursos entre os seus usuários. Entretanto, o alcance de seu significado transcende o limite da imagem, exigindo do observador uma operação mental que conta com a colaboração do conhecimento, do imaginário e outros saberes da vivência social e espiritual.

Até o final do século XIV, não somente a representação da cidade, mas todas as manifestações artísticas, de alguma forma, estavam restritas à custódia da Igreja, praticamente a única instituição que investia na formação e na contratação de artistas. A produção era regida por um discurso hegemônico, que comprometia a expressividade da obra, limitando-a formal e tecnicamente. Nota-se, entretanto, que a ascensão efetiva da burguesia, com suas aspirações mundanas, propôs novas representações que escapavam dos reduzidos limites do sagrado. A sofisticação do gosto estético diversificou a demanda para um mercado de obras de arte em diferentes cidades.

Observa-se que as imagens pictóricas, assim como as narrativas da cidade, atuaram como verdadeiros discursos, animando conversas e estimulando o imaginário de sua época, fazendo vibrar os contemporâneos. Essas imagens integravam o conjunto de descobertas e avanços técnico-intelectuais que caracterizaram o período: a retomada do retrato como gênero artístico, as descobertas da técnica do desenho em perspectiva, da técnica do óleo sobre tela, da imprensa e da técnica de gravura. Ao mesmo tempo em que as obras de arte se tornavam mais valiosas, em virtude de um mercado, ganhavam popularidade e sensibilizavam um público cada vez maior e mais especializado. Dentro desse contexto, as novas técnicas de representação da realidade atribuíam um papel significativo à imagem e sugeriam os primeiros modelos estéticos de uma cidade idealizada pelo artista.

Antes de se constituírem configurações de uma cidade em particular, deve-se compreender que as representações que se fazem dela são traços de um processo mental da compreensão do seu espaço e de seu tempo. A construção da imagem visual da cidade implica a percepção dos significados dos espaços. Além disso, a concepção de uma estética idealista tende a orientar artistas no uso de artifícios para a construção de uma imagem embelezada, que assume o estatuto de projeto. Dialeticamente, a cidade gera as imagens que orientam o seu contínuo processo de construção. Da urbe nascem instituições e tradições, que constroem e definem os espaços, os quais impregnam de

significados as imagens e estas representações visualizadas assumem um estatuto de bula, no sentido de orientar a construção da cidade idealizada.

### 3 A cidade como construção simbólica

A cidade autônoma, dotada de um significado ideal próprio, segundo Argan, é uma concepção fundamentalmente cristã e indica suas raízes no pensamento agostiniano da “civitas dei, em relação à qual a civitas hominum é como a cópia em relação ao arquétipo”. Argan ressalta a diferença em relação às cidades do Império Romano, lembrando que elas “podiam e deviam ornamentar-se com esplêndidos monumentos, mas o valor ideal de que eram a expressão era sempre o Estado romano”. Já a cidade cristã concretiza-se na figura da cidade comunal, nascida das “idéias de uma comunidade unida pela fé e pelos mesmos interesses vitais”, na qual todos os componentes e atos cooperam para o objetivo último, que é a “salvação”. Ela se agrupa em torno da catedral e é abrigada por seus muros, que a protegem “tanto espiritualmente quanto materialmente”, indicando que a cultura é constituída pela diversidade das técnicas artísticas<sup>36</sup>.

Françoise Choay analisa a cidade como objeto construído e, parafraseando Foucault, afirma que o conceito de cidade não existia antes do século XV, sendo preciso esperar até o século XVIII para que seu uso ultrapassasse os círculos eruditos e se popularizasse. Choay vincula a entrada do termo, no uso popular, em virtude da mudança ocorrida na representação da cidade. Informa a autora que, naquele momento, optava-se pelo “plano geométrico, até então o único utilizado na figuração prática das fortificações militares”, eliminando-se definitivamente as imagens em perspectiva. Optava-se por “uma representação sem exagero, reduzida à objetividade da medida e da grandeza em superfície”<sup>37</sup>.

As observações de Choay sugerem uma relação direta entre a representação e o conceito de cidade, com uma preponderância daquela sobre este. É preciso notar, entretanto, que essas manifestações, relacionadas pela autora,

<sup>36</sup> ARGAN, Giulio. Op. cit., p. 108.

<sup>37</sup> CHOAY, Françoise. Op. cit., p. 54-55.

estão inseridas no mesmo período de transformação da sociedade ocidental, quando se iniciava um processo de clarificação dos centros urbanos medievais e revelava-se uma visão menos atravancada dos antigos centros de habitação. Avanços em todas as áreas do conhecimento auxiliavam as descobertas humanas e promoviam um retorno à tradição clássica. O pensamento filosófico recuperava o homem e a natureza, a estética valorizava a criação e a técnica nas artes e se promovia a figura do pensador a um status de gênio. Era a valorização das qualidades do indivíduo.

Questiona-se, no entanto, a persistência de determinadas imagens ou narrativas, mesmo perante novos conceitos e avanços técnicos na área da representação. Poder-se-á compreender esse fato como uma resistência da tradição da imagem? Resta perguntar se a insistência de certas imagens não estaria exercendo influências conservadoras sobre os conceitos. Este questionamento remete a uma discussão entre forma e conteúdo, promovida por Ernst Fischer. Sem priorizar a relevância de um elemento sobre o outro, nem dissociá-los, o autor identifica, na forma, uma resistente tendência conservadora que se confronta e debate com o caráter transformador e revolucionário do conteúdo<sup>38</sup>.

Representações e conceitos produzidos num mesmo universo cultural se articulam de maneira indissociável. Imagens ganham sentidos e se transformam, à medida que se domina o repertório de conceitos, assim como estes podem ser definidos e reformulados a partir de imagens. Todavia, observa-se que determinadas imagens, com seus detalhes, extrapolam o limite do espaço visual e assumem características temporais próprias da narrativa.

As mudanças processadas na sociedade, sobretudo nos últimos dois séculos, levaram a interpretar a própria cidade como um suporte de símbolos e narrativas. Seis séculos depois de Alberti, Lewis Mumford alerta para o aspecto simbólico da cidade como construção e infere que o seu ritmo de vida “parece ser uma alteração entre a materialização e a eterização”. Explica que a estrutura concreta surge graças à reação humana e assume “um significado simbólico, unindo o que sabe e o que é sabido”. Nota, também, que imagens subjetivas, como “as idéias, intuições, apenas parcialmente formadas em sua expressão original”, assumem “atributos materiais, em estruturas visíveis, cujo

<sup>38</sup> FISCHER, Ernst. *A Necessidade da Arte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. p. 143.

próprio tamanho, posição, complexidade, organização e forma estética estendem a área de significação e valor, do contrário inexprimível”. Mumford conclui que o planejamento da cidade é “o ponto culminante de um adequado processo de materialização”<sup>39</sup>.

Sem se distanciar da compreensão dos diferentes tempos da cidade, Giulio Argan faz algumas considerações quanto aos limites de seus espaços e afirma que também são espaços urbanos e não menos visuais por serem “mnemônicos-imaginárias, as extensões da influência da cidade além dos seus limites”. Inclui, entre esses espaços, a zona rural, os bosques, os lagos, os rios, mas, para explicar a vinculação entre eles, o autor recorre à noção de espaço figurativo, proposta por Pierre Francastel, segundo o qual o espaço “não é feito apenas daquilo que se vê, mas de infinitas coisas que se sabem e se lembram, de notícias”<sup>40</sup>.

Para ilustrar sua hipótese, Argan recorre à representação da imagem da cidade na obra “Allegoria del Buon Governo”, de Ambrogio Lorenzetti, indicando que, ao descrever o espaço urbano, o pintor o faz a partir de construções em “linhas retas com certa prevalência das verticais, enquanto o campo era feito de linhas curvas e onduladas, com tendência para a horizontal”. O autor argumenta que, nessa pintura, a representação da cidade já estava definida e ressalta que o conjunto de elementos representado leva a interpretar a obra como um documento capaz de explicar que, no século XIV, já era clara a compreensão da “mudança qualitativa entre morfologia do território e morfologia urbana”. Argan ainda observa que, mesmo quando o artista trabalha uma paisagem natural, na realidade está pintando “um espaço complementar do próprio espaço urbano”, pois, segundo ele, “o espaço também é um objeto que se pode possuir e que é possuído”. Em síntese, ele afirma que a “cidade era aquilo que os homens elevavam, com a razão e com a técnica, acima do solo”, geometricamente ordenado e em construção. Esta última característica é perfeitamente representada através da imagem dos pedreiros trabalhando, enquanto que, na zona rural, “ao contrário, a obra humana do cultivo dos campos satisfazia a ondulação natural da paisagem”<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> ARGAN, Giulio. Op. cit., p. 43-44.

<sup>41</sup> Ibidem, p. 116.

Para Mumford, a pintura de Lorenzetti apresenta a cidade medieval (italiana) arquetípica, notando que, exceto pela verticalidade predominante das construções, “é a cidade histórica arquetípica de todos os tempos”<sup>42</sup>.

Argan admite que a estrutura de espaço “não está na realidade objetiva, mas no pensamento que a pensa”, afirmando ser uma dedução fácil, pois, segundo ele, “a cidade é a dimensão do distinto, do relativo, do consciente, do ego; a natureza sublime é a dimensão do transcendente, do absoluto, do superego”<sup>43</sup>.

Em discussão sobre a “representação coletiva”, Chartier recorre à definição de função simbólica, proposta por Ernst Cassirer, “como uma função mediadora que informa as diferentes modalidades de apreensão do real” e que opera através de “signos lingüísticos, das figuras mitológicas e da religião, ou dos conceitos do conhecimento científico”. Já a “forma simbólica”, segundo essa tradição, abrangeria “todas as categorias e todos os processos que constroem o mundo como representação”<sup>44</sup>.

A construção do espaço real implica um processo constituído por uma série de relações, e o universo simbólico ganha grande destaque, na explicação de Muniz Sodré, que afirma não haver cultura que experimente “um acesso imediato ou direto ao real: há sempre uma mediação entendida como um processo simbólico que organiza as possibilidades existenciais do grupo”. O autor ressalta que, dentre as diferentes formas de simbolização, a cultura ocidental “privilegia idéias, em descrição, em interpretação”, deduzindo, portanto, que interpretar “é, assim, a operação básica da leitura do real, de atribuir-lhe nomes e significações, a partir de modelos de entendimento”. Para Sodré, sempre haverá “o empenho de redução do símbolo obscuro, indeterminável e inefável – ao signo – claro, determinante e dizível – pela interpretação”, que afirma como “o império sígnico do sentido”<sup>45</sup>.

Kelvin Lynch afirma que a cidade “não é apenas um objeto percebido (e desfrutado) por milhões de pessoas diferentes”, mas também “o produto

<sup>42</sup> MUMFORD, Lewis. Op. cit., legenda da ilustração n. 17.

<sup>43</sup> Ibidem., p. 213-214.

<sup>44</sup> CHARTIER, Roger. Op. cit., p.19.

<sup>45</sup> Apud PEREIRA, Sônia Gomes. *A Reforma Urbana de Pereira Passos e a Construção da Identidade Carioca*. Rio de Janeiro: UFRJ-EBA, 1998. p. 26.

de muitos construtores que por razões próprias nunca deixaram de modificar sua estrutura”. Ele alerta que mesmo a estabilidade temporal é aparente, pois está sempre se modificando nos detalhes e conclui que “não há um resultado final, mas apenas uma contínua sucessão de fases”<sup>46</sup>.

A compreensão do espaço como “contínua sucessão de fases” nos remete diretamente ao pensamento do pré-socrático Heráclito e à concepção de “puro devir”, demonstrada através da impossibilidade de banhar-se uma segunda vez nas águas de um mesmo rio. Nota-se que, mesmo diante da aparente permanência de certos aspectos materiais da cidade, deve-se considerar a ação do tempo, do meio ambiente e do próprio homem, deduzindo-se, a partir daí, que também não é possível retornar a uma mesma cidade.

No decorrer do século XIX, o ritmo natural da transformação das cidades tornou-se mais intenso e acelerado. O desenho da paisagem urbana ganhava novos elementos e ampliava sensivelmente sua extensão. Através de uma lamentação, Baudelaire critica as mudanças processadas na capital francesa e diz: “A velha Paris já não existe (a forma de uma cidade muda mais depressa, ai de nós, que o coração de um mortal)”. Esta afirmação foi interpretada diferentemente por Jacques Le Goff e Aldo Rossi. Le Goff contesta suavemente o poeta, afirmando que “ainda assim a continuidade se firma em certas formas”<sup>47</sup>, enquanto Rossi se apropria da afirmação para reforçar sua teoria, dizendo que o aspecto formal urbano “é sempre a forma de um tempo da cidade, e existem muitos tempos na forma da cidade”<sup>48</sup>.

Para explicar esse processo de transformação da cidade, Argan, estabelece uma analogia entre o “fenômeno da formação, da agregação, da estruturação” do espaço urbano e o da linguagem, pois compreende que os “fatos arquitetônicos estão para o ‘sistema urbano’ tal como a palavra está para a língua”. Nessa linha de pensamento, Argan conclui que “assim como não existe nenhuma língua, mas apenas situações de língua, também não existem cidades, a não ser situações urbanas”, demonstrando que não se pode dizer que a História de Roma se constitui numa seqüência de fases de evoluções<sup>49</sup>. No entanto, observa que:

<sup>46</sup> LYNCH, Kevin. *A imagem da cidade*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 2.

<sup>47</sup> LE GOFF. *Por Amor às cidades*. São Paulo: UNESP, 1988. p. 143.

<sup>48</sup> ROSSI, Aldo. *A arquitetura da cidade*. São Paulo: Melhoramentos, 1995. p. 57.

<sup>49</sup> ARGAN, Giulio. Op cit., p. 238.

Única continuidade, a rigor, o único desenvolvimento histórico é dado pela transmissão de certos significados através de certos signos arquitetônicos; mais exatamente, pelos diversos significados que, nas épocas sucessivas, foram atribuídos a esses signos. [...], mas a história é animada, dialética, até mesmo a luta de pensamentos e atos não é a aceleração uniforme de uma função mecânica<sup>50</sup>.

De acordo com Mumford, a própria cidade se constitui um fator de permanência, e a cultura urbana assume a relevante função de guardiã da memória, identificada através dos “edifícios e estruturas institucionais duráveis e das formas simbólicas ainda mais duráveis da literatura e da arte”, elementos que unem “épocas passadas, épocas presentes e épocas por vir”. O autor assegura que suas estruturas são muito mais resistentes que as funções e finalidades que lhes deram forma. Compreende que sua capacidade como um recipiente foi ampliada pelo desenvolvimento dos métodos simbólicos, cujo papel valoriza, ao afirmar que a cidade “manteve e transmitiu uma porção de suas vidas maior do que as lembranças humanas poderiam transmitir pela palavra oral”<sup>51</sup>.

Conclui o autor que essa “condensação e armazenagem, tendo em vista ampliar as fronteiras da comunidade no tempo e no espaço”, é uma das funções singulares desempenhada pela cidade, enquanto que outras funções, como as municipais, por exemplo, considera como “acessórias e preparatórias”; finalmente, recorre a Emerson, para dizer que a cidade “vive pela recordação”<sup>52</sup>.

Nesse sentido, retoma-se a leitura da cidade como “um receptáculo especial destinado a armazenar e transmitir mensagens”, conforme a indicação dada por Mumford, lembrando ainda que, no princípio, todas as suas funções criativas estavam ligadas à religião. Mesmo ressaltando o aspecto material da cidade, Mumford não deixa de valorizar o seu papel comunicativo ao indicar que “os prédios falam e agem, não menos que as pessoas que neles habitam”. Observa que é graças a essa estrutura física que os acontecimentos do passado,

<sup>50</sup> Ibidem, p. 238.

<sup>51</sup> MUMFORD, Lewis. Op cit., p. 113.

<sup>52</sup> Ibidem, p. 113.

valores formulados e alcançados, “permanecem vivos e exercem uma influência”<sup>53</sup>.

Sob esse aspecto, Mumford aponta para a transformação dos papéis no interior desses espaços, afirmando que “a reformulação das identidades é uma das principais funções da cidade”. Ressalta que, em qualquer direção, cada período urbano propicia uma diversidade de novos papéis e novas potencialidades, produzindo mudanças “no direito, nas maneiras, nas avaliações morais, no costume e na arquitetura, e finalmente transformam a cidade numa totalidade viva”<sup>54</sup>.

Ao compreender a cidade como uma obra inconclusa ou em eterna transformação, sugere a manutenção de um processo dialético que reflete a dinâmica das relações. Autor e obra são envolvidos numa relação que transforma a ambos. As relações sociais e os espaços físicos, ainda que aparentemente estáveis, integram o universo dessas transformações, sendo continuamente modelados e atualizados pela convivência humana, demarcados pelo uso e desgastados pelo tempo, ainda que preservem velhas estruturas.

A cidade, como construção materialmente constituída, avança em direção ao futuro e, paradoxalmente, propicia o contato com o passado; remete à noção de cidade como artefato. Essa hipótese foi levantada por Aldo Rossi, a partir da “Teoria das Permanências”, proposta por Poète e Lavedan. Acerca da teoria, Rossi faz algumas considerações, sugerindo que, do ponto de vista do conhecimento, deve-se ter presente também a diferença entre passado e futuro, que “consiste precisamente no fato de que o passado é, em parte, experimentado agora e que, do ponto de vista da ciência urbana, pode ser esse significado a dar as permanências: elas são um passado que ainda experimentamos”<sup>55</sup>.

Todavia, Rossi alerta para o fato de que a teoria de Poète “não é tão explícita”, pois está baseada em muitas hipóteses, dentre as quais as econômicas, relativas à evolução da cidade<sup>56</sup>. Rossi compreende que, substancialmente, trata-se de uma teoria histórica, centrada no fenômeno da persistência, que

<sup>53</sup> Ibidem, p. 114; 129.

<sup>54</sup> Ibidem, p. 132.

<sup>55</sup> ROSSI, Aldo. Op. cit., p. 49.

<sup>56</sup> Ibidem, p. 52.

seria detectável através “dos monumentos, dos sinais físicos do passado”, assim como na “persistência dos traçados e do plano”, insistindo ser este ponto a descoberta mais importante de Poète:

idades permanecem em seus eixos de desenvolvimento, mantêm a posição dos seus traçados, crescem segundo a direção e com o significado de fatos mais antigos, muitas vezes remotos, do que os fatos atuais. Às vezes, esses fatos permanecem idênticos, são dotados de uma vitalidade contínua, às vezes se extinguem; resta, então, a permanência da forma, dos sinais físicos, do lócus. A permanência mais significativa é dada, pois, pela rua e pelo plano; o plano permanece sob níveis diversos, diferencia-se nas atribuições, muitas vezes se deforma, mas, substancialmente, não se desloca<sup>57</sup>.

Apesar de Rossi apontar limitações na Teoria das Permanências, não podemos deixar de destacar a importância desses aspectos para discutir sobre as intervenções urbanas promovidas nos séculos XIX e XX, como um processo de atualização que modificou não somente o traçado da malha urbana, mas definiu novas configurações e significados dos espaços da cidade.

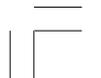
---

<sup>57</sup> Ibidem, p. 52.





## Artigos





## Líderes indígenas no mundo cristão colonial \*

Almir Diniz de Carvalho Júnior\*\*

Resumo: Este artigo acerca dos “Índios Cristãos” – ameríndios integrados à Amazônia Colonial Portuguesa entre meados do século XVII até o início da segunda metade do século XVIII – trata, especificamente, de personagens obscuros (líderes indígenas e cristãos). Esses homens surgem fragmentados na narrativa produzida pelo poder, mas permaneceram incômodos, ecoando suas palavras no discurso do outro, na forma que lhes foi dado existir. O objetivo é apresentar, através destes fragmentos, as formas de inserção e apropriação que esses sujeitos construíram à revelia do poder que os enquadrou, tornando-se também construtores do “Novo Mundo”, no qual foram obrigados a viver.

Palavras-chave: História colonial. História indígena. História da Amazônia.

Abstract: This article about the “Christian Indians” – Amerindians integrated to the Portuguese Colonial Amazonia between the middle of the seventeenth century till the early second half of the eighteenth century – is specifically about the obscure characters (Indian and Christians leaders). These men appear fragmented in the narrative produced by power, but remain annoyed, echoing their words on the speech of others, on the way it was given to them the right to exist. The aim of this article is to present through these excerpts, the ways of insertion and appropriation, which these people built with no permission of the power that fitted them in, also becoming builders of the “New World” on which they were obligated to live.

Keywords: Colonial history. Indian history. Amazonian history.

\* Este artigo é parte do capítulo 5 de minha tese de doutorado, sob o título: *Índios Cristãos – a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Campinas: Unicamp, 2005.

\*\* Professor do Departamento de História/ Programa de Pós-Graduação em História da Ufam/ Doutor em História Social - Unicamp

## Indígenas e cristãos

Escrever sobre “Líderes indígenas” impõe pensar em identificações genéricas, fruto de nomeações arbitrárias. Em particular, o termo genérico “índio” incomoda por não traduzir a multiplicidade de povos que habitavam a região da América portuguesa, no caso em estudo, a Amazônia lusitana. Ainda mais grave, como lembra Schwartz, além de ser uma categoria identitária que nasceu de uma concepção geográfica errônea por parte dos europeus, que se pensavam próximos das Índias Orientais, tampouco era reconhecida pelos “povos indígenas” como qualquer unidade que, por ventura, tivessem. Sequer tais povos tinham algum conceito em suas línguas que pudesse traduzir este termo genérico. Ele não existia, pois não construíram palavra que os transformasse (ainda que tivessem afinidades culturais múltiplas) numa unidade em contraponto àqueles que vinham de fora. Portanto, a unidade foi criada pelos de “fora”, pelos europeus, ao se contrastarem com aquela humanidade incógnita<sup>1</sup>.

É bom lembrar, no entanto, que a identidade é produto de contraste e é, portanto, dialógica e dinâmica. Se os europeus inventaram os “índios”, as inúmeras e distintas populações com as quais passaram a se relacionar foram obrigadas a se enquadrar nesta nova categoria e se apropriar dela de forma particular. Portanto, os “índios” tinham “existência concreta” e passaram a agir e se autodenominar como tais. Além do seu enquadramento na visão que deles se tinha, afirmaram a sua diferença por contraste àqueles com quem foram forçados a conviver. Os europeus com sua pele branca, suas roupas luzentes, suas armas de ferro e de fogo, o novo mundo de que eram os arautos com seus novos modos de vida e sua nova moralidade, certamente imprimiram nos diversos povos da América portuguesa senão unidade, pelo menos uma diferença comum<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ver SCHWARTZ, Stuart B.; LOCKHART, James. *A América Latina na época colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 53.

<sup>2</sup> Compactuo com a idéia de que a identidade étnica é produzida na relação dialética entre as “endo” e as “exo” definições, ou seja, ela é fruto de uma interação relacional. Muito de acordo com a perspectiva de etnicidade pensada por Fredrick Barth e reforçada por Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart que afirmam: “[...] a etnicidade é uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciados” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 141). Por outro lado, como já assinalado, os autores complementam: “É esta relação dialética entre as definições exógena e endógena da pertença étnica que transforma a etnicidade em um processo dinâmico sempre sujeito à redefinição e à recomposição”. Ver: *Teorias da Etnicidade - seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras*, de Fredrick Barth. São Paulo: Editora da UNESP, 1998. Os autores elaboram uma grande análise sobre as teorias dos pesquisadores de língua inglesa no que diz respeito ao conceito de etnicidade. Depois de descrever todo debate teórico em torno da questão, acabam por tomar partido, classificando-se na linhagem teórica fundada por Fredrick Barth na década de 1960.

Mas a complexidade sempre acompanhou este movimento de constituição de novas identidades. Ao lado de “índios”, somaram-se outros indicativos identitários. Os europeus os distinguiam com algum traço mais particular: eram índios mansos, índios brutos, ladinos, selvagens, gentios sem civilização, tapuios, bárbaros, domésticos, cristãos, entre outros. Normalmente, das mais variadas formas, afirmavam a condição de “civilizados” ou “selvagens”; pertencendo ao povoado ou ao sertão; permanecendo gentios ou transformados em cristãos. É sempre bom lembrar, no entanto, a historicidade destes termos que mudavam conforme se distinguiam os sentidos da diferença ao longo do tempo. Mas, os missionários católicos e as autoridades coloniais, dos séculos XVII e XVIII, diante da multiplicidade de etnias, aplicaram a forma mais simples para a sua identificação, que sempre girou em torno de aliados ou não aliados, amigos ou inimigos.

Alguns etnônimos, entretanto, também foram usados pelos europeus para identificar traços e ânimos desses índios. Os Tupinambá, os Aruak, os Mura, os Tremembé, os Tabajara, entre outros, foram utilizados para somar, aos traços assinalados acima, características mais visíveis. Dependendo do contexto em que foram utilizados, indicavam inimigos ou amigos e, em contrapartida, mais ladinos ou mais brutos, dependendo das circunstâncias.

Dentre todos esses “nomes”, aquele que os identificava como *cristãos* ou *gentios* era o mais importante. Nela estava registrado o grau de sua inserção no novo mundo colonial. Ser cristão significava ocupar um lugar no grêmio da igreja, passar, definitivamente, a fazer parte da “civilização”. O modelo colonizador e civilizador dos europeus justificava-se através da idéia de salvar as almas dos gentios e torná-los vassalos e cristãos úteis. Por outro lado, esta nomeação passou a ter uma “existência concreta”. Esta existência não se reduz somente ao termo classificatório criado pelos europeus, mas antes e principalmente, foi assumido e assimilado pelos próprios “índios”.

Muito mais do que o termo genérico “índio”, a identidade “cristã” passou a ter uma importância fundamental para estas populações coloniais ameríndias. O mundo colonial se instalou à revelia destes povos, que passaram a dele fazer parte, de formas distintas, conforme os contextos e os graus de sua inserção. Tornar-se cristão para eles era uma escolha e, ao mesmo tempo, a sua única opção segura. Não sendo assim, tornar-se-iam “marginais” frente

ao novo contexto em que tinham de conviver. Caso tomassem esta decisão, estariam à mercê das “tropas de resgate” ou das “guerras justas”<sup>3</sup>. Quando muito, poderiam se enquadrar no papel de traficantes de escravos. Mas nenhuma destas opções poderia lhes garantir segurança. Restavam as aldeias missionárias ou as vilas e cidades dos brancos, possibilidade mais concreta para a sua sobrevivência. Por outro lado, é engano considerar os “índios cristãos” como o resultado de uma “integração” perfeita. Ao contrário disso, eram o somatório complexo das contradições através das quais foram forjados, fossem elas oriundas do projeto de sua evangelização ou da forma que dele se apropriaram e lhe deram sentido. Lida, no mais das vezes, como “inconstância”, esta sua forma autônoma de “inserção” não os redimia por completo de sua “chaga” de brutos, de idólatras e de heréticos<sup>4</sup>.

O termo “índios cristãos” faz par com outro que vem sendo utilizado em vários trabalhos recentes por aqueles que se interessam pelos personagens indígenas inseridos no mundo colonial. Trata-se do termo “índios coloniais”, do qual “índios cristãos” deriva. Este primeiro termo tenta dar conta de etnias

<sup>3</sup> Estes dois recursos eram usados pelo governo português para justificar ações de deslocamento, aprisionamento e punição contra as populações indígenas ainda não integradas ao mundo colonial. Os descimentos, além dos resgates e guerras justas, eram expedições organizadas pelo governo e, muitas vezes, com participação de religiosos, normalmente jesuítas, visando o deslocamento de populações indígenas, que viviam em tribos distantes dos centros coloniais, para mais próximas desses, direcionados para as aldeias das ordens religiosas ou para as aldeias de repartição, quando eram distribuídos entre governo, particulares e religiosos. As guerras justas, por sua vez, correspondiam a ações punitivas contra tribos que não se submetessem ao controle do governo – como, por exemplo, ao descimento –, ou que se insurgiam contra os invasores atacando a população colonial e as tribos indígenas aliadas aos portugueses. Os resgates, por sua vez, eram aprisionamentos de índios oriundos do tráfico implementado por grupos de índios que se prestavam a este papel. A justificativa era a de que eram índios “resgatados” de grupos rivais que pretendiam servi-los em banquetes antropofágicos.

<sup>4</sup> Neste processo adaptativo, mas ao mesmo tempo conflituoso, houve uma ação criativa desses índios usando, à sua maneira, objetos e códigos do colonizador, uma verdadeira “invenção do cotidiano”, subvertendo, em determinadas situações, a ordem dominante. Aqui me inspiro nesta idéia fecunda desenvolvida pelo historiador Michel de Certeau na sua obra *A invenção do cotidiano – artes de fazer*, 1994. Utilizando-se da Antropologia, Sociologia e Linguística, este autor propõe-se a estudar os modelos de ação característicos dos “usuários”, enquanto consumidores de uma “cultura”, sob o estatuto de dominados. Pretende, através das maneiras de fazer, perceber atos criativos que subvertem a ordem estabelecida, verdadeiras “micro-resistências”. Ao dar o exemplo dos indígenas sob a dominação espanhola, destaca: “submetidos e mesmo consentindo na dominação [...] esses indígenas faziam das ações rituais, representações ou leis que lhes eram impostas outra coisa que não aquela que o conquistador julgava obter por elas. Os indígenas as subvertem, não rejeitando-as diretamente ou modificando-as, mas pela sua maneira de usá-las para fins e função de referências estranhas ao sistema do qual não podiam fugir. Eles eram outros mesmo no seio da colonização que os ‘assimilava’ exteriormente; seu modo de usar a ordem dominante exercia o seu poder, que não tinha meios para recusar; a esse poder escapavam sem deixá-lo. A força de sua diferença se mantinha nos procedimentos de ‘consumo’”. DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano - artes de fazer*, 1994, p. 39-40.

diversas que, convivendo por vezes com o mundo colonial durante algumas gerações, continuavam sendo identificados como índios pelos brancos, embora não mais vivessem em suas comunidades de origem. Ao mesmo tempo, o marcador identitário genérico de “índio” era por eles absorvido, como já mencionado. Esta absorção pode ser atestada em várias fontes, ainda que, em casos raros, mantivessem o vínculo étnico original. Portanto, “índio colonial” era o nativo em processo de integração à sociedade colonial, distanciado física e culturalmente de suas comunidades de origem, mas que ainda mantinha traços, tradições e práticas que o diferenciava do mundo branco e negro com o qual convivia, marcando fronteiras para a sua auto-identificação.

Os “índios cristãos” enquadram-se nesta chave identitária genérica. No entanto, indicam uma identidade mais bem delimitada que a dos “índios coloniais”. Definem melhor as fronteiras e assinalam de forma mais concreta os limites de identificação. Somente os batizados poderiam ser “cristãos” e somente os “índios” entram nesta categoria. Portanto, “índios cristãos” são especiais. Compõem-se de etnias diversas em sua origem, mas definem um tipo de inserção social particular. A identidade de índios cristãos significou a resposta inovadora que as populações ameríndias, subjugadas e integradas, deram ao projeto civilizador. Era uma forma de se apropriarem de seu destino. Ser cristão, antes de ser um enquadramento genérico, era uma decisão – era fruto de uma ação, mesmo que muitas vezes, forçada<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Tanto *índios coloniais* quanto *índios cristãos* podem ser considerados como sendo produtos de um processo de “etnogênese”. Vários artigos foram produzidos para a revista *Ethnohistory*, desde a década de 50, sobre o tema. A idéia de que as sociedades nativas estavam em inexorável extinção passou a perder lugar para a idéia de que essas populações estavam sim em processo de transformação. Um exemplo da utilização deste conceito é N. L. Whitehead em seu *Ethnogenesis and Ethnocide in the European Occupation of Native Surinam, 1499 - 1681*. Neste trabalho, ele analisa as populações nativas das Guianas entre os séculos XV e XVII, discutindo a idéia de “formação étnica”. Para ele, ela indicaria o percurso que estruturas políticas nativas, sistemas econômicos e práticas culturais fazem juntas para definir a *etnicidade* de qualquer grupo particular. Em relação ao seu objeto de análise, o autor observou que houve um distanciamento bastante radical entre os primeiros grupos nativos encontrados pelos colonizadores e aqueles que emergiram posteriormente às primeiras décadas de contato. A esse “processo histórico de formações étnicas” que envolveu europeus, africanos e ameríndios, na região por ele estudada, deu o nome de *etnogênese*. Buscando esboçar as condições históricas dessa transformação da Suriname nativa, Whitehead observou que o processo da reformulação da identidade indígena e o percurso de uma conseqüente auto-atribuição étnica sofreram o impacto dos esforços dos colonizadores europeus ao promoverem alguns grupos étnicos com os quais poderiam interagir de forma proveitosa. Para uma discussão conceitual mais profunda sobre o assunto ver: Carvalho Júnior, “Introdução”. In: *Índios Cristãos – a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa*.

Estes personagens obscuros, líderes indígenas e cristãos são o objeto deste artigo. São homens que surgem fragmentados na narrativa produzida pelo poder, mas que permaneceram incômodos, ecoando suas palavras no discurso do outro na forma que lhes foi dado existir.

## Índios principais

Em 1.º de agosto de 1659, o rei D. Afonso IV recebia um parecer de seu Conselho Ultramarino referente a uma solicitação de mercê feita por um índio do Maranhão de nome Jorge Tajaibuna. Este índio era Principal da aldeia do Camucy e solicitava a mercê do Hábito de Cristo assim como a tença correspondente. Para justificar o seu pedido, alegava atos de obediência e diversos serviços prestados por ele e seu pai à Coroa Portuguesa.

O conselheiro do rei deixa escapar que aquele índio havia se deslocado de suas terras até a corte com o intuito de conseguir seu intento. Tajaibuna cercou-se de todos os pré-requisitos necessários para efetuar o seu pedido. O Principal parecia conhecer bem os trâmites burocráticos que envolviam uma solicitação de mercê. De posse de uma certidão de André Vidal de Negreiros, governador do Estado, afiançando seus préstimos, construiu uma argumentação difícil de ser contestada. Segue trecho:

Jorge Tajaibuna, Índio do Maranhão, fez petição a Vossa Majestade neste Conselho, em que diz que ele é filho de Domingos Ticuna, principal, e Capitão da sua nação, e Aldeias sitas na Capitania do Camucy do dito Estado; e que o dito seu pai, e outros Índios circunvizinhos o enviaram a esta Corte; a oferecer suas pessoas, e vidas ao serviço de Vossa Majestade, protestando de nunca lhe negarem obediência, como a seu Rei e Senhor, como sempre fizeram em tempos passados. Alega mais que obrigado, o dito seu Pai, de seu zelo, com seus amigos, e vizinhos, tomaram dos Holandeses a fortaleza do Ceará, e a conservaram no serviço de Vossa Majestade, até que se retiraram para o Sertão, por não poderem ser socorridos de Pernambuco; e que tendo depois notícia do cerco que as armas de Vossa Majestade puseram ao Recife, tornaram outra vez o dito seu Pai com os ditos Índios, a sitiar a mesma praça do

Ceará, e lançaram dela aos holandeses, que a ocupavam, matando-lhes quarenta infantes – e que de [mãos] deste serviço franqueou ele Jorge Tajaibuna por mandado de seu Pai, o caminho do Maranhão, até Pernambuco, que são mais de quatrocentas léguas, para poder haver comunicação seguramente de uma parte a outra, em grande validade do serviço de Vossa Majestade, e daqueles moradores, de que também resultou viram muitos índios, e outra gente bárbara ao grêmio da Igreja, e receberam o Santo Batismo – e porque havendo visto, e falado a Vossa Majestade, prostando-se a seus reais pés, se quer embarcar para a sua terra, e deseja ir contente, para manifestar aos seus as honras e mercês, que espera receber de Vossa Majestade para com isso se animarem cada vez mais a continuarem seu real serviço<sup>6</sup>.

Tajaibuna pedia o Hábito de Cristo para ele e seu pai, e uma tença a cada um por conta dos dizimos do Maranhão. Pedia ainda um ornamento para que se pudesse celebrar o “santo sacrifício da missa”, um sino e umas charamelas. A certidão que carregava de Vidal de Negreiros dizia que era Principal das aldeias do Camucy e que havia prestado obediência em São Luiz ao dito governador, acompanhando-o juntamente com seus índios por terra até Pernambuco. Dessa forma, cumpria a sua obrigação na jornada procedendo com “muita fidelidade”. Juntamente com a tal certidão, o Principal também teria levado cartas de Antônio Vieira e de outros religiosos da Companhia de Jesus que, de alguma forma não explicitada pelo conselheiro, lhe foram tomadas. Essas afiançariam ainda mais, garantia este índio cristão, a lisura da solicitação que fazia.

O parecer do conselheiro enviado ao rei foi até certo ponto sensível ao pedido do Principal. Indicava ao monarca que o que se apresentava era digno de ser depositário da benevolência de Sua Majestade, ainda que as coisas que pedia fossem de “mais valia”. Portanto, para que o índio se fosse “animado e contente” – o que poderia resultar numa “grande conversão” dos índios de sua nação que lhe eram sujeitos, ou de outros seus vizinhos que ainda não houvessem “abraçado a nossa santa fé” – aconselhava o rei a dar-lhe alguma recompensa.

<sup>6</sup> AHU, Maranhão, 009, Cx. 4, d. 418.

Restringiu a dar-lhe o ornamento, o sino e as charamelas. Somou a estes, dois vestidos “de algum pano vermelho, para ele, e para seu Pai, com todos os adereços costumados de espada, chapéu e meias”. No lugar dos hábitos pedidos, sugere:

[...] em que se oferece inconvenientes, e escrúpulos, por Vossa Majestade os prover como governador, e mestre das ordens militares, sujeito às Bulas, e Breves, porque sua Santidade lhe dá este poder e jurisdição; lhe mande Vossa Majestade dar duas medalhas de ouro, com a sua efigie, que pesem ambas até trinta mil reis; e que também pelos armazéns, se lhe proveja o necessário para sua matalotagem, e de um criado que trouxe em sua companhia, de sua mesma nação<sup>7</sup>.

Este episódio não é único, como se poderá ver a seguir. O principalato, cargo administrativo colonial instituído pela Coroa portuguesa com base em antigas estruturas de poder das sociedades ameríndias, como lembra Ângela Domingues, surge no discurso jurídico como um cargo a serviço da sociedade colonial exercido exclusivamente por ameríndios. Era transmissível hereditariamente e sua legitimidade dependia da concessão de carta patente passada pelo monarca ou sob suas ordens. Para exercê-lo o aspirante deveria apresentar bons serviços, fidelidade e obediência necessários tanto dele como de seus ascendentes. O principalato da segunda metade do século XVIII, com o qual trabalha Domingues, diferenciava-se da chefia reconhecida pela comunidade e exercida de maneira informal<sup>8</sup>. No entanto, no momento deste episódio acima e durante boa parte do período sob o qual este trabalho se debruça, a institucionalização deste cargo, ainda que já apresentasse um esboço inicial, era antes um reconhecimento posterior do poder colonial de uma função já existente. Portanto, a formalização instituía-se para aqueles que já exerciam o poder em suas comunidades de origem. Eram aliados, antes de ser vassalos.

Esta prática que acontecia no Maranhão e Grão-Pará do século XVII se irmana com a lógica instituída pelo governo português, desde o século XVI,

<sup>7</sup> AHU, Maranhão, 009, Cx. 4, d. 418.

<sup>8</sup> DOMINGUES Ângela. *Quando os Índios eram vassalos* – Colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Lisboa, p. 172-173.

face à necessidade de construir relações de amizade e aliança com lideranças indígenas visando sustentar e sedimentar sua hegemonia política e militar nos seus territórios americanos. A luta contra outras nações européias pelo controle do território ainda persistia naquele século. Sucedendo os franceses, os holandeses ainda davam trabalho aos estrategistas lusos no propósito do domínio definitivo de seu território no além-mar. Portanto, no Maranhão a política de enobrecimento das lideranças indígenas ligava-se ao firme propósito de conseguir aliados na guerra contra seus inimigos europeus. Esta prática já existia no Rio de Janeiro ainda no século XVI, como bem lembra Regina Celestino quando se refere ao processo de formação de uma elite indígena na América portuguesa<sup>9</sup>.

O caso que abre este artigo, no entanto, indica uma transformação já em curso do status do principal aliado no contexto que já começava a se desenhar do controle político definitivo do território em litígio. Naquele momento, os interesses da Coroa se voltavam muito mais ao controle dos grupos de índios arredios – os gentios dos sertões – do que firmar alianças contra eventuais inimigos europeus. Depois de efetivada a conquista, a implantação da ordem colonial em todo o território tornou-se prioridade. Os principais eram peças fundamentais nesta tarefa, mas o grau de prestígio que passaram a ter no decorrer do tempo e no novo contexto político que se apresentava no estado do Maranhão e Grão-Pará começava a declinar. A questão que move esta reflexão é saber como esses *índios cristãos* se posicionaram frente ao processo de sua inserção na ordem colonial, como lideranças – os principais e outros oficiais das aldeias –, e como aliados.

Dentre as lideranças, o número de principais que reivindicavam mercês ao rei português era significativo, a ponto de o Conselho Ultramarino se ver diante de dilemas como o da concessão ou não de títulos honoríficos de ordens militares a seus antigos aliados em guerras. Este tipo de concessão não era novidade para a Coroa. Regina Celestino de Almeida demonstra como Arariboia e outros índios do Rio de Janeiro obtiveram estes privilégios já no final do século XVI. A autora, no entanto, acredita que antes de serem solicita-

<sup>9</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas* – identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. p. 150-168.

dos, estes títulos foram concedidos pelo monarca<sup>10</sup>. No Maranhão, ao contrário, o número de solicitações realizadas por índios criou um problema para a Coroa em sua relação com Roma quanto à possibilidade ou não de concedê-los a pessoas de sangue duvidoso. Ao que parece, a prática instituída pelo governo português de enobrecer algumas lideranças que foram fundamentais na implantação de sua hegemonia política, no território, acabou por criar em outras e mesmo em seus descendentes o desejo de fazer parte deste grupo de privilegiados que, entre outras coisas, passavam a ter indumentária, poder de negociação e foro privilegiado. Portanto, estes índios cristãos não estavam alheios às conseqüências positivas das mercês concedidas pelo monarca. Por conta disto, muitos se lançaram em viagens até a corte para solicitar pessoalmente ao rei os tais privilégios.

Entre os séculos XVI e XVIII, segundo Fernando Olival, a Ordem de Cristo era a insígnia mais procurada das ordens militares que estavam sob o controle da Coroa portuguesa. Em 1551, D. João III, rei de Portugal, conseguiu do Papa a incorporação perpétua das Ordens de Cristo, Avis e Santiago à Coroa portuguesa. Ao anexar os mestrados destas ordens, D. João III conseguiu para a Coroa recursos políticos e econômicos enormes. Dispor deles, como lembra Olival, equivaleria a usufruir importantes meios para obter e sustentar clientelas. No entanto, depois de 1551, os bens e jurisdições das Ordens não mais se confundiam com os da Coroa. O monarca apenas ordenava e estabelecia algo relativo a estas milícias somente como o administrador perpétuo das mesmas. Ao mesmo tempo, os recursos financeiros da Ordem eram oriundos de um tributo pago à mesma<sup>11</sup>.

Recompensar os seus servidores foi das mais importantes razões da concessão das ordens militares, em particular a de Cristo. Nem todos, no entanto, eram dignos de tal distinção. A partir de 1570 foi vedada a doação destas ordens aos descendentes de judeus, mouros e gentios. Os estatutos de pureza de sangue vigoraram até 1773. Olival pondera que para alcançar um hábito da Ordem de Cristo era demasiado difícil. O rei o concedia quando do

<sup>10</sup> ALMEIDA, Regina Celestino de. Op. cit., p. 153.

<sup>11</sup> OLIVAL, Fernanda. A Ordem de Cristo e a Sociedade Portuguesa dos séculos XVI-XVIII. In: *D. Manoel I – A ordem de Cristo e a Comenda de Soure – V centenário da subida ao trono de D. Manuel*. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses – Câmara Municipal de Soure, 1997, p. 11-12.

casamento dos filhos da nobreza e, como dito acima, também e principalmente em razão de serviços, de natureza militar, política, administrativa e diplomática, prestados à Coroa. No antigo regime se considerava um atributo essencial e mesmo uma obrigação dos monarcas recompensarem os serviços recebidos. As mercês concedidas eram de diversos tipos, entre as honrarias estavam as das Ordens Militares<sup>12</sup>.

Desde a incorporação das Ordens Militares à Coroa, em 1551, o órgão que administrava estes institutos era a Mesa de Consciência e Ordens. Ainda que o monarca remunerasse os serviços a ele prestados com um hábito, para se sagrar cavaleiro era necessário o aval da Mesa. As habilitações aconteciam através de inquéritos mandados fazer a partir de 1597 nos locais de nascimento do requerente e ainda nas terras em que nasceram seus pais e seus quatro avós. Os inquéritos eram rigorosos. Eram interrogadas as testemunhas que deveriam jurar sob o evangelho. Além disso, todas as despesas eram por conta do candidato à insígnia. Os interrogatórios versavam sobre a pureza de sangue e sobre a limpeza de ofícios do candidato e de todos os seus avós e pais. Era importante ainda que o candidato não tivesse defeito físico e fosse de idade entre 18 e 50 anos. A limitação quanto ao defeito físico referia-se à idéia de que o cavaleiro deveria ser apto a acompanhar o monarca, caso fosse solicitado, em guerras<sup>13</sup>.

Alguma flexibilidade existia em Portugal para a habilitação à Ordem daqueles lavradores que trabalhavam terra própria, ou comerciantes de grosso trato. Embora a Mesa de Consciência e Ordem fosse rigorosa, algumas vezes o rei tomava uma decisão distinta daquela instituição, uma vez que era dele a última palavra. Mas era extremamente difícil ultrapassar os defeitos de sangue de judeus, mouros, negros ou gentios. Segundo Olival, nestes casos somente era possível ao Papa esta dispensa<sup>14</sup>.

Desta forma, muito embora em raros casos tenha havido a concessão de hábitos da Ordem de Cristo a alguns índios, principalmente no século XVI, este tipo de mercê passou a ser um incômodo à Coroa, principalmente quan-

<sup>12</sup> Ibidem, p.12.

<sup>13</sup> OLIVAL, Fernanda. Op. cit., p. 13.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 14. No entanto, Regina Celestino de Almeida, em *Metamorfoses Indígenas*, pondera que, no caso investigado por ela, houve uma flexibilização da concessão destas ordens no Brasil.

do os principais passaram a entender os trâmites burocráticos e a reivindicar sua justa recompensa.

O embaraço que se observa em vários pareceres produzidos pelo Conselho Ultramarino sobre as solicitações destes índios é visível. Neles surge a estratégia de conceder, no lugar da Ordem Militar, a vestimenta com o símbolo do hábito costurado na lapela – uma cruz, além de medalhas com a efígie do monarca. Desse modo, “enganavam” os principais, que queriam “contentes e animados”. O problema era o que fazer com as tenças que invariavelmente era também solicitada. A maneira, como visto no exemplo, podia ser oferecer alguns ganhos na forma das ditas medalhas de ouro ou prata e algumas outras pequenas benesses que não pesassem para a fazenda real.

Outra solicitação encaminhada ao Conselho Ultramarino, feita em 12 de setembro 1648, praticamente dez anos antes do pedido acima, apresentada ao então rei D. João IV, demonstra o quanto as lideranças indígenas estavam cientes dos benefícios que podiam conseguir por sua fidelidade ao monarca. Dois índios principais das aldeias de Tapuitapera e Sergipe, ambas pertencentes ao estado do Maranhão, fizeram petição ao rei solicitando a mercê do Hábito de Cristo e sua tença correspondente para poderem viver. Para justificar seu pedido, destacavam os serviços que haviam realizado saindo na guerra contra os holandeses e permanecendo sob a obediência e vassalagem do rei. O governador do Estado, Luís de Magalhães, questionado sobre a veracidade do que disseram os dois índios, afirmou ser verdade e que os dois eram merecedores da honra e mercê que reivindicavam, uma vez que, sendo líderes de sua gente, poderiam trazer outros índios para o serviço do rei, o que resultaria em grandes ganhos para a fazenda de Sua Majestade e para o bem dos moradores daquele Estado. O parecer do Conselho foi o de mandar entregar ao governador doze hábitos das três ordens, e doze vestidos para que ele repartisse pelos índios principais e mais outros que considerasse que tivessem merecimento. Destacava ainda que fossem dados outros doze vestidos de mulher para o mesmo efeito<sup>15</sup>.

Quanto à tença, nada foi estabelecido. Tudo indica que estes hábitos na realidade eram meros símbolos para agradar a estes principais e não efetiva-

<sup>15</sup> AHU, Maranhão, 009, Cx. 3, d. 266.

mente vínculos às ordens militares. Em 3 de outubro de 1648, outra consulta do Conselho ao rei era expedida. Dessa vez, tratava-se das mercês solicitadas pelo índio Principal da nação Tabajara, Antônio da Costa, da aldeia de Conjuje, no Estado do Maranhão. Antônio era filho do Principal Marcos da Costa e teria servido na guerra de expulsão dos holandeses com “muito zelo e fidelidade”. O argumento utilizado pelo Principal é muito interessante. Dizia que a mercê serviria de exemplo aos de sua nação, o que faria com que o imitassem, obrigando-os com suas práticas e procedimentos a servir ao rei. Destaca ainda que cuidasse de procurar mantimentos e sustento aos vassallos do monarca e defendia-os de seus inimigos. Dizia também que durante anos ele e seu pai arriscaram-se para servir ao rei, matando, ferindo e fazendo fugir muitos de seus inimigos. Para comprovar suas palavras, oferecia as certidões necessárias. Reclamava que até aquele momento nem ele nem seu pai haviam recebido a mercê em satisfação de “tão honrados serviços”<sup>16</sup>.

O domínio da retórica burocrática também era comum a estes índios. O mesmo Antônio da Costa, ciente de seu lugar na constelação de poder da colônia, reivindica os favores reais como qualquer requerente português nativo:

[...] Pede a Vossa Majestade prostrado a seus reais pés, lhe façam mercê do dito cargo de Principal da nação Tabajara, que ele e seu Pai serviram, de propriedade, para ele e seus descendentes, e do Hábito de Cristo que o dito seu Pai tinha com a tença que Vossa Majestade for servido [...] nos direitos reais do Maranhão ou Pará, para se vestir e armar e melhor luzir no serviço de Vossa Majestade, para que os mais Índios se animem em seu Real Serviço<sup>17</sup>.

Neste trecho é possível notar claramente que o papel de Principal já exercido junto a seus subordinados era agora reivindicado para ser “propriedade” dele e de seus descendentes. O Hábito de Cristo viria então provavelmente coroar este ato de posse – vestindo, armando e luzindo o novo líder. A importância simbólica dos “vestidos” era enorme para esses personagens en-

<sup>16</sup> AHU, Maranhão, 009, Cx. 3, d. 268.

<sup>17</sup> Idem, d. 268.

tre dois mundos. A Coroa tinha consciência deste fato, até porque para o velho mundo as vestimentas também significavam ícones de prestígio. Certamente, no entanto, a dimensão deste valor simbólico era aumentada no mundo indígena.

Quanto à reivindicação do índio Antônio da Costa, foi feita uma investigação junto ao governador Luís de Magalhães sobre a veracidade das afirmações do Principal. Julgou-se serem verdadeiras as afirmações do índio cristão. Seu pai, Marcos da Costa, teria servido com satisfação naquele Estado e em todas as conquistas como língua e guia dos portugueses. Na ocupação feita pelos holandeses da cidade de São Luiz, ele e seu filho Antônio teriam lutado bravamente animando os de sua nação para que fizessem o mesmo. Foram então feitos prisioneiros pelos holandeses e no momento em que eram levados por estes a Pernambuco conseguiram, na altura do Ceará, fugir pelo mar a nado, juntamente com seis portugueses, também prisioneiros. Nesta fuga, Marcos da Costa morreu, salvando-se seu filho e os seis portugueses. Antônio da Costa teria desta feita, com sua “indústria”, conseguido levar até à cidade de São Luís com “grande trabalho” os prisioneiros lusos. Chegando à então capital do Estado, continuou a servir ao rei lutando contra os holandeses e persuadindo e animando o “gentio seu natural a que pelejasse com valor”. Conseguiu por fim expulsar os invasores do Estado. Assumiu então no lugar de seu pai o posto de Principal da aldeia de Conjuje procedendo sempre com muita “fidelidade” ao monarca. Partiu então para a corte com o objetivo de reivindicar as mercês junto ao rei<sup>18</sup>.

O parecer do Conselho fala por si:

[...] e é de parecer que Vossa Majestade como Rei e Senhor, faça mercê ao dito Antônio da Costa, por seus serviços e de seu Pai, de mandar que no vestido se lhe destaque o Hábito de Cristo, e de lhe mandar passar provisão da aldeia de Conjuje, para si e seus descendentes e de principal de toda a nação Tabajara, e que se lhe dê um vestido para que vá luzido diante de seus naturais, pois vai a Real presença de Vossa Majestade porque será de grande utilidade a fazenda

<sup>18</sup> AHU, Maranhão, Cx. 3, d. 268.

Real animar com isso o gentio do sertão a que desça, e se empregue no serviço de Vossa Majestade o que virá também a ser de muito proveito aos moradores<sup>19</sup>.

Durante todo aquele ano de 1648 surgiram no Conselho Ultramarino diversas outras manifestações não somente de solicitações por mercês por parte dos índios e seu deslocamento até à corte para reforçar seus pedidos. Surgiram ainda consultas sobre o tratamento “vexatório” que era dado aos mesmos por parte dos portugueses. Estas preocupações demonstram um momento muito específico da relação entre portugueses e seus aliados indígenas naquela região. De um lado, a necessidade de mantê-los em alianças militares e, de outro, a não menos importante necessidade de que fossem a ponta de lança de sua política expansionista para os interiores da sua possessão americana, trazendo para as fronteiras coloniais os gentios mais arredios. Desta forma, forneceriam a preciosa mão-de-obra para pôr em prática a nova ordem colonial que se instalava<sup>20</sup>. Outra consulta, de 15 de janeiro de 1648, ilustra de forma significativa a necessidade premente de se fazerem aliados indígenas nas terras do Maranhão. Francisco Coelho de Carvalho, então governador do Estado, solicitava a presteza de Sua Majestade em mandar acudir aquele Estado com gente de artilharia, munições, pólvora e armas, já que não podia se defender, estando “desmantelado” por tantos inimigos. No mesmo documento, solicita o envio de alguns vestidos para os soldados e alguns hábitos e honras para dar aos principais e, dessa forma, mantê-los animados. O Conselho achou ser muito conveniente ao Real serviço de Sua Majestade mandar acudir ao Estado com o socorro pedido. Para os principais, os conselheiros indicaram ao rei que mandasse ao governador uma dúzia de insígnias do Hábito de Santiago e mais uma dúzia de vestidos para eles e outros para suas mulheres<sup>21</sup>.

Sete anos após, em 1655, outra consulta do Conselho Ultramarino foi enviada ao rei D. João IV, sobre as mercês que o procurador da capitania do Grão-Pará, Manuel Guedes Aranha solicitava para alguns índios principais do

<sup>19</sup> Idem, d. 268.

<sup>20</sup> Estas reclamações aparecem em vários documentos enviados pelo Conselho Ultramarino, quais sejam: AHU, Maranhão, 009, Cx. 3, d. 238, d. 262 e d. 272.

<sup>21</sup> AHU, Maranhão, 009, Cx. 3, d. 236.

Pará. Desta feita, dois outros índios haviam chegado à corte e provavelmente se dirigiram ao procurador para que este fizesse chegar ao Conselho suas reivindicações. Tratava-se dos índios Francisco e Antônio, respectivamente sobrinho e filho de um personagem relativamente famoso. Eram parentes do Principal Lopo, da aldeia do Maracanã, o mesmo preso por Antônio Vieira e solto logo em seguida depois da reclamação de seus pares. Este episódio, mencionado em outra obra, foi uma das razões para a expulsão do território do Maranhão e Grão-Pará do famoso jesuíta<sup>22</sup>.

O Principal Lopo enviava requerimento seu para o filho solicitando a mercê do hábito de Cristo. O interessante do pedido é que Lopo reivindica para seu filho o mesmo Hábito que já teria que “era somente o vestido”. O objetivo do Principal era de que seu filho o sucedesse em sua “casa”. Não somente o filho trazia papéis para justificar o pedido, também o sobrinho reivindicava um posto na hierarquia da aldeia. No entanto, este morrera na corte. Os papéis afiançavam que ambos eram amigos e vassalos úteis ao rei naquelas conquistas. Haviam sempre servido ao monarca nas guerras contra seus inimigos naturais estrangeiros. O procurador reiterava a justificativa que se repetia em outros requerimentos, qual seja: de que era de conveniência ao rei não deixar no desamparo ao Principal e manter seu filho contente para que com isto pudessem os vassalos do monarca manter o estado e tirar “lucros que fazem crescer os rendimentos das alfândegas de V. Majestade”, o que, sem aqueles índios, seria impossível. O procurador pedia que o rei visse os ditos papéis e desse o que reivindicava o Principal Lopo para seu filho, que era o “hábito de Cristo no Vestido”. Continua o procurador:

[...] E se lhe mande a ambos algum mimo de vestidos e terçados de pouco custo, e vistosos. E a viúva do Francisco que aqui morreu, outro Vestido, por também haver sido capitão na guerra contra os holandeses e a Antônio, que ele Manoel Guedes trate levar em sua companhia no primeiro navio que se oferecer, se dê enquanto aqui estiver um socorro para se poder sustentar, sem tanta despesa de quem

<sup>22</sup> Sobre o conflito entre Antônio Vieira e o índio Principal Lopo de Souza, ver CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. O Poder das Cruzes. In: *Índios Cristãos – a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*.

até agora o alimentou, não tendo como que o fazer e mandado V. Majestade também escrever ao governador do Maranhão, que não consinta que a este Reino passem-se semelhantes Índios a requerimento por não convir que experimentem nele alguma causa que eles [lá] julgam por mais diferentes, que se havendo de ter algum requerimento a V. Majestade, o façam pela via dos Governadores, para que os signifiquem a V. Majestade por suas cartas, que se miram tão bom de informação, para Vossa Majestade mandar o que for servido<sup>23</sup>.

O Conselho se pronunciou de forma afirmativa a essa reivindicação do procurador. Pelo menos, sobre a maior parte dela. A sensibilidade quanto à reivindicação desses índios tornara-se de menor monta com o passar dos anos, ao que tudo leva a crer. Um aspecto se destacava nesta reivindicação. Faziam parte, juntamente com seu Principal, da aldeia do Maracanã, que tinha uma função estratégica para o controle e manutenção do domínio luso na região. Nesta aldeia, encontravam-se as salinas do rei, que eram base, nas palavras do conselheiro, de remédio e sustento do respectivo Estado.

Os vestidos deveriam se dados ao índio Lopo e a seu filho. Inclusive, de pronto, conceder a Francisco, seu filho, um enquanto se detivesse na corte pela “demais comédia” que poderia suceder sua presença em Lisboa em trajas inadequados. O Conselho concorda também com a “[...] matalotagem para a viagem, que tudo são coisas que custam pouco, e obrigam muito a semelhante gente”. No entanto, quanto ao Hábito de Cristo no vestido solicitado por Manuel Guedes, o Conselho diz que o monarca deveria consultar o tribunal da Mesa de Consciência e Ordens para que “ajuste o que se fizer com os breves Apostólicos, e com o exemplo do pai constando dela, e da forma em que se procedeu quando se lhe lançou o hábito”<sup>24</sup>.

Muita coisa mudara nestes poucos anos e mudaria ainda mais no decorrer do tempo. Este caso acima pode muito bem fazer par com o que abriu este artigo. A concessão de benesses, mesmo simbólicas, passava a ser mais restrita por parte da Coroa, ainda que as reivindicações fossem justas e que o

<sup>23</sup> AHU, Maranhão, 009, Cx. 3, d. 369.

<sup>24</sup> Idem, d. 369.

interesse do governo fosse facilitado com a decisão positiva aos mesmos pedidos. Por outro lado, a reclamação do procurador quanto à ida de outros índios, também a reivindicarem suas mercês, é significativa. Indica, de certo, que o número daqueles que para lá se deslocavam ou era ou poderia ser grande. Ainda mais, o transtorno que poderiam causar ao mesmo procurador a quem, provavelmente, como membros da sociedade colonial do Estado do Maranhão e Grão-Pará, recorreriam em sua chegada àquela corte. Outro destaque importante é que, o procurador menciona que seria importante evitar a vinda desses índios, também observa que agindo desta forma poderia se impedir que “experimentam nele alguma causa”. Portanto, evitando-se sua vinda e requerimentos individualizados, evitar-se-ia o transtorno das recompensas, que poderia servir de exemplos para outros.

Este pedido também tem algo de singular. Era Lopo de Souza Pacaúba o requerente. Este índio Principal é daqueles poucos personagens indígenas cujo espectro permaneceu nos registros do poder. Estes registros, como se sabe, são basicamente fragmentados. Portanto, ter condições de visualizar o percurso de um destes personagens é raro e significativo. Lopo de Souza, ao enviar seu filho e sobrinho à corte, ainda não havia entrado em conflito com Vieira. Somente alguns anos após, imortalizou-se como um dos estopins da expulsão do jesuíta do Maranhão e Grão-Pará. Ao mesmo tempo, após um episódio em que ficou preso a ferros algum tempo, apareceu novamente nos registros jesuítos. Bettendorff menciona em sua crônica que solicitou ao índio Principal da aldeia do Maracanã, Lopo de Souza Pacaúba, no ano de 1674, que este lhe conseguisse um piloto para uma jornada. Dois anos após, em 1676, refere-se também ao mesmo Principal a quem havia solicitado que mandasse algumas canoas em busca do cadáver do jesuíta padre Manoel Nunes, que morrera afogado ao cair de um de um barco<sup>25</sup>.

Lopo de Souza foi um homem importante e já o era antes mesmo de ter sido preso a mando de Vieira. É significativa a sua posição de líder junto a um grupo de índios que mantinham o fornecimento de sal para o Estado. O prestígio que ganhou por isto, junto ao governo central e ao governo colonial, não pode ser desprezado. A consciência que também deveria ter deste fato

<sup>25</sup> BETTENDORFF, Pe. João Felipe. *Crônica dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, p. 301; 310.

aparece nítida nas ações que empreendeu, inclusive quando de sua prisão. De qualquer forma, a política de concessão de mercês aos índios principais mudara. A flexibilização na doação de honrarias diminuiu. As regras eram outras<sup>26</sup>.

Em 28 de setembro de 1688, em consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, destaca-se a questão de que mercê poder-se-ia dar a um índio que com “assinalado valor” matara o Principal dos “moacoares” que haviam tirado a vida de dois padres da Companhia, missionários no Estado do Maranhão. A consulta fora feita pelo conselho a Gomes Freire de Andrade. Levantou-se então uma resolução do rei em que dizia:

[...] aos Índios que no Estado do Maranhão obram ações de valor no serviço de Vossa Majestade se lhes não costumam dar outros prêmios, que os dos postos de Capitão ou Sargentos-maiores nas suas aldeias, que para mercê são os de maior estimação, pelo privilégio com que ficam de os não poderem obrigar a outra nenhuma ocupação, que o da guerra [...]<sup>27</sup>.

Três anos após este episódio, em 5 de junho de 1691, uma outra consulta do Conselho Ultramarino põe às claras os inconvenientes das honrarias prestadas a alguns desses índios. Um índio Principal de nome D. Lázaro Pinto havia matado um grupo de índios Tremembé que vinham buscar as pazes com o governo do Maranhão. O Ouvidor Geral Manoel Nunes Colares solicitava informação de como deveria sentenciar ao índio autor da matança, uma vez que este detinha o Hábito de Cristo e sua tença respectiva. Este índio, chamado de doméstico de confiança dos padres da Companhia, havia matado com “vil maldade” os índios que buscavam a paz. O Ouvidor, embora tendo feito as diligências e chegado à conclusão de que o tal D. Lázaro Pinto, Principal da aldeia de S. José, era um dos culpados, não o sentenciou por ter o Hábito de Cristo e ele não ser juiz dos cavaleiros. O procurador dos povos considerava que aquele “traidor índio tinha indignamente o Hábito de Cristo”. Examinou-se se realmente o índio tinha tença e assim poderia gozar de foro

<sup>26</sup> Sobre a prisão deste índio e suas conseqüências ver em: CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. O Poder das Cruzes. In: *Índios Cristãos – a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*.

<sup>27</sup> AHU, Maranhão, 009, Cx. 7, d. 802.

privilegiado. Chegou-se à conclusão, segundo o conselheiro, que ele não a tinha e poderia ser sentenciado. No entanto, acabou sendo solto por intercessão dos padres da Companhia. O parecer do conselho era de que se buscasse examinar se o tal D. Lázaro tinha realmente o Hábito de Cristo dado pelo rei e com tença na forma das definições da Ordem. Caso o Hábito que tinha não tivesse sido dado pelo rei e sim por algum governador, assinala:

[...] como é verossímil fosse, como se tem visto algumas vezes naquela conquista que nestes termos dê cumprimento a resolução de V. Majestade e ordem que lhe foi para castigar o delito, que tem notícia, que em algumas partes do Brasil e Angola costumam a dar os governadores estes Hábitos, e esta será em menos estimação da ordem, e proibido pelos mesmos definitórios que V. Majestade deve mandar aos governadores se abstenham deste abuso<sup>28</sup>.

Não é possível afirmar que a prática de conceder hábitos por parte dos governadores realmente existia neste caso ou em outros. Parece, no entanto, a julgar por este e outros episódios aqui elencados, que houve durante um certo tempo a concessão indiscriminada de tais hábitos, fossem com todas as formalidades exigidas, ou apenas o simbolismo da vestimenta e alguma benesse na forma de medalhas de ouro. Mas a política de relação com os principais efetivamente havia mudado. A chamada elite indígena alcançara o limite de seu status junto à ordem colonial.

Em carta do padre Antônio Vieira, de 06 de abril de 1654, ao rei D. João IV, é possível notar, dentre os remédios que o jesuíta aconselha ao monarca para sanar as “injustiças que se fazem a esta pobre e miserabilíssima gente”, uma referência à necessidade de limitação desse status. Dizia o jesuíta que para que nas aldeias houvesse muita gente de serviço e para se conversar os índios na maior “simplicidade e sujeição”, aconselha a que não se multiplicassem nas aldeias os oficiais de guerra e que somente houvesse, como no Brasil, principais e meirinhos, e um capitão de guerra, quando muito um sargento-mor. Complementa, afirmando com a perspicácia que lhe era peculiar:

<sup>28</sup> AHU, Maranhão, 009, Cx. 8, d. 835.

[...] Mas, porque seria grande desconsolação dos índios, que ao presente têm os ditos cargos, se lhes fossem tirados, se conservarão neles até que se extingam (sic), e não se meterão outros em seu lugar<sup>29</sup>.

Alheios a esses cuidados, durante muito tempo a consciência de seu poder político ainda levou determinados líderes indígenas a reivindicarem mercês e cargos ao monarca. Já no século XVIII, o Principal dos índios Aruã, da ilha de Joanes, Alberto Coelho, a exemplo do seu bisavô, de nome Inácio Manajaboca, que havia sido investido no cargo de Principal pelo então rei D. Pedro II, e do seu pai (neto do Manajaboca, Inácio Coelho), continuava a governar os mesmo índios. Ao mesmo tempo, a concessão de patentes de Sargento-mor era também reivindicação constante por parte destes índios. No mesmo século, o Principal Silvestre Francisco de Mendonça, filho do Principal da Vila de Porto de Mós – que residia na corte há 15 meses – pedia autorização para regressar ao Pará com a patente de Sargento-mor e soldo, mais mercê do Hábito de Cristo. Estes e outros exemplos do século XVIII são elencados por Ângela Domingues e vêm apenas confirmar que esta prática de solicitação de mercês continuou durante mais de um século. Os protagonistas destes pedidos eram índios que a autora chama de *elite indígena*. Acredito que embora tenha realmente havido uma diferenciação por parte da Coroa portuguesa de alguns destes líderes, no momento sobre o qual me debruço, segunda metade do século XVII e primeira metade do XVIII, a valorização dos mesmos era contextual. Dependia de interesses políticos específicos<sup>30</sup>.

No interior da colônia o processo era mais complexo. O status dado aos principais dependia de um arranjo de forças políticas em que se misturavam jesuítas, governadores e outras autoridades. A leitura feita pelos principais de seu poder passava pela relação que estabeleciam com seus padrinhos políticos. Era um jogo de forças perigoso em que qualquer ação mal elaborada poderia colocar por terra o espaço político que os índios cristãos haviam conquistado. Lopo de Souza é um exemplo da complexidade destas relações.

<sup>29</sup> Antônio Vieira, "Cartas", ed. Mário Gonçalves Viana, Apud: SARAGOÇA, Lucinda. *Apêndice Documental*, op. cit., 2000, p. 413.

<sup>30</sup> Domingues, Ângela. Op. cit., p. 173-174.

Inimigo de Vieira, voltou a manter relações com a Companhia de Jesus e nunca perdera o apoio dos vereadores da Câmara ou mesmo do governador do Estado. No entanto, foram circunstâncias muito particulares ligadas à aldeia sob seu governo que permitiram que ele assim procedesse. Outros principais usavam de estratégias diversas para conseguir certa autonomia política.

Já entrado o século XVIII, em 21 de junho de 1719, num dos raros documentos escritos por índios, escrevia o Principal Paulo, da aldeia dos Abacaxis, uma carta endereçada ao então governador do Estado do Maranhão, Bernardo Pereira de Berredo, queixando-se do padre jesuíta João de Sampaio:

Estas servem somente de fazer a saber a V. S. das insolências que nesta aldeia faz o padre João de Sampaio [...] em nada me valho do patrocínio de Vossa Senhoria pedindo-lhe ponha os olhos nesta aldeia que já os índios dela vivem desgostosos por morrerem muitos pagãos podendo morrerem batizados e dos batizados sem os sacramentos por culpa do padre. Como também nos querer (sic) que os meus vassalos contratem farinha com os soldados do rio negro que estão no serviço de Sua Majestade que Deus Guarde. Desta aldeia vai o soldado [de Mário] de Souza que esteve por ordem do antecessor de Vossa Senhoria a por (sic) ver as insolências que nos faz o padre de quem se pode Vossa Senhoria informar largamente que é carta viva esperando sempre que Vossa Senhoria ponha [os] olhos nestes pobres índios que vivem desgostosos [...] <sup>31</sup>.

Este documento é precioso. O fato de ter sido escrito de próprio punho por um índio Principal já seria razão suficiente para esta qualificação. No entanto, o conteúdo que traz é ainda mais importante. O dito Principal demonstra um conhecimento amplo das funções do missionário e o ataca em sua ação mais fundamental que é a de salvar almas. Ao mesmo tempo, discretamente expressa o seu desejo em estabelecer negócios de farinhas com os soldados do rio Negro que estavam a serviço do rei. Deixa ainda transparecer que sua reivindicação parecia ser antiga, uma vez que o antecessor do então

<sup>31</sup> BNL, códice 4517, doc. 75.

governador Berredo havia mandado averiguar estas acusações por intermédio de um soldado a quem o Principal Paulo chama de “carta viva”. Portanto, na eventualidade do missionário jesuíta não servir aos interesses da aldeia ou da liderança, outras alianças deveriam ser estabelecidas.

A consciência do papel que os Principais desempenhavam na ordem colonial não era desconhecida mesmo daqueles que num primeiro momento estabeleciam aliança com os portugueses. Em 23 de junho de 1739, o padre jesuíta João Tavares escreveu um certificado sobre a aliança firmada, pelo padre da mesma ordem, Gabriel Malagrida e outros demais padres, entre os portugueses e o Principal da nação dos “Caycayzes” João Acuti Tapuia “[...] já ladino, e que falava bem o português, e língua geral na pressa”, escreve:

Do Ouvidor e capitão-mor, propôs esse ao dito Principal que se havia de aldear, e ter missionário: que havia de ser amigo dos brancos e inimigos dos inimigos dos brancos, e os ajudar à guerra contra seus inimigos. A tudo respondeu o dito Principal que sim (Esta tabelião presente) E desandou o dito principal repentinamente, a prorompeu (sic) nessas palavras = Escreve lá (as disse em português) Caycay não há de remar canoa; Caycay não há de carregar pau; escreve. E se isentou de ser obrigado a servir; e o dizia com coragem; porque já tinha andado na campanha com os brancos e [...] por tempo de dois anos, e no estado do Maranhão muitos meses, e visto o tratamento dos Índios [...] <sup>32</sup>.

Esta percepção clara que teve o Principal dos Caycay do papel que os índios representavam no mundo colonial, tempos antes ainda não existia. Um documento, assinado pelos principais Lucas e Lázaro, demonstra isto. Em 20 de abril de 1647, era assinado um termo entre estes dois principais e um representante do donatário da Capitania, Ouvidor Geral Manoel da Mota Botelho, no momento do seu descimento e fixação nas proximidades da vila de Santa Tereza, capital da Capitania do Caeté. Formaram suas aldeias a oito léguas da dita vila e, por intermédio do padre vigário Manoel Freire da Maia, estabele-

<sup>32</sup> BNL, códice 4517, doc. 85.

ceram o acordo explicitado no documento. O referido padre tinha se deslocado até a aldeia destes índios nas cabeceiras do rio Gurupi, batizando-os. A promessa era que eles e seus vassallos não só vinham ser católicos, mas que também vinham servir aos brancos e ao senhor donatário da capitania mediante o pagamento de seus salários. Para tanto, já havia sido pagos aos principais, segundo o tabelião, quinze mil e novecentos e noventa réis. Foram pagos para seus vassallos, “por uma vez”, cinqüenta mil réis e, “por outra”, oitenta mil. Além disso, o termo destaca que seriam distribuídas peças e ferramentas das mesmas que já haviam recebido. Nestas condições, ficavam estes índios obrigados por eles e seus vassallos a servirem ao donatário e aos brancos moradores, pagando-lhe da forma estabelecida “quanto lhe pedirem o pagamento do seu trabalho”. Cada Principal fez uma cruz no documento por não saberem nem ler, nem escrever<sup>33</sup>.

Como destacado no caso dos Caycay, aquele Principal já era “ladino”, portanto e experimentado no mundo branco. Não correspondia certamente à situação dos principais Lázaro e Lucas. No entanto, o “desencantamento” por parte desses índios vinha rápido. Como já referido anteriormente, as fugas e a migração interna eram práticas comuns depois de descobertos os verdadeiros interesses dos que os faziam “cristãos”. Um ano após este acordo, a quatro de março de 1648, o rei de Portugal recebia do então governador do Estado do Maranhão, Luís de Magalhães, uma carta onde dizia que um certo Sebastião Lucena, indo do Maranhão para a fortaleza do Pará onde era capitão de umas canoas, aportou de passagem na Capitania do Caeté. O lugar-tenente do dito Sebastião Lucena, chamado Manoel Furtado, hospedado e agasalhado dos moradores do lugar, no momento em que foi embarcar em sua canoa com o seu patrão em direção ao Pará, “fizerem praticar aos índios da dita capitania e furtou aos moradores dela alguns índios e negros e os levou [...] a caminho do Pará [...]”<sup>34</sup>.

Outro documento indica a recorrência desse tipo de prática. Trata-se de uma provisão do rei de 28 de março de 1648 em que manda o governador do Estado não deixasse que qualquer um perturbasse, tão pouco inquietasse os

<sup>33</sup> SGL, n. 1148, Res. 2, códice I, fls. 69 v-70.

<sup>34</sup> SGL, n. 1158, Res 2 – E – códice I, fls. 85 v-86.

índios ou aldeasse os moradores “livres” da mesma Capitania do Caeté, uma vez que seu donatário, Álvaro de Souza, do seu conselho de guerra tinha mercê real, em Alvará expedido em 1644, para trazer índios das aldeias à sua custa “querendo eles vir (sic) para ela por sua livre vontade”. O rei refere-se a fato ocorrido na mesma capitania em que alguns homens liderados por Manoel da Silva, usando um certo Pedro Ferreira, que sabia a língua dos índios, conseguiu tirar muitos deles da capitania que ficara despovoada. O rei destaca o prejuízo que seu conselheiro teve devido aos grandes gastos que tinha feito com estes índios. O rei ordena ao governador que os índios retornem à mesma capitania “donde estavam livremente”. Pede que se informe se houve excesso na mudança que sofreram<sup>35</sup>.

Estes dois casos são emblemáticos de uma prática. Pela versão oficial, a responsabilidade pelo esvaziamento da capitania teria sido dos homens que “praticaram” os tais índios. No entanto, outra versão é possível. Estes índios se deslocaram da região em que estavam, certamente por decisão própria. O que fica patente pelo uso que se fez de um homem que falava sua língua e pela total impossibilidade prática de forçá-los a virem contra a sua vontade na situação em que se encontravam. Na realidade, o acordo que seus prováveis líderes assinaram não fora justo. Portanto, embora o rei mencione que estavam ali “livremente”, o trabalho e exploração que muito provavelmente sofreram não os seduziu. De certo, o língua fora mais eloquente, tirando-os de onde possivelmente já não queriam estar.

Observando os casos acima, fica claro que não existia apenas um tipo de índio principal. Além disso, seu status mudou com o tempo, com o lugar em que se encontravam e com os interesses específicos de quem com eles estabelecia acordos. Esta função ou cargo e o poder que dele emanava dependiam também de uma série de outras circunstâncias, não somente das relações estabelecidas com o poder colonial. Estas circunstâncias diziam respeito ao tipo de aldeia, à quantidade de etnias que nelas viviam e, finalmente, à origem e aos ascendentes daquela liderança.

Nas aldeias jesuíticas, por exemplo, assim como nas de outras ordens, o universo de etnias que as habitavam era enorme. Uma amálgama de culturas

<sup>35</sup> SGL, n. 1164, Res. 2 – E – código I, fls. 90 v, 91 v.

diversas irmanadas pelo evangelho, escrito e ensinado em língua geral. A língua e traços cosmológicos gerais eram, portanto, os vínculos mais concretos que se formavam entre eles. Por outro lado, observando o panorama político, as distâncias eram enormes. Com os constantes descimentos de vários grupos indígenas e sua inserção nas aldeias missionárias em decorrência da infinita necessidade de mais braços para o resgate das drogas, para a lavoura e para os remos, estas aldeias se transformavam em depositárias de grupos étnicos diversos, cada qual liderado por um principal específico. Portanto, não existia somente um líder por aldeia, mas entre 6 ou 7 e por vezes mais. Assim, o conflito entre estas lideranças era natural. João Daniel comenta que normalmente estes principais não exercitavam efetivamente o seu poder. Muitos não eram obedecidos por seus vassalos e quando o eram pelos de sua “nação” não o eram pelos principais das outras. O jesuíta, com base na sua experiência acumulada nos anos em que foi missionário em muitas dessas aldeias no final da primeira metade do século XVIII, aconselha outros missionários a não somente instruir bem estes líderes em suas funções e obrigações do cargo, mas ainda fazer com que sejam obedecidos por seus aldeados.

Complementa afirmando que a forma mais adequada para fazê-los serem obedecidos, quando houvesse dúvidas quanto aos “mais Principais” que deveriam sê-lo, que o fosse o “Tapijara descendente dos primeiros fundadores”. Na seqüência, demonstra que por trás da preocupação quanto ao status e poder desses líderes, outros interesses aparecem obscurecidos:

[...] E para que se evitem os distúrbios, que podem fazer os ditos Principais enganados, ou brindados pelos brancos, se conservem sempre com alguma dependência, obrigando-os a darem parte das disposições que fizerem [...] e pondo-lhes a cautela de que nunca repartam, ou dêem índios aos brancos, ou para algum outro requerimento sem lhes fazer passar recibo [...]<sup>36</sup>.

Este trecho acima apresenta elementos importantes para análise. O mais instigante é o aparecimento da palavra *Tapijara* usada por João Daniel

<sup>36</sup> DANIEL, Pe. João. *Tesouro Descoberto no Rio Amazonas*, tomo II, p. 250.

para indicar os descendentes dos habitantes mais antigos das aldeias. Este termo vai aparecer novamente em outro trecho que esclarece ainda mais o significado do mesmo, assim como as divisões que passaram a acontecer no interior das aldeias em função da incorporação de muitas outras etnias de regiões distintas daquela em que estava localizada a aldeia missionária. Mencionando a situação dos novatos, Daniel destaca:

É necessário também recomendar aos *tapijaras*, que não os desgostem, como muitas vezes fazem, já desprezando-os (sic); já envergonhando-os de *barés* isto é novatos, e selvagens; e já servindo-se com eles; nem querendo emprestar-lhes algum utensílio; e de muitos outros modos, de que tomam desgostos. Costumam alguns missionários, quando fazem algum descimento repartir os novatos pelas casas dos *tapijaras*, outros lhes preparam moradias a parte, separadas; e esta praxe me parece melhor, por várias razões 1<sup>a</sup>. porque repartindo-se pelos casais antigos, estes se apoderam de tal sorte dos novatos, que os fazem servir como seus moços, chamam-lhes seus *ocapiras*, que é um gênero de escravidão, e enfim os injuriam com palavras, desprezam etc. Estando porém separados, [...] com os outros, e não tem tantas ocasiões de desgostos (grifo meu)<sup>37</sup>.

A palavra *Tapijara* pode ser uma corruptela da palavra Tabajara. Um dos muitos nomes que com o passar dos anos foi perdendo seu significado tradicional e se incorporando ao universo das nomeações e identidades construídas no mundo colonial. Aqui se tem um indício forte que na hierarquia das aldeias os primeiros aliados indígenas passaram a ter em comum entre si uma unidade identitária, ainda que construída, ainda que superficial, e que os remetia aos *Tupinambá* da primeira metade do século XVII. Fossem ou não oriundos desse grupo étnico, o certo é que compartilharam os mesmos padrões cosmológicos. Compartilharam também a fama de serem os primeiros habitantes, aliados de primeira linha, guerreiros valorosos e portadores da honra dos Hábitos de Cristo. Bettendorff já menciona algo próximo a esta designa-

<sup>37</sup> Idem, p. 258.

ção, ainda na segunda metade do século XVII. Ele se refere à prática de doutrinação que ele e outros missionários faziam junto a diversas aldeias da região do rio Amazonas. Numa destas aldeias, chamada de Gurupatiba, diz que como era o mais velho missionário passou a tratar os *Tapiaras* da mesma aldeia. Seriam, neste caso, os *tapiaras* os mais velhos, os líderes? Não é possível responder a esta questão, mas a probabilidade de que esta nomeação faça referência aos habitantes mais tradicionais, ou aos possuidores de algum prestígio, não deixa de ser verdadeira<sup>38</sup>.

Resumindo, o cargo ou função de Principal correspondia naquele contexto a uma multiplicidade de papéis que iam desde aliados militares de grande prestígio dos primeiros anos da conquista, até simples chefes de grupos que não faziam mais do que gerenciar o processo de repartição dos trabalhadores indígenas sob seu comando. Esta suposta “elite indígena” estava mais para intermediários culturais do que aliados políticos. Cumpriam a sua função e defendiam seus interesses e de seu grupo. Usavam estratégias políticas variadas para se fazerem ouvir ou para conseguir benesses. Muitos foram forçados pelas autoridades coloniais, mas somente conseguiam vingar no grupo se, de alguma forma, cumprissem seu papel tradicional de liderança. Não fosse assim, não teriam razão para existir. O jogo era complexo e a nova ordem colonial impunha novos tipos de práticas de socialização. A referência aos *Baré* é instigante. Integraram-se entre os *Tapijara* como *ocapira* – ao pé da letra “peixe de casa”. Fica a interrogação sobre se não seria uma forma de adequá-los a um modelo de incorporação de etnias rivais usado pelos *Tupinambá* que dominavam boa parte das terras do Grão-Pará, praticamente um século e meio antes dos relatos de João Daniel. Ao lado desses líderes indígenas cristãos, outros personagens bem menos visíveis também habitavam as aldeias, mas isto é uma outra *história*<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> BETTENDORFF, Pe. João Felipe. Op. cit., p. 341.

<sup>39</sup> Refiro-me ao conjunto de “Índios Cristãos”, entre artesãos, guerreiros, remeiros, mulheres e crianças que partilhavam do mundo colonial europeu, ver: CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. “Índios Cristãos”. In: *Índios Cristãos – a conversão dos gentios na América Portuguesa (1653-1769)*, p. 215-268.

O olhar europeu: África no imaginário da *Belle Époque* e a “desafricanização” da sociedade paulistana (1890-1920)

---

Paulo Koguruma\*

Resumo: Este artigo examina alguns caminhos e tramas da diáspora africana e alguns dos aspectos da história e historiografia da África, discutindo algumas das suas relações com as práticas e crenças afro-brasileiras presentes no processo de urbanização de São Paulo. Trata-se de uma reflexão sobre a contribuição dos estudos da História da África para a compreensão da formação histórica da sociedade brasileira.

Palavras-Chave: África. Práticas. Crenças. São Paulo.

Abstract: This article analyses some ways and woofs of African Diaspora and some features of history and historiography of Africa, discussing some relations of them with Afro-Brazilian's practices and beliefs present into urban development process of São Paulo. It is one reflection about the contribution of African History studies to understanding of historical formation of Brazilian society.

Keywords: Africa. Practices. Beliefs. São Paulo.

Atualmente, no dia 08 de dezembro, milhares de pessoas, de variadas origens étnicas, dirigem-se da cidade de São Paulo para as praias da Baixada Santista para cultuar Iemanjá, Senhora dos Mares, Orixá de Umbanda. Elas levam para a orla marítima flores, velas, perfumes, pentes, fitas coloridas, espelhos, cosméticos, champanha, trajes rituais, atabaques, danças, cânticos, comidas-de-santo e, sobretudo, sua fé. Em Praia Grande, os umbandistas

---

\* Professor do Departamento de História da UFAM/Doutor em História Social - USP.

paulistanos armam os seus “congás” para efetuar suas práticas mágicas sob o clarão da lua e das velas. E nesses “terreiros” improvisados ao longo das praias, os “filhos-de-fé”, “incorporados” ou não pelos espíritos dos “ancestrais”, cercados por leigos curiosos ou por turistas de fim-de-semana, rogam pelas bênçãos da Senhora dos Mares, enquanto os atabaques soam ruidosamente.

Durante todo mês de dezembro, com a descida de milhares umbandistas paulistanos em direção à orla marítima, o ambiente profano das praias transforma-se em um extenso espaço de caráter mágico-religioso, onde as tensões coletivas e individuais, que perpassam o dia-a-dia de muitos moradores de São Paulo, podem ser “descarregadas” através das oferendas propiciatórias deixadas nas águas do mar. Nessas cerimônias de devoção à Iemanjá, podem ser notadas as interpenetrações de traços culturais procedentes de diversas regiões da África, além das influências de traços das tradições européias e, igualmente, das tradições indígenas. Tal fenômeno revela-nos a plasticidade histórica das culturas africanas no Brasil e a sua importância para formação dos hibridismos culturais de nossa sociedade bem como a presença histórica desses hibridismos na diversidade das regiões da totalidade do território brasileiro<sup>1</sup>.

Nessa perspectiva, há que se assinalar que a dinâmica histórica da presença das tradições das culturas africanas no Brasil pode ser facilmente observada ao longo das vicissitudes do tráfico negreiro. Capturados em diferentes regiões africanas, milhões de homens, mulheres e crianças foram transportados para as terras americanas apinhados nos tumbeiros para trabalhar, procriar, viver e morrer, deixando as marcas de suas experiências vividas na formação histórica de nossa sociedade. Em momentos distintos, os fluxos do tráfico trouxeram para as diferentes regiões das terras brasileiras as mais variadas etnias do continente africano. Iemanjá, cujo nome deriva de ‘Yèyè omo ejá’, ou seja, “Mãe cujos filhos são peixes”, é uma divindade dos Egbás, estabelecidos até o início do século XIX, entre Ifé e Ibadan, na região compreendida entre o rio Níger e rio Volta. As tradições dos Egbás encontravam-se originalmente relacionadas ao rio Yemoja, mas se espalharam para áreas geográficas a Oeste, em direção ao rio Ògùn, com a emigração dos Egbás para Abeokutá.

<sup>1</sup> KOGURUMA, Paulo. *Conflitos do imaginário: a reelaboração das práticas e crenças afro-brasileiras na “metrópole do café”, 1890-1920*. S. Paulo: Annablume, 2001. p. 23-25.

Em suas migrações no interior do continente africano, os Egbás carregaram consigo os objetos sagrados, suportes materiais do Axé de sua Deusa. É de se notar, portanto, que muitas das histórias de Iemanjá narrem caminhadas dessa divindade junto aos rios, em direção ao mar; aludindo, dessa maneira, miticamente, à migração dos Egbás para o Oeste, em decorrência de conflitos étnicos<sup>2</sup>. Essas tradições permitem assinalar, vencendo-se preconceitos marcados por olhares eurocentrados, a importância das tradições orais para o estudo da história, especialmente, “dos povos sem história”<sup>3</sup>. Assim, é de se notar que a oralidade das tradições africanas é um dos traços culturais que se fez presente na formação da sociedade brasileira, marcando a nossa musicalidade popular, como, por exemplo, nas manifestações da formação histórica do jongo e do samba<sup>4</sup>. Trata-se de considerar, portanto, as contribuições das diferentes tradições africanas para o processo de configuração histórica da sociedade brasileira e de, sobretudo, reconhecer as ações dos africanos e seus descendentes na formação de nossa sociedade, com suas resistências, negociações, acomodações, afirmações, contradições e superações.

Nessa perspectiva, assinale-se que as pesquisas sobre as sociedades “sem história” e sobre os figurantes “mudos” da história sofreram grande expansão desde o período das lutas de descolonização europeia efetiva do globo, entre o início dos anos 1950 e os finais da década de 1970<sup>5</sup>. Nesse período “renasceram” e “avançaram” os interesses pelos temas africanos<sup>6</sup>, incensados pelo atrofiamento do “fardo do homem branco” nas sociedades metropolitanas, cujos discursos civilizadores foram postos em cheque pelas atrocidades e pela barbárie da Segunda Grande Guerra. Ao término desse conflito mundial, caíram por terra velhos argumentos que legitimavam a sujeição das sociedades do “Terceiro Mundo”, criando-se condições para o surgimento de uma historiografia crítica sobre a África, seja nas sociedades africanas que, naquelas

<sup>2</sup> VERGER, Pierre. Fatumbi. In: *Orixás: deuses yorubas na África e no Novo Mundo*. S. Paulo: Corrupio, 1981. p. 190.

<sup>3</sup> MONIOT, Henri. A história dos povos sem história. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: novos problemas*. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. p. 99-112.

<sup>4</sup> PINTO, Maria Inez Machado Borges; KOGURUMA, Paulo. *Reelaboração das Sociabilidades e Música Popular: Samba Rural e Cordões Carnavalescos no “Mundo Negro” da Cidade de São Paulo, 1890-1940*. (Em fase de revisão para envio para publicação).

<sup>5</sup> DOSSE, François. *A história*. Bauru: EDUSC, 2003. p. 75-84.

<sup>6</sup> SILVA, Alberto Costa e. *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Ed. UFRJ, 2003. p. 229-230.

décadas, lutavam por sua autonomia política <sup>7</sup>, com a intensificação das resistências ao colonialismo europeu por toda parte, seja nas diferentes nações coloniais européias que, após a Segunda Guerra Mundial, viviam a desintegração de seus impérios, em meio aos confrontos e às tensões da Guerra-Fria<sup>8</sup>.

Nesse período, pode-se inferir o aumento do interesse pela pesquisa de temas africanos pelo crescente número de conferências, colóquios e obras de história sobre as mais diversas regiões africanas bem como o surgimento de periódicos especializados, como o *Journal of African History*, nascido, em Londres, em 1960<sup>9</sup>. Com o crescimento da produção historiográfica sobre a África, tanto nas nações européias, quanto nos países recém-independentes ou em luta por sua independência, passaram a ser apreciadas de melhor forma as narrativas e interpretações sobre migrações e sobre conflitos entre as etnias africanas, com a historiografia internacional debruçando-se, não sem polêmicas, sobre os tempos mais remotos do continente, as suas diversas singularidades regionais e as especificidades históricas das suas diferentes sociedades e etnias. Todavia, entre nós, brasileiros, aliás, cuja sociedade foi a última a abolir a escravidão negra, o interesse pela historiografia do continente africano tem deixado muito a desejar.

No Brasil, ainda se têm pálidas interpretações sobre a História da África devido ao caráter incipiente das investigações sobre os temas africanos. Durante largo tempo, os estudos sobre a História da África ficaram restritos às iniciativas individuais, como, por exemplo, entre outros, as de um José Honório Rodrigues<sup>10</sup>. Em nosso país, ainda se fazem necessários maiores investimentos para o desenvolvimento da História da África nas universidades e um maior esforço editorial para publicação de obras de referência sobre a história e historiografia africanas em Língua Portuguesa. Isso inspiraria a busca dos temas e das investigações, atendendo-se, efetivamente, às recentes orientações do MEC, que pela Lei 10.639/03 e Parecer da CNE/2004, busca a inclusão de conteúdos referentes à história da África e das lutas dos afro-descendentes nos níveis do ensino Fundamental e Médio.

<sup>7</sup> HERNANDEZ, Leila L. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005. p. 157-173.

<sup>8</sup> MONIOT, Henri. Op. cit., p. 100.

<sup>9</sup> SILVA, Alberto Costa e. Op. cit., p. 234.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 236-239.

Aliás, nesses níveis de ensino, os professores devem estar aflitos, ressentindo-se de manuais e sínteses, bem como de uma maior divulgação dos resultados das incipientes pesquisas historiográficas sobre a história africana. Embora muito se faça com o surgimento de periódicos especializados dos Centros de Estudos Africanos existentes em algumas universidades<sup>11</sup>, os esforços nesse sentido encontram os seus limites exatamente no pequeno número desses Núcleos de Pesquisa Universitários, que, paradoxalmente, são de se contar nos dedos, em um país cuja população é composta em grande parte por descendentes de negros, pois como mostram dados recentes, tabulados ao censo de 2000, pelo menos 30 milhões de brasileiros possuem ancestralidade africana negra<sup>12</sup>.

Assim, fazem-se necessários maiores investimentos e iniciativas que, certamente, incentivariam as pesquisas sobre a história da África. Desse incentivo, poderiam surgir investigações que permitiriam que fossem respondidas muitas perguntas sobre a diáspora africana, bem como sobre a presença e inserção das etnias africanas em terras americanas; tais como aquelas que dizem respeito aos *cimarrones* jamaicanos, aos *paleiques* da ilha de *Hispaniola* ou aos quilombos espalhados por todo território brasileiro. Nessa perspectiva, desvelar-se-iam as múltiplas singularidades que dizem respeito aos modos de vida e padrões culturais criados e recriados nos tratos do tráfico de escravos, nas duas margens do Atlântico<sup>13</sup>.

Ampliar-se-ia, igualmente, a compreensão das contribuições dos diferentes grupos étnicos africanos às configurações históricas sociedades americanas e, em particular, à formação da sociedade brasileira; abrindo-se, portanto, frentes para o combate ao preconceito e ao racismo. Desvelar-se-iam, assim, elementos formadores de nossas próprias identidades e diferenças, ao se compreender melhor as circunstâncias das emigrações forçadas que levaram à diáspora africana, permitindo-se, assim, a valorização do direito à dignidade e à cidadania dos afro-descendentes.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 238-239.

<sup>12</sup> PENA, Sérgio D. J.; BIRCHAL, Telma. A inexistência biológica versus a existência social de raças humanas: pode a ciência instruir o ethos social? *Revista USP*, n. 68 – Dossiê Racismo I – São Paulo CCS/USP, dez. 2005, fev. 2006, p. 16.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 238.

Do mesmo modo, iluminar-se-iam as lutas, acomodações, alianças, negociações e resistências dos africanos e seus descendentes, ao longo da duração do escravismo moderno, de maneira que as narrativas sobre os temas africanos, afro-americanos ou afro-brasileiros não venham a cair no esquecimento, nublando as contribuições africanas para as identidades brasileiras. E tampouco permitindo que as interpretações sobre as ações e comportamentos dos afro-descendentes adquiram aspectos mitológicos, abrindo-se as searas para construção de novos preconceitos e estimulando novas formas de racismo.

Nessa perspectiva, assinala-se que a incipiente atenção dada à história da África tem vindo a desvelar melhor alguns episódios da escravidão brasileira, apesar das controvérsias nas interpretações dos especialistas<sup>14</sup>, tal como no caso da Revolta dos Malês, em Salvador, no ano de 1835. Nesse caso, o estudo da História da África permitiu que os historiadores estivessem atentos para as singularidades da expansão do Islã entre as diversas etnias de negros africanos, deixando mais claras as motivações e os fracassos dessa rebelião escrava no Brasil. Na África, a expansão religiosa do Islã foi marcada pela sua interpenetração com as práticas, rituais e crenças “animistas” das etnias que viviam nas fimbrias do grande deserto do Saara, apesar da rigidez doutrinária mulçumana; esse Islamismo matizado pelas crenças dos “animistas” espalhou-se pelo Sael, atingindo, mais além, através da bacia do rio Níger, as florestas tropicais, onde habitavam as etnias iorubanas. Nos fluxos do trato dos escravos, os contatos entre o Islã e os cultos de ancestrais das diferentes linhagens dos “reis” e da “aristocracia” africanas, cujas circunstâncias comportavam as *jihads* dos negros islamizados, tal como as de Usuman Dan Fodio, acabaram por perpassar a composição étnica da cidade de Salvador, na Bahia de Todos os Santos, uma vez que muitos dos escravos do Recôncavo provinham das regiões africanas atingidas por tais *jihads*.

Assim, as interpretações sobre a fundação do Califado de Socotô, com pregação de retidão na filiação à “ortodoxia” religiosa, por Dan Fodio, apresentam-se relacionadas ao tráfico de escravos e às tensões da rebeldia e revoltas escravas no Brasil<sup>15</sup>. Elas puderam revelar os contornos e os limites do

<sup>14</sup> Ibidem, p. 58-62.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 59-60.

levante dos escravos mulçumanos em Salvador. Se, por um lado, “a força espiritual, moral e organizacional” do Islã proporcionou aos rebelados mulçumanos os elementos de resistência e revolta contra seus senhores; por outro, levou ao seu isolamento diante da massa de escravos não islamizados; explicando-se, portanto, a não adesão dos demais escravos, africanos ou crioulos, aos preparativos e à eclosão daquela rebelião<sup>16</sup>. Essa revolta foi cruelmente sufocada pelas autoridades imperiais e pelos senhores baianos, movidos pelo medo do “haitianismo”, cuja rebelião dos escravos mulçumanos parecia confirmar; por sua vez, pode-se afirmar que esse medo dos senhores foi um dos fatores decisivos no processo de construção do Estado no Brasil, já que o “haitianismo” podia emergir das tensões raciais em qualquer ponto do território brasileiro, na dispersão de suas províncias, no momento mesmo do processo de consolidação de sua Independência<sup>17</sup>.

Aliás, o fato de serem mulçumanos os negros revoltosos de 1835 já havia chamado a atenção de Caio Prado Jr. Na década de 1940, esse autor propunha, em breves menções em a *Formação do Brasil Contemporâneo*, especialmente, em suas notas de rodapé, que se fizessem estudos sistemáticos da diversidade étnica dos escravizados; referia-se aos trabalhos de Nina Rodrigues, no campo da Antropologia<sup>18</sup>, posteriormente prosseguidos por Arthur Ramos. Este último publicou obras sobre as culturas negras no Novo Mundo, tal como *A aculturação Negra no Brasil*<sup>19</sup>. Entretanto, naquela época, no campo da historiografia, prevaleciam, infelizmente, olhares em que a população de origem africana era observada apenas sob a égide uniforme da escravidão, pouco se tratando de sua diversidade étnica ou cultural<sup>20</sup>. Em tempos mais recentes, com as tendências historiográficas alertadas desde o final da década 1970 e início da de 1980 pelos estudos transdisciplinares, passou-se a considerar as complexas interações que ocorreram ao longo da diáspora africana em direção às terras americanas.

<sup>16</sup> REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês, em 1835*. S. Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 138-214; 265-282.

<sup>17</sup> DIAS, Maria Odila L da Silva. *A interiorização da metrópole e outros estudos*. São Paulo: Alameda, 2005. p. 134-137.

<sup>18</sup> PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. 21. ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 85-86.

<sup>19</sup> RAMOS, Arthur. *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

<sup>20</sup> PRADO JR., Caio. Op. cit., p. 106-115.

As tramas históricas da diáspora foram tecidas em meio a um desenraizamento brutal das etnias africanas pelo tráfico devido às condições de sua escravização sistemática para o comércio. A nova configuração do tráfico alterou intensamente as estruturas da escravidão “doméstica”, já existentes em sociedades de diversas regiões da África, que passou a exportar cada vez mais milhares de peças. Assim, com a presença dos europeus nos litorais africanos, o regime de trabalho escravo no Brasil viu as cifras de escravizados aumentarem constantemente desde as primeiras décadas do século XVI até pelo menos meados do século XIX. Essa nova intensificação do comércio de escravos vinha se sobrepôr às alterações provocadas desde pelo menos o final do século VII pelos mercadores mulçumanos, que já haviam feito crescer a compra e a venda de seres humanos antes da chegada dos europeus. Durante a expansão do Islã esse comércio de longa distância de escravos aumentara através de rotas que ligavam o Sael com as regiões do norte da África e com a Península Arábica, cruzando-se o Mar Vermelho. E havia também o trato de escravos com o Golfo Pérsico através da Costa Oriental da África. Desses lugares, esse comércio se ampliava para o resto do mundo islamizado, cujas fronteiras atingiam os confins do Império Celeste<sup>21</sup>.

A partir do século XV, as atividades comerciais pela via do Atlântico passaram a competir com esse comércio à longa distância, alterando-se as rotas comerciais do interior do continente africano que haviam prevalecido até então, devido à competição com a expansão mercantil das nações européias, quer seja pelos mares do Atlântico, quer seja pelas águas do Índico<sup>22</sup>. Nesse trato, as etnias africanas dispersaram-se pelo mundo afora, principalmente, para as terras americanas. Assim, seria interessante apreender melhor a história da África para se compreender e explicar a configuração histórica dos hibridismos culturais presentes nas terras do Novo Mundo alcançadas pela escravidão, em que se cruzaram elementos das matrizes culturais das religiosidades africanas com os elementos do cristianismo, digam eles respeito religião católica ou ao protestantismo. Essa apreensão pode esclarecer muitos aspectos

<sup>21</sup> SILVA, Alberto Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/ Fundação da Biblioteca Nacional, 2002. p. 31-78.

<sup>22</sup> ALENCASTRO, Luis F. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul dos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 44-116.

sobre aqueles que tiveram os fragmentos das suas lembranças e de seus modos de vida, nas diversas regiões africanas, cada vez mais esmaecidas com o passar das gerações. Trata-se de considerar aquilo que para os cativos e seus descendentes, era desejável e adequado na maneira como os homens, mulheres e crianças deveriam se relacionar entre si e com a natureza<sup>23</sup>.

Expressas, muitas vezes, aliás, nas tradições orais que diziam respeito à história de seus Deuses e dos ancestrais de suas linhagens, tal como no caso do culto das Casas das Minas, surgido no Maranhão, a partir do século XIX, cuja história entrelaça-se com as com do tronco das linhagens reais de Abomé, situada entre os rios Mono e Quémé, no Golfo do Benin, na região do antigo reino do Daomé<sup>24</sup>. Embora esses modos de vida e os significados dessas lembranças nunca fossem os mesmos que haviam sido nos contextos africanos, tiveram o condão de criar e incensar novas culturas em terras estranhas, marcando-as com as historicidades africanas, ao longo da duração das estruturas do sistema escravocrata ou mesmo após sua queda<sup>25</sup>. Tal como, por exemplo, no Haiti, no panteão cultuado pelo Vodou, em que a influência cristã católica transparece nos ícones dos *Iwa*, ou seja, dos “espíritos” que medeiam a relações entre homens e o mundo, expressando as individualidades de seus adeptos e as múltiplas características do conjunto de seus praticantes.

O Vodou confunde-se com as lutas da independência haitiana, de cujos episódios participaram ativamente as lideranças religiosas dos escravos. Ele permeou os confrontos com a dominação colonial européia e norte-americana, cujas visões etnocêntricas aguçaram as pechas de superstição e ignorância atribuídas à população haitiana. No processo de dominação colonial, houve uma estigmatização dos cultos do Vodou, enfatizando-se os estereótipos racistas da “inferioridade” do negro; acusando-se seus praticantes com pechas de “primitivismo”, “selvageria” e “ignorância”; fiando-se em parcialidades “mal compreendidas” pelos observadores coloniais. As representações demoníacas nascidas desses olhares imperialistas foram, inclusive, veiculadas pelos enredos

<sup>23</sup> COSTA, Emília Viotti da. *Coroas de glória, lágrimas de sangue: a rebelião dos escravos de Demerara em 1823*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

<sup>24</sup> FERRETTI, Sérgio F. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EDUSP; São Luís: FAPEMA, 1995 p. 14; SILVA, Alberto Costa e. *Um rio chamado Atlântico...*, p. 55.

<sup>25</sup> COSTA, Emília Viotti da. Op. cit., p.101-102.

e imagens do cinema hollywoodiano<sup>26</sup>. Procurava-se cativar a “opinião pública” internacional para o resgate do Haiti da “barbárie”. Evidentemente, pelas forças das armas dos exércitos europeus ou dos *mariners* americanos, “salvadores” de populações “degradadas”, pois que “portadores” dos valores civilizatórios das sociedades européias.

Trata-se das singularidades dos hibridismos culturais das regiões atingidas pela diáspora africana. Em Cuba, a Iemanjá das etnias iorubanas encontra-se sincretizada com a *Santa Virgen de Regla*, enquanto que, no Brasil, Iemanjá se sincretizou com Nossa Senhora da Imaculada Conceição<sup>27</sup>, revelando, uma vez mais, a complexidade dos hibridismos culturais no solo do Novo Mundo. Essa complexidade permite-nos compreender universos tão próximos e distantes, tão singulares e unos em suas diversidades<sup>28</sup>, que podem ser encontrados nos caminhos e tramas na diáspora africana<sup>29</sup>. Para além do nome, que estabelece um vínculo direto da devoção umbandista com a Iemanjá dos cultos do Golfo do Benin, há semelhanças dos rituais de sua devoção, tal qual praticadas pelos “filhos-de-fé” no Brasil, com as práticas, os rituais e as crenças relacionadas às Sereias de Angola. As devoções a tais Sereias foram observadas por Câmara Cascudo, em suas andanças no continente africano.

Trata-se de cultos de *water genius*, das Sereias *Quianda*, *Quituta* e *Quiximbi*, praticados na ilha de Luanda, que já haviam sido notados pelos viajantes e pesquisadores europeus, em finais do século XIX. Elas são encaradas como forças materializadas das águas, apesar de estarem “reduzidas em sua forma física, aparentadas com o mito das sereias do Mediterrâneo”. Embora, como admite Cascudo, seja difícil ao pesquisador penetrar em sua cosmologia, já que há uma confusão proposital nas informações prestadas pelos nativos aos estudiosos estrangeiros, pois para os indígenas, investigar seria profanar<sup>30</sup>. Fato que, contudo, ao menos, indica o arraigado dessas práticas e dessas crenças

<sup>26</sup> HURBON, Laënnec. *Voodoo: truth and fantasy*. London: Thames and Hudson Ltd, 1995, p. 55-59; 65-84.

<sup>27</sup> VERGER, Pierre. Op. cit., p. 192.

<sup>28</sup> MACEDO, Toninho. “Agô – quando a arte pode ser reverente”. In: (*Apres. CD*) *Agô! Cantos sagrados de Brasil e Cuba*, 2003.

<sup>29</sup> Esse texto foi escrito sob a audição das músicas do CD “*Agô! Cantos sagrados de Brasil e Cuba*”. Relacionamento a Apresentação do CD como fonte, pois ele, de fato, o foi (por tudo o que ele revela da diáspora – Agô!). Acalanto! Agradeço à amiga Janaina Teles, que tem nome de Sereia, por tão inspirador e apreciado presente. Axé! Saravá!

<sup>30</sup> CASCUDO, Luis da C. *Made in Africa: (pesquisas e notas)*. 5. ed. São Paulo: Global, 2001. p. 22.

entre a população da ilha de Luanda. Nas lendas e nos mitos das diversas regiões e sociedades africanas, na interpretação de suas tradições orais, podem-se ser inferidas referências históricas das suas relações com o meio-ambiente<sup>31</sup>, de sua vida cotidiana, de suas atividades econômicas, da formação de suas hierarquias, de suas formas de comércio, de suas estruturas políticas, de suas migrações pelo continente africano; bem como dos contatos históricos entre os diversificados grupos étnicos que compõem essas sociedades<sup>32</sup>.

As Sereias de Angola recebiam homenagens propiciatórias dos pescadores de Luanda, cujas significações envolvem as apreensões e tensões relacionadas às lides de sobrevivência diária da população da ilha. Essas Sereias facilitavam ou dificultavam a pescaria, ao desnortear ou não os pescadores com nevoeiros ou chuvas perturbadoras<sup>33</sup>:

De tempos a tempos, a vida piscatória sofria uma pequena alteração na sua rotina, devida a umas cerimônias ritualistas a prestar à sereia. Kianda. Toda a ilha se movimentava de ponta a ponta, pois nenhuma aldeia se eximia a prestar homenagem à entidade que não só lhes dava o sustento durante o ano, mas também lhes trazia apreensões. Então, para celebração dessas práticas, convidavam-se imbanda (sing. kimbanda) que tinham por ofício dirigir a celebração de toda liturgia, em colaboração com o kilamba, intérprete do sentir das sereias. Para esses cultos existia uma casa própria, o dilombo. Em cada sanzala duas mulheres encarregavam-se de fazer a coleta dos óbulos, para o que concorriam todos os moradores, generosamente. Recolhida a totalidade do dinheiro, procedia-se à contagem e, com a soma obtida, compravam pratos, canecas, chávenas, toalhas, vinhos finíssimos (dos melhores e dos mais caros, inclusivamente champagne e whisky) e todas as iguarias, tanto africanas como europeias, também das melhores e com muita abundância, pois ninguém devia ser mesquinho em honrar a kianda [...] À noite, estendiam-se luandos sobre a praia e o kilamba, com todo o requinte de que era

<sup>31</sup> KOGURUMA, Paulo; KAWAHARA, Fernando. *O imaginário das religiões afro-brasileiras e o meio ambiente*. São Paulo: SENAC (no prelo).

<sup>32</sup> SILVA, Alberto Costa e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: EDUSP, 1992. p. 07-43.

<sup>33</sup> CASCUDO, Luis da C. Op. cit., p. 22.

capaz, estendia a toalha sobre aqueles e punha a mesa para o festim [...] Por outro lado, durante o dia, em todas as sanzalas não cessavam os toques de jigoma (sing. ngoma, espécie de tambor), para assim avisarem à sereia do que, em sua honra e do seu séqüito, se lhe estava preparando. [...] Essas cerimônias duravam quinze dias a um mês e, muitas vezes, mais tempo ainda, pois, em todas sanzalas, sucessivamente, se repetia o cerimonial. [...] <sup>34</sup>.

Embora essas Sereias sejam negras e não brancas, como nas imagens de Iemanjá cultuadas no Brasil, nem tampouco apresentem as características das Sereias do Reno ou das Mães D'Água das nossas tradições indígenas, atribuídas a essa Orixá no Brasil<sup>35</sup>, pode-se ter em conta às semelhanças dos rituais afro-brasileiros com aqueles praticados na África, como se pode notar pelas sonoridades e significados aparentados das palavras dessa descrição de Cascudo. Entre nós, algumas delas referem-se às práticas e crenças afro-brasileiras, tais como, *imbanda* ou *kimbanda*, embora seus significados encontrem-se alterados. Todavia, nas práticas dos dois lados do Atlântico, pode-se observar na preparação das oferendas propiciatórias e na organização comunitária para isso, elementos com sentidos bastante semelhantes. Note-se que as devoções às Sereias Angolanas são bastante próximas de significados que podem ser vistos na descida dos umbandistas para a orla marítima, em São Paulo, com suas apreensões, esperanças e oferendas. Assinale-se que as manifestações afro-brasileiras no ambiente cosmopolita de São Paulo, como em Luanda, expressam identidades e esperanças comuns, uma vez que os terreiros umbandistas comportam redes de sociabilidade construídas sobre relações de vizinhança, compadrio ou parentesco.

Essa proximidade permite que se tome consciência da historicidade que marca o diversificado constituir da sociedade brasileira, já que o sincretismo e a improvisação foram aspectos intrínsecos da escravidão, continuamente abastecida pelo tráfico<sup>36</sup>, ao longo dos três séculos desse cruel processo migra-

<sup>34</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>35</sup> SELJAN, Zora A.O. *Iemanjá Mãe dos Orixás*. S. Paulo: Ed. Afro-Brasileira, 1973. p. 15-34.

<sup>36</sup> DIAS, Maria Odila L da Silva. *Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 160.

tório forçado. Das *sanzalas* africanas para as senzalas brasileiras<sup>37</sup>, as singularidades do tráfico negreiro, na diversidade das regiões, sociedades e grupos étnicos que o escravismo abrangeu, impõem-nos a necessidade de compreender melhor a história das diversas regiões de onde provinham os escravos e as configurações das especificidades étnicas dessas populações africanas. Trata-se de uma abordagem que pode vir a fortalecer as interpretações a história brasileira, como propunha, conforme vimos, Caio Prado Júnior, bem como outros estudiosos antes dele. Tal como Nina Rodrigues, embora com preocupações bastante distintas de Caio Prado Júnior, pois a percepção de Rodrigues foi marcada pelas teorias raciais científicas do período em que escrevia, cujas interpretações preconceituosas assinalavam a “inferioridade” da raça negra<sup>38</sup>, do que decorria uma visão negativa, em que os afro-descendentes eram notados como um “problema” para constituição da civilização brasileira.

Todavia, em sua diáspora, os negros africanos, em sua diversidade, foram fonte quase que exclusiva do trabalho na modificação da paisagem das terras americanas e brasileiras, seja na formação das fazendas monocultoras, dos extensos rebanhos, na extração dos minérios, nas roças de subsistência; assim como no levantar das edificações e do abastecimento e comércio das cidades<sup>39</sup>, como se pode notar, por exemplo, em memórias e crônicas paulistanas, em que figuram, o negro Tebas, de meados do XVIII, que com sua habilidade de “faz tudo”, deixou seu nome ligado às edificações e chafarizes da cidade de São Paulo<sup>40</sup> e a quituteira Maria Punga que, nos anos finais do XIX, comercializava suas guloseimas na Praça da Sé<sup>41</sup> ou as negras lavadeiras e mariscadeiras que, no início do XX, labutavam pela sua sobrevivência nos rios e córregos de São Paulo, explorando sua fauna e sua flora<sup>42</sup>. Embora muito já

<sup>37</sup> Como se sabe a palavra *sanzala* vem do quimbundo, significando aldeia tradicional africana ou casa de serviçal na roça ou, ainda, conjunto de casas de serviçais na roça, do qual deriva senzala, cuja acepção de alojamento de escravos é de uso corrente em nossa Língua, indicando, assim, mais uma vez, o quanto a escravidão dos africanos marca a formação histórica de nossa sociedade.

<sup>38</sup> RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 7. ed. São Paulo: Brasília: Companhia Editora Nacional. 1988. Coleção Brasileira. V. 9. (Apres. CD) *Agô! Cantos sagrados de Brasil e Cuba*, 2003.

<sup>39</sup> DIAS, Maria Odila L. da Silva. Op. cit., p. 160.

<sup>40</sup> FREITAS, Afonso A. de. *Tradições e reminiscências paulistanas*. 2. ed. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1955. p. 229.

<sup>41</sup> MOURA, Paulo C. de. *São Paulo de outrora (evocações da metrópole)*. São Paulo: EDUSP; Belo Horizonte: Itatiaia, 1980. p. 36-47.

<sup>42</sup> PENTEADO, Jacob. *Belenzinho, 1910 (Retrato de uma época)*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1962. p. 163.

se tenha feito, ainda resta por fazer maiores aproximações com a história e a historiografia da África, cujo conhecimento, incipiente, pode auxiliar a compreender e explicar melhor as negociações, acomodações e resistências dos africanos no Brasil, assim como as especificidades das comunidades de afro-descendentes, de ontem e de hoje, libertando-nos de preconceitos arraigados. Como já foi assinalado, isso viria contribuir para extirpar o racismo do seio de nossa sociedade<sup>43</sup>.

Os afro-descendentes compõem a maior parte dos brasileiros de hoje, em sua maioria, vivendo em condições nitidamente adversas e assimétricas de oportunidades, se comparadas aos descendentes das demais etnias e nacionalidades que vieram a povoar o Brasil<sup>44</sup>. O racismo pende sobre suas cabeças cotidianamente. Para o avanço das lutas contra o racismo e a favor da cidadania é importante que historiografia leve em conta as diversas contribuições dos diferentes grupos étnicos de africanos que aqui aportaram. Sejam elas demográficas, técnicas, materiais ou culturais, ainda que a escravidão não estimulasse a utilização das habilidades dos africanos em favor de senhores, mas que podem ter se proliferado nas margens de autonomia relativa que perpassava as experiências dos escravos, tais como a sua agricultura de subsistência no meio rural ou o comércio de ganho nas cidades<sup>45</sup>, bem como na formação dos quilombos.

No século XVII, em Palmares, nas Alagoas, pode-se vislumbrar a proliferação de alguns aspectos das técnicas agrícolas, extrativistas e metalúrgicas africanas, como por exemplo, o cultivo de extensos pomares, a obtenção de produtos alimentares e de iluminação a partir das palmeiras, bem como trabalhos de metalurgia do ferro já bem conhecida em diversas regiões africanas desde há muito<sup>46</sup>. Embora, evidentemente, como se sabe, os quilombos não

<sup>43</sup> SCHWARCZ, Lília M. *Retrato em branco e negro: jornais escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp. 99-245. IANNI, Octavio. "O preconceito racial no Brasil (Entrevista)". In *Estudos Avançados* 50. São Paulo: IEA da USP, Volume 18, n. 50, Janeiro/Abril 2004, pp. 14-15. KOGURUMA, Paulo. *Conflitos...*, p. 36-41; 80-145.

<sup>44</sup> FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1978. p. 15-97. v. I.

<sup>45</sup> DIAS, Maria Odila L. da Silva. Op. cit.; WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. *Sonhos Africanos, Vivências Ladinhas. Escravos e forros no Município de São Paulo, 1850-1880*. São Paulo: HUCITEC/H. SOCIAL USP, 1998; \_\_\_\_\_, São Paulo: Universidade de São Paulo, Tese de Doutorado em História, 1997.

<sup>46</sup> FREITAS, Décio. *Palmares: a guerra dos escravos*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1984. p. 35-36.

tenham sido uma reprodução pura e simples das aldeias africanas, seja nas montanhas de Bahoruco, no sudoeste da atual República Dominicana<sup>47</sup>, seja nos terrenos propícios do monte Cambumbé<sup>48</sup>, na Ilha de São Tomé, ou nas alturas da Serra da Barriga, nas Alagoas, no Brasil. O estudo das tradições africanas permitiria, assim, ultrapassar uma historiografia que se quer “militante”, ao idealizar essências africanas, sem levar em conta a historicidade da transculturalidade das resistências escravas, quer nos quilombos, como revelam, inclusive, os materiais arqueológicos que vão sendo encontrados<sup>49</sup>, quer nas atividades cotidianas sob a escravidão, como se pode notar na constituição das famílias de escravos e formação dos laços de parentesco e compadrio dos *malungos* sob as condições da escravidão brasileira<sup>50</sup>.

Essas resistências foram marcadas pelas ambigüidades das tensões, negociações e conflitos entre escravos e senhores, configurando as margens da autonomia relativa dos escravos, processo no qual se firmaram as bases dos hibridismos culturais que podem ser notados na sociedade brasileira<sup>51</sup>. Como mostram as pesquisas, os aspectos das contribuições africanas para formação da nossa sociedade podem ser assinalados ao se investigar mais amiúde o cotidiano da escravidão em períodos diversos e em contextos específicos, como por exemplo nas Minas Gerais do século XVII, ao observar-se alimentação dos escravos e seus cuidados medicinais<sup>52</sup>; ou, então, o cotidiano de São Paulo da 1.<sup>a</sup> metade do século XIX, ao se debruçar sobre as lides de sobrevivência das mulheres escravas e forras<sup>53</sup>. Todavia, apesar desses esforços investigativos, as especificidades históricas da diversificada presença das etnias

<sup>47</sup> HURBON. Laënnec. *Voodoo: truth and fantasy. Ritos de Magia e Sobrevivência: sociabilidades e práticas mágico-religiosas no Brasil (1890-1940)* London: Thames and Hudson Ltd, 1995. p. 35-39.

<sup>48</sup> SCHWARTZ. Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 30.

<sup>49</sup> FUNARI. Pedro Paulo A. “Novas perspectivas abertas pela arqueologia na Serra da Barriga”. In: SCHWARCZ. Lília M.; REIS. Leticia V. de Souza. *Negras imagens: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil*. S. Paulo: EDUSP/ Est. Ciência, 1996. p. 144-151.

<sup>50</sup> SCHWARTZ, Stuart B. Op. Cit., pp. 310-334; SLENES, Robert. “Lares negros, olhares brancos: histórias da família escrava no século XIX” In: *Revista Brasileira de História – Escravidão*. São Paulo: ANPUH, 1988, volume 8, nº. 16, p. 189-203.

<sup>51</sup> REIS, João José e SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 13-21.

<sup>52</sup> SCARANO, Julita. *Cotidiano e solidariedade: vida diária da gente de cor nas Minas Gerais, século XVIII*. São Paulo: Brasiliense, pp. 16; 45-47; 118-138.

<sup>53</sup> DIAS, Maria Odila L. da Silva. *Quotidiano e poder...*

africanas no Brasil ainda são relegadas ao esquecimento, quer pelo fato da escravidão ser um fator de homogeneização dos negros na formação de nossa sociedade, quer devido à própria problemática dos mitos que naturalizam a “inferioridade racial” e a invenção do “ser negro”; que emergiram no momento mesmo em que se dava a interiorização da metrópole, em meio à insegurança das múltiplas contradições da sociedade colonial, entre as quais figurava, o pavor de uma insurreição escrava, como a que acontecera no Haiti, em 1794<sup>54</sup>. Trata-se dos mitos da modernidade. Eles foram configurados a partir do pensamento da Ilustração, em sua reflexão racional sobre a essência da natureza humana e de diversidade observada entre os homens. As indagações, concepções, deslocamentos e contradições sobre a natureza humana encontram-se na base da formação das concepções burguesas. Elas formam o alicerce da elaboração das teorias raciais científicas do século XIX, cujas teses monogenistas e poligenistas já estavam presentes no pensamento de Diderot e de Voltaire<sup>55</sup>.

Essas luzes da Ilustração perpassaram a formação intelectual da geração que participou da Independência, expressando-se na vocação científica que alimentava as suas atividades de pesquisa e de exploração do interior do país, numa relação pragmática entre suas idéias e a reforma da sociedade em que viviam. As tensões raciais e sociais não foram estranhas a esses homens, apontando para os perigos que ameaçavam as classes dominantes, entre os quais a desproporção de brancos frente a enorme massa de africanos e seus descendentes, cujo temor perpassou quase todo século XIX<sup>56</sup>. Assim, no momento das lutas abolicionistas, a “periculosidade” e a estigmatização da população afro-descendente configuravam-se em estreita relação com as teorias raciais e as propostas científicas intervencionistas higienistas<sup>57</sup>. Após a Abolição, a confusão da população negra com as bordas do mundo marginal delimitado por essas teorias e propostas viria a se acentuar e a presença histórica

<sup>54</sup> DIAS, Maria Odila L. da Silva. *A interiorização da metrópole e outros estudos*. São Paulo: Alameda, 2005, p. 19; 23-24.

<sup>55</sup> SANTOS, Gislene A. dos. *A invenção do “ser negro”: um percurso das idéias que naturalizam a inferioridade dos negros*. São Paulo: EDUC/FAPESP; Rio de Janeiro: Pallas, 2002, p. 25-44; 119-132.

<sup>56</sup> DIAS, Maria Odila L. da Silva. *A interiorização...*, p. 40-49; 132-136.

<sup>57</sup> AZEVEDO, Celia M. M. de. *Onda negra, medo branco; o negro no imaginário das elites - século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 19.

de elementos das matrizes sociais e culturais de origem africana em solo brasileiro se constituiria num sintoma do “atraso” da Nação.

Se alguns sentidos desses mitos e preconceitos podem ser remetidos aos meados do século XIX, ao momento em que se aguçaram as revoltas de escravos e as fugas, é interessante, neste texto, notar como eles também atravessaram todo o período republicano e chegaram aos nossos dias, como atestam palavras preconceituosas de um jornal paulistano sobre as práticas e crenças afro-brasileiras. Trata-se de considerações feitas pelo jornal *O Estado de São Paulo* sobre a presença de cultos afro-brasileiros em nossa sociedade, em épocas e lugares diferentes. Nota-se neles a reatualização, readaptação e reafirmação de antigos discursos. Há uma similitude entre as alegações efetuadas contra a procissão do culto afro-brasileiro de João Camargo, em Sorocaba, no ano de 1920, com considerações tecidas a respeito dos cultos afro-brasileiros, professadas, em 1986, ao comentar o cortejo das exéquias de Mãe Menininha do Gantois, ocorridas, em Salvador. Cito aqui apenas considerações publicadas em 1920, lembrando, entretanto, que seus ecos ainda estavam presentes em 1986, quando o jornal paulistano clamava pela modernização e modernidade da sociedade brasileira, assinalando o “aprisionamento” do país “a hábitos culturais arraigadamente tribais” diante da “importância exagerada dada a uma sacerdotisa de cultos afro-brasileiros”, reelaborando, em uma linguagem tecnocrática e tecnologizante, olhares construídos havia muito<sup>58</sup>:

[...] O Estado pode e é conforme com os seus fins jurídicos limitar ou mesmo proibir o exercício de certos cultos, desde que assim o exijam as conveniências sociais ou os interesses da paz pública. [...] É um preto boçal, que, aproveitando-se da ignorância popular, tem criado, ao redor de si, um verdadeiro círculo de fanatismo, cujos adeptos o têm como ídolo. Tal coisa não pode ser ostensivamente tolerada pelos poderes públicos, tanto mais que, não têm sido poucas as subversões da ordem, por motivos de taes fanatismos.[...] O que pratica João de Camargo, não constitue como já dissemos culto ou seita regular; mas mesmo que o fosse a legitimidade da acção policial estaria evidente

<sup>58</sup> KOGURUMA, Paulo. *Conflitos...*, p. 36-38.

dada a iminência da perturbação da ordem [...] uma provocação ou achincalhe dos sentimentos religiosos da maioria da população [...]”<sup>59</sup>

Em 1920, ainda se clamava contra a “ignorância” e o “fanatismo” que grassavam em meio à população, expressando-se em termos raciais. Esses clamores denotam olhares semelhantes às observações dos viajantes europeus ou norte-americanos que percorreram o Brasil no século XIX, como Saint-Hilaire, Spix, Martius, Rugendas, Debret, Koster, Agassiz, Koseritz e Couty, cujas sensibilidades estavam atravessadas pelos valores liberais nascidos na Europa, que afiançavam o progresso de sua civilização diante das demais sociedades do planeta. Esses estrangeiros lançavam seus olhares sobre os setores subalternos da sociedade brasileira com suas vistas voltadas para as questões da propriedade e do trabalho de acordo com padrões burgueses, desconsiderando suas atividades cotidianas, ritmos sociais e tradições, configuradas entre negociações e conflitos dos dominantes e dominados, como no caso da formação de famílias de escravos ou a realização das festas dos Reis do Congo, observadas por Koster, Spix e Martius, mas, sob as perspectivas do racismo, dos preconceitos culturais e da ideologia do trabalho da época<sup>60</sup>.

Assinale-se, todavia, que suas descrições permitem que se note o hibridismo cultural presente nas comemorações dos escravos, tais como as das embaixadas africanas. Os festejos de reis negros no Brasil remetem às tensões da penetração portuguesa na África, lembrando-nos das alianças, negociações e resistências das etnias africanas dos diferentes “reinos” africanos na África Centro-Occidental, em especial, as da Rainha Njinga<sup>61</sup>. Se os intelectuais da geração que participou do processo de Independência, inspirados pelas luzes da Ilustração, se inquietavam com o abismo existente entre a minoria privilegiada e o restante da população, indagando-se sobre as perspectivas de como a colônia poderia se transformar em nação diante de uma população tão heterogênea como a brasileira, os visitantes estrangeiros não deixavam de notar as tensões que envolviam esse abismo, cujos perigos velavam o nasci-

<sup>59</sup> *O Estado de São Paulo*, 08/08/1920.

<sup>60</sup> SLENES, Robert. Op. cit., p. 197-203.

<sup>61</sup> SOUZA, Marina de Mello. *Reis Negros no Brasil Escravista: História da Festa de Coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002, p. 99-155; 217-228.

mento da nova nação<sup>62</sup>. Desde o começo do século XIX, viajantes estrangeiros, muitos deles convidados pelas autoridades portuguesas e depois brasileiras - como os membros da Missão Austríaca de 1817-1821 ou da Expedição Langsdorff de 1822-1829, das mais diversas categorias profissionais, tais como naturalistas, geógrafos, pintores e diplomatas, cujas viagens percorreram o Brasil, descrevendo e pintando dentro de cânones estéticos europeus, produzindo uma vasta iconografia<sup>63</sup> - atentaram para as singularidades da nossa sociedade. Muitos vinham em busca do exótico e deixaram transparecer uma arrogância para com as atividades dos homens, mulheres e crianças que observavam, identificando-os com o ócio, a ignorância, a sujeira, a promiscuidade e a devassidão.

E aqui, pode-se fazer uma ponte. Os olhares desses viajantes carregavam exatamente as mesmas conotações dos olhares de outros viajantes, marinheiros, militares, missionários e administradores coloniais que com toda sua arrogância observaram as sociedades africanas<sup>64</sup>, atribuindo-lhes as mesmas características que aqueles que percorreram o Brasil atribuíram às peculiaridades das classes subalternas brasileiras. Trata-se de olhares de fundo racista, cujas conotações preconceituosas podem ser encontradas na visão de Hegel sobre a África e seus habitantes, decorrentes da construção do conceito de homem preconizado pela Ilustração, que, aliás, está na base das concepções de propriedade e trabalho burguesas, ao associar a riqueza material de uma sociedade à sua riqueza espiritual<sup>65</sup>, estabelecendo, assim, uma escala em que a civilização das sociedades européias é índice da superioridade:

Encontramos, [...] aqui o homem em seu estado bruto. Tal é o homem na África. Porquanto o homem aparece como homem, põe-se em oposição à natureza; assim é como se faz homem. Mas, porquanto se limita a diferenciar-se da natureza, encontra-se no primeiro estágio, dominado pela paixão, pelo orgulho e a pobreza; é um homem

<sup>62</sup> DIAS, Maria Odila L. da Silva. *A interiorização...*, p. 24-26.

<sup>63</sup> BELUZZO, Ana Maria de Moraes. *O Brasil dos viajantes*. São Paulo: Metalivros; Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, volume II, p. 60-151; volume III, p. 48-162; MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *A travessia da Calunga Grande: três séculos de imagens sobre o negro no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2000. p.16-38.

<sup>64</sup> SILVA, Alberto Costa e. *Um rio chamado Atlântico...*, p. 231.

<sup>65</sup> SANTOS, Gislene A. dos. Op. cit., p. 31; 42-44.

estúpido. No estado de selvageria achamos o africano, enquanto podemos observá-lo e assim ter permanecido. O negro representa o homem natural em toda sua barbárie e violência; para compreendê-lo devemos esquecer todas as representações européias. Devemos esquecer Deus e a lei moral. Para compreendê-lo exatamente, devemos abstrair de todo respeito e moralidade, de todo sentimento. Tudo isso está no homem em seu estado bruto, em cujo caráter nada se encontra que pareça humano [...]<sup>66</sup>.

Assim, Louis Couty, ao observar os negros no Brasil do século XIX, remetia-se à África, com todos os preconceitos do olhar europeu, para desclassificar, quer as atividades dos cativos brasileiros, quer as dos negros africanos:

Os cidadãos livres da África não tem, como seus irmãos cativos, um desgosto pelo trabalho manual? Eles cultivam as terras tão férteis que estão na sua posse? Não está provado que, quando empregados como trabalhadores, eles fornecessem muito menos mão-de-obra do que os operários brancos? Eles têm idéias de liberdade individual, esses homens que acham natural serem espancados, serem vendidos, serem mortos de acordo com os caprichos de um chefe militar ou de um déspota? Eles têm idéia de família ou de propriedade, esses infelizes que vendem suas crianças por algumas tirinhas de pano espalhafatoso, que matam os viajantes para espoliá-los, que consideram o roubo como um modo de luta pela vida? E o estudo de suas sociedades embrionárias, passageiras, mal aglutinadas, sem equipamentos e sem produção, como o estudo de seu cérebro ou de seu crânio, não é suficiente para responder àqueles que fazem teorias sociais com palavras vagas ou com idéias apriorísticas?<sup>67</sup>

Nas vozes desses estrangeiros, seguidas vezes, os escravos africanos foram identificados com o caos e a desordem, cuja presença ostensiva no seio da sociedade brasileira dava o índice da falta de civilização e o afastamento do

<sup>66</sup> Apud HERNANDEZ, Leila L. Op. cit., p. 21.

<sup>67</sup> Apud. SLENES, Robert. Op. Cit., p. 198.

país da modernidade. As palavras preconceituosas do O Estado de São Paulo, comentadas anteriormente, centram-se, assim, em antigas imagens e velhos estereótipos moldados, seja pelas tensões da dinâmica histórica da sociedade brasileira, seja pelos olhares dos interesses coloniais e neocoloniais das potências européias. Tratava-se de imagens e representações da modernidade que passaram a mentalidade, quer dos colonizadores e quer dos colonizados; que contribuíram para a configuração histórica do imperialismo e do racismo na expansão do capitalismo a partir do continente europeu<sup>68</sup>, alimentando-se da crença da existência de raças “superiores” e “inferiores”. Na “Belle Époque”, Jules Harmand, ferrenho defensor do colonialismo francês, assinalava os termos morais que justificavam a dominação colonial dos europeus sobre quatro pontos cardeais:

[...] existe uma hierarquia de raças e civilizações, e que nós pertencemos à raça e civilização superior [...] a superioridade confere direitos, mas, em contrapartida, impõe obrigações estritas. A legitimação básica da conquista de povos nativos é a convicção de nossa superioridade, não simplesmente nossa superioridade mecânica, econômica e militar, mas nossa superioridade moral. Nossa dignidade se baseia nessa qualidade, e ela funda nosso direito de dirigir o resto da humanidade. O poder material é apenas um meio para esse fim<sup>69</sup>.

Grande parte dessa configuração histórica do racismo é tributária da difusão das teorias raciais “científicas”, forjadas na Europa a partir do pensamento Ilustrado, tal como em Voltaire, Diderot, Hegel, Gobineau, Le Bon e Agassiz, em estreita relação com as noções de ordem, progresso e civilização. Essas teorias raciais, configuradas pela ordem e moral burguesas, oscilavam, ambigualmente, entre naturalização ou não das desigualdades sociais ou as possibilidades de evolução ou não das diferentes sociedades. Porém, como quer que fosse, procuravam hierarquizar as diferentes nações e povos do planeta, apregoando a superioridade da “raça” branca. Elas permearam o pensamen-

<sup>68</sup> SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 41-46.

<sup>69</sup> Apud SAID, Edward. Op. cit., p. 48.

to dos intelectuais e cientistas brasileiros entre os anos de 1870 e 1930, tais como em Lacerda, Romero, Rodrigues ou Von Ihering<sup>70</sup>.

No final do XIX e início do XX, Nina Rodrigues debruçava-se sobre o “problema” da presença da raça negra no Brasil observando o processo de “caldeamento” das raças, assinalando a inferioridade da raça negra e apontando mestiçagem como fator de decadência da “raça latina”<sup>71</sup>. Para Rodrigues, a ciência mostrava, de modo peremptório, que os negros eram de uma raça “inferior”. Em palavras semelhantes as que Hegel escrevera havia mais de 70 anos, ele afirmava que:

[...] os destinos de um povo não podem estar à mercê das simpatias ou dos ódios de uma geração. A ciência, que não conhece esses sentimentos, está no seu pleno direito exercendo livremente a crítica e a estendendo com a mesma imparcialidade a todos os elementos étnicos de um povo. Não o pode deter a confusão pueril entre o valor cultural de uma raça e as virtudes privadas de certas e determinadas pessoas. Se conhecemos homens negros ou de cor de indubitável merecimento e credores de estima e respeito, não há de obstar esse fato o reconhecimento desta verdade – que até hoje não se puderam os negros constituir em povos civilizados [...] Para a ciência não é esta inferioridade mais do que um fenômeno de ordem perfeitamente natural, produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade nas suas diversas divisões ou seções. [...]<sup>72</sup>.

Garantia de civilização no Brasil! Para Silvio Romero e João Batista de Lacerda, ela seria obtida pelo “embranquecimento” da população. Em busca de um “embranquecimento” da nação, de uma “desafricanização” da sociedade brasileira, tais teorias incidiram sobre a disciplinarização dos setores sociais subalternos, reforçando antigos preconceitos, tal como a associação das práticas maléficas de feitiçaria e “magia negra” aos negros africanos, aguçando-se a

<sup>70</sup> SCHWARCZ, Lilia M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

<sup>71</sup> RODRIGUES, Nina. Op. cit., p. 05.

<sup>72</sup> Ibidem, p. 04-05.

estigmatização das populações afro-descendentes e as tendências para sua exclusão social na nascente República<sup>73</sup>. Nesse contexto, as crenças afro-brasileiras foram reelaboradas. Em São Paulo, essa reelaboração ocorreu em meio às experiências vividas no cotidiano de uma urbanização acelerada, com uma imigração massiva de brancos europeus, cercadas das tendências repressivas do controle social da população, da disciplina cotidiana das ruas, da normalização dos comportamentos das comunidades e do adestramento dos indivíduos para o trabalho fabril.

Ela processou-se em concomitância com outras transformações que ocorriam ao sabor das temporalidades e ritmos da expansão capitalista. Tais como a modernização do complexo agrário-exportador; a mudança da fisionomia e dos ritmos das paisagens urbanas pela instalação das inovações tecnológicas; o crescimento e adensamento da população, dado a imigração e migração em massa, com presença de diversas nacionalidades e etnias<sup>74</sup>; a multiplicação das ferrovias e casebres nas várzeas dos rios, como o Tiête, as alterações da fauna e da flora pela ocupação dinâmica das periferias<sup>75</sup>; ou de processos culturais e ideológicos, como a romanização da Igreja Católica, a construção das identidades regionais e da identidade nacional, assim como das assimetrias na formação de nossa cidadania, destacando-se, neles, o surgimento de hierarquias construídas em torno dos valores tradicionais<sup>76</sup>, que ainda marcam nossa sociedade, levando-nos a indagações quanto ao caráter da modernização e modernidade republicana.

Na Babel moderna, o cenário urbano transformava-se num espaço cosmopolita. Tratava-se da configuração de uma paisagem marcada pelo tumultuário e pelo movediço, onde se podia notar a frenética movimentação dos indivíduos pertencentes à população pobre em busca de sua sobrevivên-

<sup>73</sup> KOGURUMA, Paulo. Op. cit., p. 99-112.

<sup>74</sup> PINTO, Maria Inez Machado Borges. *Cotidiano e Sobrevivência: A Vida do Trabalhador Pobre na Cidade de São Paulo, 1890 a 1914*. São Paulo: EDUSP, 1994.

<sup>75</sup> JORGE, Janes. *O rio que a cidade perdeu: o Tiête e os moradores de S. Paulo, 1890-1940*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2004, Tese de doutorado em História.

<sup>76</sup> PINTO, Maria Inez Machado Borges. *Encantos e dissonâncias da modernidade: urbanização, cinema e literatura*. S. Paulo: Universidade de São Paulo, 2002, Tese de Livre Docência; \_\_\_\_\_. A reinvenção das tradições no cenário da modernidade. In: *ArtCultura*, n. 9 –Dossiê História e Música. Uberlândia: IH, UFU, jul.-dez. 2004, p. 139-150; KOGURUMA, Paulo. *O cosmopolitismo e o imaginário da modernidade na Metrópole do Café, 1890-1920*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2003, Tese de Doutorado em História.

cia diária<sup>77</sup>. Milhares de imigrantes de diversas nacionalidades e grupos étnicos chegavam a São Paulo, e juntamente com ex-escravos, mestiços e brancos pobres que os precederam, foram percebidos pelas elites como “ignorantes” e “incivilizados”, quer em função dos preconceitos que faziam parte do imaginário dessas elites, quer por conta dos seus ritmos de vida e de trabalho diversificados. Isso pode ser notado nos escritos de Jorge Americano, Jacob Penteado, Affonso A de Freitas e Paulo Cursino de Moura ou, mesmo, nas notícias da grande imprensa como no *Correio Paulistano* e no *O Estado de São Paulo*.

Nesse contexto, as concepções do negro e de sua cultura como ameaças à ordem social, surgidas nos estertores do regime escravocrata consolidavam-se. Jacob Penteado, não escondia os seus preconceitos, cuja semelhança com os dos intelectuais brasileiros e viajantes europeus do século XIX é patente, pois que marcada por olhares que apontam características biológicas, envolvendo, inclusive, questões relativas a uma sexualidade instintiva, animalésca, que como se sabe, foram construídas sob o signo do exotismo, ao longo do processo da expansão européia por toda parte<sup>78</sup>.

Vinham sozinhos ou em magotes, todos empunhando os mais variados instrumentos: bombos, chocalhos, pandeiros, atabaques [...] urucungos, marimbas, adufes e outros, herdados, quiçá, dos seus ancestrais africanos [...] O samba de então era bem diferente do atual. Não passava de um exótico amálgama das numerosas danças regionais, da capoeira, do lundu, do jongo, do batuque, do cateretê, etc. [...] Eram movimentos alucinantes, desenfreados, contorsões (sic) grotescas, sem ritmo nem graça, numa coreografia primitiva, onde as negras de bunda grande (negras ica) remexiam loucamente as cadeiras, lascivas e lúbricas, entre tapas e beliscões nas partes mais salientes [...] E nessa toada varavam a noite. No fim, nada mais se entendia. Era uma sarabanda de mil diabos, um caia por cima do outro, numa promiscuidade danada. Muitos pares sumiam para o fundo do quintal, onde havia umas bananeiras e pés de

<sup>77</sup> PINTO, Maria Inez Machado Borges. *Cotidiano e Sobrevivência...*, p. 108-227.

<sup>78</sup> PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: EDUSC, 1999. p. 55-75; 155-191.

mamona. Na roda, ainda resistiam alguns, dançando, ou melhor, pulando alvoroçados, num insuportável intercâmbio de bodum.[...] E o samba continuava até o dia raiar<sup>79</sup>.

Face aos preconceitos raciais foi justamente sobre as pessoas negras e as mestiças que incidiram os esforços mais intensos e as diversas “estratégias” de normalização e disciplinarização preconizadas pelos diversos saberes à disposição dos administradores da cidade. Durante a República Velha, continuou-se a propagar imagens preconceituosas dos negros, das suas formas de sociabilidade, das matrizes culturais de origem africana. As imagens negativas quanto à presença de uma população negra e mestiça no Brasil continuaram a perpassar fortemente as atitudes e comportamentos das elites. E mesmo de certos grupos subalternos da sociedade. Favorecia-se, assim, a consolidação e a perpetuação das tendências de uma política de exclusão dos negros, vedando-lhes participação na nova sociedade emergente, ao mesmo tempo em que se acentuavam os dispositivos repressivos. As questões raciais e culturais referentes à presença da população negra e mestiça em solo brasileiro imiscuíam-se nos assuntos referentes aos “projetos” dos setores dominantes quanto à constituição de uma sociedade civilizada no Brasil.

No elaborar do imaginário social, consideravam-se ameaçadores os encontros religiosos entre os diversos grupos e indivíduos das classes subalternas da população, como se pode notar nas crônicas de Sylvio Floreal<sup>80</sup>. Em especial, as associações e reuniões religiosas dos antigos escravos e de seus descendentes. As práticas do “baixo espiritismo” eram condenáveis. O Código de Posturas Municipal de 1886 já manifestava o desejo das elites em proibir as práticas relacionadas à vida das comunidades negras<sup>81</sup>. Assim, foram impostos os parâmetros de ordem e progresso através da paulatina institucionalização, entre outros saberes, de um conhecimento médico-científico que condenava os valores e práticas culturais da população pobre, especialmente, em função aos preconceitos, as práticas e crenças dos ex-escravos.

<sup>79</sup> PENTEADO, Jacob. Op. cit., p. 215-218.

<sup>80</sup> FLOREAL, Sylvio. *Ronda da Meia-Noite, Vícios, Misérias e Esplendores da Cidade de São Paulo*. São Paulo: T. Cupolo, 1925.

<sup>81</sup> ROLNIK, Raquel. Territórios negros em São Paulo. *Folha de São Paulo*, São Paulo em 28.09.86.

Decretava-se uma verdadeira “guerra santa” contra os curandeiros, rezadores e feiticeiros, contra aqueles que detinham o conhecimento dos saberes e das práticas mágicas, terapêuticas e religiosas tradicionais<sup>82</sup>, construídos em meio às contingências históricas da formação da sociedade brasileira ou mesmo daqueles imigrantes que chegavam do exterior trazendo as bagagens socioculturais de seus locais de origem<sup>83</sup>.

Ao atentar-se para os aspectos dessa disciplinarização, pode-se assinalar que as práticas e crenças afro-brasileiras foram partes integrantes das tensões que surgiam em São Paulo. Elas faziam parte de um tenso processo de urbanização que, em pleno apogeu da hegemonia da “burguesia do café”, mantinha as suas ruas “agitadas pela presença ostensiva dos trabalhadores temporários, circulando valores e tradições culturais de origem européia num meio urbano que antes vivia saturado de usos africanos e tradições caipiras”<sup>84</sup>. A “Metrópole do Café” apresentava, assim, simultaneamente, uma fisionomia cosmopolitizada e provinciana, em que as práticas e crenças afro-brasileiras faziam parte da constituição de uma paisagem urbana tumultuária, pois “na medida do esforço concentrado das elites recém-fortalecidas, aspectos europeizados e modernizantes passaram a alternar-se com traços rurais”<sup>85</sup>.

Na São Paulo da “Belle Époque” prevaleceram hierarquias construídas sobre os preconceitos raciais. Nota-se a exclusão social da população negra, esquecida nos desvãos da cidade. Nas palavras de um jornal da época, eles sumiriam, pois que iam “morrendo aos poucos – sacrificados pela própria liberdade que não souberam gosar (sic), recosidos pelo álcool e estertorando nas angustias do brightismo que os dizima, eliminados pela elaboração antropológica da nova raça paulista”<sup>86</sup>. Todavia, esse não foi seu canto de morte, São Paulo não “embranqueceu”. Apesar de ter sido afogada pelas ondas brancas de imigrantes europeus – pelas quais tanto clamaram os parlamentares às vésperas da Abolição<sup>87</sup>–, ao contrário, a cidade “africanizou-se”, pois

<sup>82</sup> MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1985. p. 34-35.

<sup>83</sup> RAGO, L. Margareth. *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar: Brasil 1890 -1930*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985. p. 17.

<sup>84</sup> DIAS, Maria Odila L. da Silva. Prefácio. In: PINTO, Maria Inez Machado Borges. *Cotidiano e Sobrevivência: A Vida do Trabalhador Pobre na Cidade de São Paulo, 1890 a 1914*. São Paulo: EDUSP, 1994. p. 19.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>86</sup> *Correio Paulistano*, 09/10./1907.

<sup>87</sup> AZEVEDO, Célia M. M. Op. cit., p. 139-174.

muitos dos imigrantes aderiram às práticas tradicionais existentes. Esses imigrantes acaipiraram-se e africanizaram-se, de modo que São Paulo passou a comportar “novos quilombos” e “novos Zumbis”, assim como o provam os milhares de umbandistas paulistanos que, em dezembro, vão prestar devoção à Iemanjá; mesmo que eles não sejam, exclusivamente, afro-descendentes nem cantem tão somente para a Deusa do rio Yemoja, mas para aquela Senhora dos Mares, portadora de vários nomes, em diferentes regiões brasileiras e americanas.

Para encerrar, que já vai longe essa “gira”, ficam aqui palavras de um ponto cantado: “Saravá! Quem é da Calunga, Saravá! Quem é da Macumba. Saravá! Nosso Pai Oxalá! Ô Saravá! Saravá, Orixá!” Okê! “Seu” Tamandaré! Okê, Caboclinho!



## O indivíduo: a perspectiva dos estudos medievais

---

Sínval Carlos Mello Gonçalves\*

Resumo: Desde a publicação, no início da década de 70 do século recém-passado, do ainda influente estudo *The Discovery of Individual* de Colin Morris, a temática do indivíduo tornou-se um campo definido nos estudos medievais. Este artigo pretende discutir, a partir de uma análise sintética da historiografia recente, os problemas implícitos na projeção da noção de indivíduo – uma noção da modernidade - para o mundo medieval, enfatizando as questões relacionadas à descontinuidade e à continuidade na história ocidental.

Palavras-chave: Indivíduo. Interiorização. Idade Média.

Abstract: Since the publication, in the early of the 70's decade of the century recent passed of still influent study *The Discovery of Individual* by Colin Morris, the thematic of the individual became a defined field in the medieval studies. This article intends to discuss from a synthetic analysis of the recent historiography, the problems implicit in the projection of the individual notion – a notion of modernity – to the medieval world, emphasizing issues related to the discontinuity and continuity in the western history.

Keywords: Individual. Interiorization. Middle Age.

A noção de individualidade é central na modernidade. Através dela, estabelecemos uma diferença essencial entre as sociedades ocidentais, fundadas na autonomia do indivíduo, e as sociedades tradicionais, baseadas naquilo que o sociólogo Louis Dumont chamou de “holismo”, ou seja, o primado do

---

\* Professor do Departamento de História/ Programa de Pós-Graduação em História da UFAM/Doutor em História Social - UFF

coletivo e das relações sociais globais sobre as necessidades e os desejos individuais<sup>1</sup>.

O filósofo francês Alain Renaut, em livro dedicado aos problemas relativos à noção de indivíduo no mundo contemporâneo, aponta aquele que é, no meu entender, o elemento essencial da experiência de mundo na moderna sociedade dos indivíduos: o deslocamento do eixo da verdade e do sentido, que deixa de estar no mundo e nas divindades e passa a alojar-se no interior do homem:

[...] o que define intrinsecamente a modernidade é, sem dúvida, a maneira como o ser humano nela é concebido e afirmado como **fonte de suas representações e de seus atos, seu fundamento** (*subjectuum*, sujeito) ou, ainda, seu autor: o homem do humanismo é aquele que não concebe mais receber normas e leis nem da natureza das coisas, nem de Deus, mas que pretende fundá-las, ele próprio, a partir de sua *razão* e de sua *vontade* (grifos meus)<sup>2</sup>.

Por alguns anos, e tal aceção ainda é freqüente, as origens do individualismo foram associadas ao Renascimento e ao Humanismo, ambos consagrados na historiografia através do clássico livro de Jacob Burckhardt acerca do Renascimento italiano. Partindo da hipótese de que as condições específicas dos Estados italianos dos séculos XV e XVI teriam propiciado e mesmo estimulado a emergência do homem livre e sem amarras, liberto dos inúmeros constrangimentos sociais medievais, perseguindo a realização pessoal e ambicionando a glória e a exaltação, Burckhardt deu forma quase definitiva ao tema<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> DUMONT, Louis. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro, Rocco, 2000 (ed. orig. 1983.) Em meu texto farei uma diferença entre o termo individualismo - entendido como uma ideologia derivada da ênfase no indivíduo, visto como um sujeito autônomo e possuidor de uma psique estritamente pessoal - e o termo indivíduo, que usarei mais genericamente para designar o ponto de vista de uma consciência localizada. Neste sentido, a consciência individual, diferentemente do que entendemos a partir da modernidade, poderá conviver ou conter uma dimensão transpessoal, ou ser pensada a partir de modelos fornecidos pela sociedade. Neste sentido, o termo designa mais uma posição - que pode ser variável - do que uma identidade. Ele designa o lugar de onde se percebe o mundo e a si mesmo, e, eventualmente, poderá ser substituído pela noção mais ampla de pessoa. O termo individualismo, naturalmente, será restrito para a forma pela qual a pessoa veio a ser concebida no Ocidente moderno.

<sup>2</sup> RENAUT, Alain. *O Indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito*. Rio de Janeiro: Difel, 1998, p. 10.

<sup>3</sup> BURCKHARDT, Jacob. *A Cultura do Renascimento na Itália*. Brasília: UNB, 1991.

Porém, já nas primeiras décadas do século XX, os medievalistas iriam atenuar as distinções absolutas estabelecidas por Burckhardt entre o Renascimento e a Idade Média. Em 1927, o historiador americano Charles Homer Haskins lançaria seu estudo sobre o renascimento medieval, precursor de uma linhagem de estudos anglo-saxônicos que viriam a reavaliar a herança medieval. Mas, ao identificar no período medieval uma série de pequenos “renascimentos” sucessivos e localizados – renascimento carolíngio e renascimento otônida –, que culminariam no renascimento do século XII, ele apenas recuaria a data e atenuaria as distinções estabelecidas pelo historiador alemão, permanecendo intactos tanto a descrição do conjunto de valores ligados ao renascimento como o fato de serem eles elementos definidores e fundadores da moderna cultura ocidental<sup>4</sup>.

Antecipando os desdobramentos lógicos contidos no recuo do Humanismo e do Renascimento para os séculos medievais, o historiador inglês Richard Southern, em livro publicado originalmente no ano de 1953<sup>5</sup>, já defendia a tese de que nos séculos centrais da Idade Média, a Europa começara a despertar para uma concepção de mundo centrada no ser humano e na vida secular. Ainda que seu objetivo fosse o de descrever como as grandes linhas de força da civilização europeia foram modeladas entre os séculos X e XIII, sua ênfase na abertura espacial e intelectual ocorrida durante estes séculos terminaria por convergir numa afirmação explícita da emergência do indivíduo:

[...] lo inverso de esta extensión de la comunidad y el ensanchamiento de los límites del esfuerzo organizado fué el surgir del individuo desde ese fondo comunitario<sup>6</sup>.

Southern afirmou a emergência do indivíduo, mas não era este o tema central de sua investigação. No capítulo em que a questão aparece – ainda que ela esteja mais ou menos presente em todos os outros – seu objetivo é o de

<sup>4</sup> HASKINS, Charles Homer. *The Renaissance of The Twelfth Century*. Harvard: Harvard Press, [s. d.]. Na mesma linha de atenuação dos contrastes entre os dois períodos, sem, no entanto, uma alteração dos critérios valorativos tradicionais, ver, para o Renascimento dos séculos XV e XVI: DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*. Lisboa: Estampa, 1984. Para a temática do indivíduo, ver o cap. 11, v. 2. “Indivíduo e Liberdade”, p. 37-60.

<sup>5</sup> SOUTHERN, Richard. W. *La Formación de la Edad Media*. Madrid: Revista de Occidente, 1955.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 235.

descrever as novas formas de devoção baseadas nos sentimentos pessoais, estímulos potenciais da introspecção e do interesse por uma compreensão mais acurada das questões de motivação e intenção individuais. Por isso, sua ênfase sobre as transformações que naquele momento realizavam-se no plano da espiritualidade coletiva, sobretudo aquelas relativas à Encarnação, que aproximavam a divindade dos homens<sup>7</sup>.

Em 1964, esta “revolta dos medievalistas”<sup>8</sup> já tinha sido vitoriosa, e o historiador francês Jacques Le Goff, em seu livro *A Civilização do Ocidente Medieval*, estendendo para o domínio das mentalidades o estudo do conjunto de transformações que desde o século XI alterava a configuração das sociedades européias, enfatizava um certo racionalismo que emergia da mentalidade simbólica então dominante, e o novo olhar sobre a natureza que ele tornava possível.

Na parte de seu texto dedicada ao que ele chamou de “estruturas espaciais e temporais”, e de forma semelhante a Southern, Le Goff chamava atenção para uma transformação no plano da espiritualidade coletiva que acontecia em simultaneidade com a da relação com o mundo natural: o Deus-pai, privilegiado pela iconografia e pela sensibilidade dos primeiros séculos medievais, lentamente perdia terreno para a valorização da pessoa do Cristo e sobretudo para a dimensão humana da paixão. Em consonância com a valorização do mundo e do homem entrevistas por Le Goff no plano da espiritualidade e da mentalidade, os progressos comerciais e a renovação urbana abalavam alguns vínculos verticais da sociedade feudal, ao criarem as condições necessárias para o aparecimento das comunidades fundadas no juramento de iguais, as comunas, corporações e confrarias<sup>9</sup>.

No entanto, provavelmente em função do deslocamento do interesse historiográfico para as estruturas das sociedades e para os processos de longa duração, a conexão entre humanismo e naturalismo, antecipada para o mundo

<sup>7</sup> Ibidem, cap. 5.

<sup>8</sup> A expressão é de Wallace Ferguson, citada por Caroline Bynum em seu artigo “Did the Twelfth Century Discover the Individual?”. In: BYNUM, C. *Jesus as Mother*. Berkeley: University of California Press, 1984.

<sup>9</sup> LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Lisboa: Estampa, 1984. p. 118. v. 2. O mesmo argumento, centrado nos desenvolvimentos da teologia e no pensamento científico estreitamente associado a ela, encontra-se em “Nature and Man: The Renaissance of The Twelfth Century” In: CHENU Marie-Dominique. *Nature, Man, And Society In The Twelfth Century*. Toronto: University of Toronto Press, 1968. p.1-48.

medieval desde as primeiras décadas do século XX, apenas iria redundar no recuo cronológico da própria noção de indivíduo em meados da década de sessenta, e apenas na década seguinte ela se tornaria um campo temático estabelecido, sobretudo na historiografia anglo-saxônica<sup>10</sup>.

De forma enfática, apenas em 1972, com o aparecimento do livro *The Discovery of Individual*, do historiador inglês Colin Morris, os dados até então dispersos seriam reunidos numa afirmação decidida da emergência do indivíduo no século XII. Desde então, pode-se dizer que o tema passou a constituir-se em um campo de investigação historiográfico importante nos estudos medievais<sup>11</sup>.

A concepção de indivíduo partilhada por Colin Morris enfatizava, naturalmente, a percepção de separação entre o sujeito e o mundo como seu traço distintivo:

We think of ourselves as people with frontiers, our personalities divided from each other as our bodies visibly are. Whatever ties of love or loyalty may bind us to other people, we are aware that there is an inner being of our own; that we are individuals<sup>12</sup>.

A consciência da separação e das fronteiras de si mesmo teria trazido consigo outros dois traços essenciais na cultura ocidental: um interesse acentuado pela personalidade, ligado ao desenvolvimento dos processos de interiorização e o desenvolvimento do respeito pelo outro, estimulado à medi-

<sup>10</sup> A ênfase anglo-saxônica sobre o tema reflete a influência do individualismo na formação de sua cultura. Nesta linhagem deveríamos ainda incluir o livro de Walter Ullman: *The Individual and Society*, reunião de três conferências, proferidas em 1965 na Johns Hopkins University, sobre a questão da autonomia do indivíduo na esfera política medieval. Na historiografia francesa, o tema do indivíduo continuou por muito mais tempo a não atrair os medievalistas. De forma explícita, apenas Georges Duby, já na década de 80, viria a dedicar um estudo sobre o tema: "A Solidão nos séculos XI-XIII" In: DUBY, Georges. *História da Vida Privada*. p. 503-526. v. II. Uma coletânea recente, editada na França e reunindo estudiosos europeus e norte-americanos, demonstra o desenvolvimento da temática e sua constituição como um campo específico na historiografia medieval: BEDOS-REZAK, Brigitte Miriam; IOGNA-PRAT, Dominique. *L'Individu au Moyen Age*. Paris: Aubier, 2005.

<sup>11</sup> É compreensível ver nos créditos de agradecimento do livro de Morris o nome do autor do *The Making of Middle Ages*, à medida que muitos de seus argumentos e dos testemunhos utilizados por ele já estavam presentes no livro de Southern., ainda que, como dissemos, não organizados e direcionados para uma demonstração da "descoberta do indivíduo" no século XII.

<sup>12</sup> MORRIS, Colin. *The Discovery of Individual*. Toronto: University of Toronto Press, 1991. p. 1.

da que as fronteiras individuais eram demarcadas e reconhecidas. Como já notamos acima, o recuo para a Idade Média do aparecimento do indivíduo, da forma como ele foi concebido no Ocidente, intimamente vinculado ao Humanismo, não poderia acontecer sem que este mesmo fosse recuado, e é o que faz Morris, discernindo no século XII duas formas pelas quais ele foi influente na cultura da época: pela recuperação do Latim, que permitiu aos homens cultos a percepção e a expressão de sua interioridade, e, num sentido mais amplo, semelhante àquele que já vimos em Le Goff e Southern, pela revalorização da vida terrena e da humanidade, vistas como belas e dignas criações divinas.

Duas fontes distintas, ainda que recebidas quase indistintamente como unas, estavam nas raízes deste Renascimento antecipado: o cristianismo e a cultura antiga em sua formulação latina. O estabelecimento da possibilidade de uma relação individual entre cada homem e Deus, a necessária abertura interior do homem aos seus designios, além da crença de que Ele teria se tornado homem traziam em si, sempre segundo Morris, um potencial foco de atenção e respeito pelo indivíduo. Difundido num instante em que o Império havia diminuído consideravelmente a importância das comunidades locais das cidades, projetando assim o indivíduo solitário diante de um poder distante e abstrato, o cristianismo encontraria nas filosofias helenistas da salvação um impulso semelhante na direção do universalismo e do individualismo. Já amalgamados por autores do fim da Antiguidade e do início do período medieval, tais como Boécio, Cassiodoro e S. Agostinho, os cristãos letrados do século XII absorveriam com facilidade os textos de Cícero e Sêneca, cuja atenção concentrava-se na interioridade individual. A estas fontes intelectuais e espirituais, seria preciso agregar a herança germânica relativa ao uso dos vínculos pessoais como fundamento das relações sociais e políticas.

De acordo com Morris, estes elementos de afirmação do indivíduo, presentes em potência na sociedade europeia medieval, seriam retomados e rearticulados por ocasião das transformações sócio-econômicas do século XII. Confrontados por uma sociedade em mutação e, portanto, com a necessidade de fazer escolhas, num momento em que as autoridades do passado, por força do mesmo movimento, eram colocadas em questão pelos avanços da lógica, os homens desse tempo teriam colocado em primeiro plano as refle-

xões referentes ao conhecimento de si mesmo e à reflexão sobre suas vidas pessoais.

Tendo exposto os impulsos sócio-culturais necessários para a “descoberta do indivíduo” no século XII, Morris passa a expor e examinar as evidências sobre as quais sua tese foi erigida. Elas estão distribuídas ao longo de quatro capítulos, organizados de acordo com as diferentes dimensões da individualidade. Dentre eles, considero aquele que trata da relação do indivíduo consigo mesmo o mais significativo, por revelar uma certa “concepção psicológica” de indivíduo que subjaz a toda sua argumentação<sup>13</sup>. Ela aparece na identificação feita entre o termo indivíduo – apenas usado nos textos da época em sua acepção lógica – com outras palavras usadas em suas fontes para a definição da consciência humana. Para fazer isso, ele aproxima e torna sinônimos, em primeiro lugar, os termos indivíduo e personalidade, associando a este último todo e qualquer interesse por autoconhecimento. Depois de identificar indivíduo e personalidade, ele associa a ambos os termos usados em suas fontes: *oneself*, *anima* e *inner man*.

Interesse por autoconhecimento (*self-knowledge*) e auto-expressão (*self-expression*) teriam sido os dois temas dominantes da época. Os escritos cistercienses, com sua ênfase no “conhece a ti mesmo”, os sermões e a poesia lírica latina, dois potenciais veículos de expressão pessoal, foram as expressões mais gerais dessas tendências, igualmente encontradas em outros campos da cultura medieval, como testemunham, por exemplo, as alterações no campo da penitência, marcadas pelo avanço da necessidade de arrependimento e da confissão privada.

A evolução da prática da confissão, difundida progressivamente na Europa Medieval desde meados do século XI, até culminar em sua adoção obrigatória – pelo menos uma vez ao ano – no quarto Concílio de Latrão em 1215, aponta para uma alteração notável no plano das sensibilidades religiosas. Até meados daquele século, a penitência implicava uma atitude primordialmente exterior, em que não se levava em consideração as transformações inte-

---

<sup>13</sup> Cap. IV: *The Search For The Self*. Os demais capítulos, que considero importante listar para que se possa ter uma visão global da forma como Morris estruturou seu livro são os seguintes: V. *The Self And Other Selves*; VI. *The Individual And Society*; VII. *The Individual And His Religion*.

riores operadas na consciência do pecador. Esta concepção era similar àquela que, no plano do Direito, e sob a influência das migrações germânicas, determinava as punições de acordo com o ato praticado e com a condição social da vítima. Desde então, as atitudes de auto-exame passaram a difundir-se, e, através delas, a distinção entre penitência exterior e arrependimento interior, fato que pode ser atestado pelo crescente aparecimento de hinos penitenciais na primeira pessoa.

A distinção entre penitência e arrependimento conduziria naturalmente à difusão da prática da confissão, e com ela, a um maior interesse pelas questões relativas à intenção, dimensão necessariamente desprezada no antigo regime de penitência, centrado numa relação mecânica entre expiação e pecado. O mesmo movimento, não é de se estranhar, acontecia paralelamente no campo do Direito, em que as intenções e motivações do acusado passaram a ser levadas em conta para a avaliação de sua possível falta.

O que Colin Morris chama de uma “nova psicologia”, pode ser entrevisto nos escritos de Anselmo de Cantuária e, uma vez mais, naqueles dos cistercienses como William Saint-Thierry e Aereid of Rievaulx<sup>14</sup>. Segundo ele, as idéias destes autores guardavam uma íntima relação com a intensificação da atenção sobre intenção e motivação que vimos no parágrafo anterior, e são praticamente simétricas a elas: ainda que continuasse direcionada para Deus, a progressão espiritual deixava de ser uma escolha simples entre graça e danação, e as variáveis implicadas nas escolhas passavam a ser examinadas com maior acuidade.

O aumento do interesse pelo exame de suas intenções e motivações – igualmente observável na lírica trovadoresca e nos romances de cavalaria – teria despertado, nos homens do século XII, a necessidade de recordar e contar os eventos de sua vida pessoal. O aparecimento de algumas autobiografias já no final do século anterior deveria ser compreendido como consequência natural desse interesse. Homens como Otloh of Saint Emmeram, Guibert of Nogent e, o mais célebre dentre eles, Abelardo, registraram por escrito os acontecimentos de sua vida, num ato que prolongava e desdobrava o da con-

---

<sup>14</sup> Os escritos tomados como testemunhos por Colin Morris datam de 1110, 1120 e 1142-1160. As datas são naturalmente aproximadas, e referem-se, respectivamente, aos trabalhos de cada um dos três autores citados.

fissão. Por fim, esta “busca de si” (*search for the self*) teria tido um prolongamento no desenvolvimento do retrato e sua representação cada vez mais naturalista dos traços da pessoa representada.

O livro de Colin Morris, ainda que escrito no início dos anos setenta, continua a ter uma importância central para o tema da emergência do indivíduo no século XII, sobretudo por nele estarem reunidos e analisados os diversos fios que conduziram à sua “descoberta”. No entanto, sua aceitação está longe de ser unânime.

A historiadora americana Caroline Bynum, em artigo publicado alguns anos depois da publicação do livro de Morris, fez a ele uma crítica importante e fundamental: embora os vestígios analisados em seu livro apontem, inquestionavelmente, na direção do desenvolvimento de uma consciência de si mais acurada, esta não deve ser interpretada a partir das noções do individualismo, mas a partir de concepções e experiências geradas em um mundo no qual a experiência comunitária continuava a ter um peso determinante na vida social. Notando que o próprio termo indivíduo era apenas usado tecnicamente nos estudos de Lógica, Caroline Bynum não interpretou a partir dele os inegáveis sinais de interesse por conhecimento de si identificados por Colin Morris. Para Bynum, este aprofundamento da consciência de si deveria ser compreendido no contexto em que a aspiração por realização pessoal confundia-se com a busca de identificação interior com uma imagem divina presente em todos os homens:

[...] what they thought they were discovering when they turned within was what they called “the soul” (anima), or “self” (seipsum), or the inner man (homo interior). And this self, this inner landscape on which they laid fresh and creative emphasis, was not what we mean by the “individual. [...] the twelfth century regarded the discovery of *homo interior*, or *seipsum*, as the discovery within oneself of human nature made in the image of God – an *imago Dei* that is the same for all human beings<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> BYNUM, op. cit., p. 87.

Como vimos, Morris não deixou de citar estes mesmos termos, mas, ao identificá-los com a noção de indivíduo moderna, baseada na personalidade, deixou evidente sua concepção de que consciência interior e personalidade são a mesma coisa. Assim, a dificuldade fundamental para a compreensão do que teria sido a individualização medieval, resulta de uma dificuldade em conceber configurações culturais em que possam coexistir a personalidade no sentido estritamente pessoal e uma noção de self transpessoal, baseada na existência de uma dimensão exterior ao sujeito.

Ainda segundo Bynum, tão importante quanto os indícios compilados por Morris acerca da pretensa emergência do indivíduo no século XII, foi o interesse renovado por novas formas de associação que marcou este mesmo século, testemunho evidente de que a realização pessoal só podia ser concebida em termos de grupos e modelos externos. A extraordinária importância da discussão acerca das formas possíveis de vida monástica que agitou este século, portanto, deveria ser interpretada como um sintoma da importância dos referenciais externos ao sujeito em seu itinerário de descoberta do *self*.

Os limites, as contradições e as dificuldades existentes na tentativa de compreender o indivíduo do século XII em seus próprios termos podem ser apreendidos num estudo do historiador americano John Benton, que pretendeu abordar, sob outra perspectiva, o campo de estudos aberto pelo livro de Morris<sup>16</sup>. Apesar de explorar, basicamente, as mesmas fontes utilizadas por ele, John Benton alerta-nos, já nas páginas introdutórias de seu texto, para a distância que pretende tomar em relação às suas conclusões: *The twelfth century was not a time of the 'discovery of the self' or 'discovery of individual'*. Para ele, o que houve neste tempo foi um interesse, acentuado e sem precedentes desde o século V, pelo conhecimento de si mesmo, que não deveria ser confundido necessariamente com o individualismo moderno, daí o autor preferir enfatizar a palavra *consciousness* (consciência), que remete para a capacidade de observação de si mesmo. No entanto, o próprio Benton parece ter dificuldades em conceber

---

<sup>16</sup> BENTON, John F. "Consciousness of Self and Perceptions of Individuality". In: BENSON, Robert; CONSTABLE, Giles. *Renaissance and Renewal In The Twelfth Century*. Medieval Academy of America, 1991 (1. ed. 1982), p. 263-295.

uma atividade de introspecção que não seja focada sobre a personalidade<sup>17</sup>. Elas aparecem claramente quando ele aponta os limites que teriam restringido o desenvolvimento pleno da subjetividade no século XII, sendo esta concebida como o desdobramento lógico de qualquer movimento de interiorização. O primeiro deles viria de uma concepção de *self* cujo centro não se confundia com a personalidade individual, ao contrário, afastava-se daquilo que chamamos de personalidade individual:

In medieval thought the *persona* was not inner but outer, and looking behind the individualized mask eventually brought one closer to the uniqueness, not of self, but of God<sup>18</sup>.

O outro dos limites discernidos por Benton para o desenvolvimento da subjetividade na mentalidade medieval – as teorias “mecânicas” e “limitadas” acerca dos vetores da individualidade – é igualmente revelador do caráter excludente de sua concepção de interiorização e individualidade: além das “teorias” mais simplistas, que associavam as características individuais a determinados traços físicos ou regionais, a astrologia e a teoria dos humores forneciam uma explicação mais sofisticada e complexa à questão. No entanto, sua limitação decorria do fato de elas diminuírem ou desconsiderarem o elemento de intenção e vontade da ação humana, enfatizando determinações estranhas à sua psicologia individual, como a configuração dos astros celestes ou a composição fisiológica da pessoa.

Assim, embora recusando o uso da noção de indivíduo moderna para caracterizar a ênfase na introspecção verificada no século XII, ele o faz de forma negativa, ou seja, considerando a existência de limites para o pleno desenvolvimento do “sentido de subjetividade”:

---

<sup>17</sup> Em seu próprio ensaio, Caroline Bynum faz uma alusão ao texto de Benton que considero muito significativa: *While Benton explicitly rejects the phrase 'discovery of the individual' to describe the twelfth century, his descriptions of the new self-consciousness of twelfth-century writers has clear affinities with the position of Morris and Southern.* (BYNUM, op. cit., n. 4, p. 83-84) Sua observação vai na mesma direção daquilo que em minha leitura considerarei como o que há de mais revelador em seu texto: sua deliberada recusa em considerar a possibilidade de conciliação entre autoconsciência e desprezo pela personalidade.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 285.

These compressed pages have attempted to illustrate from a variety of fields a striking growth of self-awareness in the twelfth century, without suggesting that these people had a sense of subjectivity anywhere nearly as fully developed as our own<sup>19</sup>.

Em síntese, Benton não parece aceitar a possibilidade de coexistência entre individualidade e uma concepção de pessoa em que os elementos determinantes estejam situados para além da personalidade pessoal, associação que é de fato extremamente paradoxal. É ilustrativo, a este respeito – ao acompanharmos seu exame da influência do cristianismo para o desenvolvimento da introspecção – observar sua exposição das exortações antitéticas existentes no evangelho, umas parecendo enfatizar a importância da intenção e das escolhas pessoais, enquanto outras, ao contrário, afirmavam a importância fundamental dos ritos.

Em sua crítica a Colin Morris, as restrições de Caroline Bynum convergiam na direção de uma tendência igualmente afluente naqueles anos, visível, sobretudo, na historiografia francesa, talvez um desdobramento lógico de sua ênfase sobre as mentalidades: um olhar que tendia a relativizar os valores e a visão de mundo da modernidade ocidental, e tentava compreender as culturas distintas a partir de seus próprios pontos de vista. Neste sentido, a Idade Média deixava de ser apenas o lugar de origem das nações européias e passava a ser vista como uma configuração cultural singular, irredutível às categorias utilizadas para definir as sociedades ocidentais modernas.

Esta tendência do campo historiográfico poderia ainda ser conectada com a disseminação em larga escala – cujo ápice foram os movimentos de contestação jovem dos anos sessenta – de uma posição altamente crítica em relação aos valores da cultura ocidental e à sua auto-imagem. No entanto, e para ressaltar o que há de singular na temática do indivíduo, seria preciso sublinhar a dupla possibilidade de apreensão que uma crítica à cultura ocidental poderia suscitar em relação à abordagem do individualismo. Por sua dimensão libertária, estes movimentos poderiam ser interpretados como uma grande revolta dos indivíduos contra a sociedade, em consequência das promessas de

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 285.

liberdades e direitos civis inscritos no desenvolvimento da modernidade<sup>20</sup>. Por outro lado, ao contestarem os pilares da cultura ocidental, eles colocavam necessariamente em questão o individualismo, seja pelas aspirações de expansão e transformação da consciência, seja pelas tentativas de retorno à vida e aos valores comunitários. Por fim, a própria auto-imagem ocidental de portadora dos valores de dignidade e respeito humano era confrontada com as imagens de bombas de napalm lançadas sobre a selva e os civis vietnamitas, e dos corpos de jovens americanos cobertos de plástico negro e identificados por frios registros numéricos.

Assim, visto à luz da cultura recente, o surgimento da temática do indivíduo na história medieval apresenta-se como problema em si mesmo. Ao fazer um balanço do tema, tendo por horizonte a incerteza contemporânea a respeito das definições de indivíduo e pessoa, Jean-Claude Schmitt, numa espécie de radicalização das posições de Caroline Bynum, terminou por considerar a idéia de uma história do indivíduo, marcada por momentos fortes de emergência ou descoberta como mais uma das ficções criadas pela historiografia ocidental moderna:

La geste de l'individualisme en marche vers son accomplissement, ponctuée de moments de 'découverte de l'individu' coïncidant étrangement avec les grands 'tournants' que le découpage universitaire du temps historique excelle à signaler, paraît un cas exemplaire de ces fictions: déjà l'individu 'naît', 's'affirme' ou 'se découvre' dans l'Antiquité; mais tout semble recommencer au XIIe siècle, et encore à la Renaissance, et sous les Lumières, et au XIXe siècle [...] <sup>21</sup>.

Para Jean-Claude Schmitt, a palavra indivíduo seria preferível usar a noção de pessoa que “[...] constitue le cadre théorique et anthropologique qui éclaire les difficultés du procès d’individuation dans la civilisation medievale”<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> O próprio Colin Morris, nas páginas de conclusão de seu livro, observa a influência do ambiente de questionamentos de seu tempo com a “simpatia natural” despertada pelos “descobridores” do século XII.

<sup>21</sup> “La ‘Découverte De L’Individu’: Une Fiction Historiographique?”. In: SCHMITT, Jean-Claude. *Les Corps, Les Rites, Les Rêves, Le Temps*. Paris: Gallimard, 2000. p. 241-262. O texto foi publicado originalmente em 1989.

<sup>22</sup> SCHMITT, Jean-Claude. Op. cit., p. 257.

Ao analisar os desenvolvimentos desta noção desde seu aparecimento na Antiguidade Clássica, Schmitt termina por chegar a uma posição semelhante à de Caroline Bynum em relação ao seu lugar no século XII: se este século pode ser considerado um tempo de especial intensidade na afirmação da pessoa e de sua interioridade, ele não o é pela afirmação do individual, mas por um anseio de dissolução do eu no outro divino e coletivo.

Nos anos 90 o historiador russo Aaron Gurevich voltou ao tema do indivíduo medieval<sup>23</sup>. Em sua abordagem do tema é visível a tentativa de assimilação das críticas à idéia de “descoberta do indivíduo” formuladas por Caroline Bynum e Jean-Claude Schmitt nos anos anteriores. Sua inserção numa coleção como “A Construção da Europa”, cuja relação com o processo de criação de uma comunidade comum no continente europeu é explícita, coloca em primeiro plano as interrogações acerca das continuidades e descontinuidades históricas do Ocidente, justamente suscitadas pelo reconhecimento da alteridade medieval.

Para Gurevich, o estudo do indivíduo deveria ser articulado ao da personalidade, termo que este historiador usa num sentido próximo ao de mentalidade - num sentido distinto, portanto, daquele usado por J. Benton - como se ela fosse uma espécie de filtro cultural através do qual a individualidade necessariamente passaria para poder manifestar-se:

La personalidad es lo que define a un individuo humano, inmerso en unas condiciones sociohistóricas concretas; independientemente de hasta qué punto es original, la personalidad está inevitablemente unida a la cultura de su tiempo, absorbiendo en sí la visión del mundo, una imagen del mundo, y el sistema de valores de esa sociedad o del grupo social al cual pertenece. La personalidad se podría definir de forma convencional como una especie de ‘intermediario’ entre la cultura y la sociedad. El estudio de la personalidad supone el estudio de la mentalidad, ese contenido de la conciencia del individuo que lo diferencia de los otros individuos y grupos<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> GUREVICH, Aaron. *Los Orígenes Del Individualismo Europeo*. Barcelona: Crítica, 1997. O mesmo autor voltou ao tema, de forma semelhante, no verbete dedicado ao indivíduo publicado em LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc; São Paulo: Imprensa Oficial, 2002. p. 621-632.

<sup>24</sup> GUREVICH, Aaron. Op. cit., p. 20.

Seguindo a tradição dos outros estudiosos do tema, Gurevich considera o individualismo um traço essencial e diferenciador da cultura ocidental moderna, enfatizando ser este o principal componente de sua personalidade. No entanto, por ser um componente contrário à personalidade medieval, centrada na humildade e no apagamento de si diante de modelos externos, a individualidade pode apenas ser encontrada nos séculos medievais sob forma de patologia. Na verdade, em seu livro, ao analisar as diversas fontes que poderiam apontar para a emergência do indivíduo, Gurevich acaba muito mais por negar nelas este elemento, realçando os traços de personalidade que inviabilizariam seu nascimento. Ao negar o aspecto individualista das muitas manifestações pessoais presentes nas fontes do século XII, ele não deixa, no entanto, de notar que houve neste século um impulso na direção de uma tomada de consciência da própria personalidade, passo que deveria conduzir mais tarde à descoberta da individualidade no Ocidente. No entanto, sua tentativa de abordar a singularidade da individualidade medieval e ao mesmo tempo inseri-la no conjunto da história européia não deixa de ser contraditória, o que talvez explique o tom algo pessimista com que avaliou seu empreendimento:

[...] el intento de esbozar la personalidad humana en la Europa medieval a veces ha desembocado en algo distinto, en la exposición de las dificultades con las cuales tropieza el historiador que se propone un objetivo semejante<sup>25</sup>.

As dificuldades mencionadas por Gurevich talvez expliquem a flutuação de sentido dos dois termos essenciais de seu livro, indivíduo e personalidade. Embora esta última seja um elemento crucial em sua abordagem, e a princípio tenha sido definida a partir do sentido de mentalidade, em determinados momentos ele a usa como sinônimo de individualidade. No capítulo em que retoma as fontes autobiográficas do século XII, é feita a seguinte pergunta, que parece exatamente traduzir esta flutuação de termos: *En qué medida sus obras nos permiten acercarnos a la personalidad de sus autores*<sup>26</sup>? Por fim, não se pode esquecer que embora tendo sua plena expressão negada pelo autor para

<sup>25</sup> GUREVICH, Aaron. Op. cit., p. 202.

<sup>26</sup> GUREVICH, Aaron. Op. cit., p. 102.

o período que estuda, a individualidade continua a ser o objeto último de suas investigações.

A dificuldade implícita na abordagem de Gurevich ressalta as dificuldades maiores que emergem quando se pretende abordar uma cultura distinta a partir de seus próprios pontos de vista. Se não existe possibilidade de interiorização plena sem a existência de uma subjetividade individual, e esta associação não se deu, em sua plenitude, a não ser na moderna civilização ocidental, como considerar as formas de autoconsciência encontradas em culturas e sociedades que desconsideram ou não concedem a mesma importância que nós à personalidade<sup>27</sup>? Considerando a existência de tais descontinuidades, como transpor o que nos separa de outra cultura, e traduzir verbalmente o que foi apreendido a partir de um vestígio do que foi originariamente uma experiência total? E dentre as diferenças apreendidas, quais delas são de fato reais e não correspondem apenas a dificuldades de ver o mesmo através de fatos distintos, ou a um desejo inconsciente e pertinaz de estabelecer distinções hierárquicas entre “nós” e “eles”?

No caso do Ocidente medieval, por sua ligação espaço-temporal com a modernidade, pelos inúmeros traços de cultura que irão sobreviver ao seu longo “outono”<sup>28</sup>, e gerar um entrelaçamento de elementos estranhos e familiares à mentalidade do historiador, este deslocamento torna-se ainda mais difícil de ser realizado. Por esta razão, talvez fosse interessante ter mais clareza acerca do ponto a partir do qual a discussão acerca do indivíduo tem sido realizada, através de uma abordagem que seja capaz de apreendê-la como uma perspectiva a partir da qual os ocidentais modernos olhamos para o mundo e para a História.

O conjunto de valores ligado ao individualismo foi objeto de um estudo recente, realizado pelo sociólogo Louis Dumont, que neles julgou encontrar o cerne da ideologia da modernidade<sup>29</sup>. A perspectiva antropológica

<sup>27</sup> Quando identifica personalidade e indivíduo, Gurevich aproxima-se de uma resolução possível da questão, ao dizer que a personalidade seria uma expressão mais ou menos aproximada e consciente de uma singularidade interior transcendente ao sujeito. No entanto, ao situá-la no âmbito das mentalidades, ele termina por negar, mais ou menos implicitamente, a objetividade de suas representações, e a possibilidade de conceituar ou admitir uma instância da consciência de si que não seja aquela do indivíduo preso a uma identidade fixa.

<sup>28</sup> Para a noção de uma Idade Média que transborda seus limites cronológicos tradicionais, ver “Por Uma Longa Idade Média”. In: LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 35-41.

<sup>29</sup> DUMONT, Louis. Op. cit., caps. I e II.

de Dumont – aberta em um de seus eixos para a dimensão histórica – tenta compreender sua ação como fundamento da visão de mundo moderna, revelando assim a dimensão valorativa subjacente à tese historiográfica da “emergência do indivíduo” no século XII. Por outro lado, ao desnaturalizar a ideologia individualista, ela traz implícita a necessidade de que sejam pensados e formulados conceitos adequados à singularidade do campo estudado, convergindo assim com os caminhos da medievalística mais recente.

Tomando como referência seus estudos sobre a sociedade indiana, Louis Dumont estabeleceu uma diferença básica entre as possibilidades de realização do indivíduo nesta sociedade e nas sociedades ocidentais modernas: na Índia, o único indivíduo possível seria o renunciante, aquele que integrado a um grupo religioso ascético rompia seus laços com a sociedade e permanecia assim excluído de sua estrutura de castas. Ele seria o que Louis Dumont chamou de “indivíduo-fora-do-mundo”. A grande originalidade da modernidade ocidental teria sido a de ter tornado possível a existência do “indivíduo-no-mundo”.

O Cristianismo estaria na origem desse deslocamento do indivíduo para o mundo em virtude de sua ênfase na relação individual do homem para com Deus, ainda que em seus primórdios esta possibilidade estivesse limitada pela manutenção da distinção entre a relatividade do mundo e o absoluto extra-mundano. Haveria, no entanto, entre os dois casos, uma diferença sutil, porém decisiva: a criação de uma comunidade de iguais baseada no amor em Cristo, submetida às leis do mundo, mas portadora potencial do absoluto extra-mundano, que iria em seguida corporificar-se na Igreja. De acordo com a tese de Dumont a entrada do indivíduo no mundo resultaria do rompimento deste dualismo inicial:

O que acontecerá na história é que o valor supremo exercerá pressão sobre o elemento mundano antitético que ele encerra. Por etapas, a vida mundana será assim contaminada pelo elemento extramundano até que, finalmente, a heterogeneidade do mundo dissipa-se por completo. Todo o campo estará então unificado, o holismo terá desaparecido da representação, a vida no mundo será concebida como suscetível de harmonizar-se totalmente com o valor supre-

mo, o indivíduo-fora-do-mundo se converterá no moderno indivíduo-no-mundo<sup>30</sup>.

O fio entre o mundo e o absoluto foi tecido no plano teórico pela Lei da Natureza universal, adaptada dos estóicos: expressão visível da vontade de Deus, impressão divina gravada na razão humana, ela reconhecia, portanto, no homem, a capacidade de elaborar leis e instituições em consonância com seus desígnios. Por este fio teórico, iria ser construída uma ponte destinada a tornar possível a fusão entre as duas esferas. Esta ponte foi a Igreja.

Neste processo, dois momentos teriam sido fundamentais: o primeiro, quando a Igreja romana inseriu-se efetivamente na sociedade – a partir da conversão de Constantino no século IV – ainda que numa relação de complementaridade hierárquica com os poderes imperiais, de acordo com a teoria dos dois gládios, elaborada pelo Papa Gelásio I por volta do ano 500. Depois, através dos vínculos com a dinastia carolíngia, iniciados com a confirmação da transição dinástica imposta aos merovíngios por Pepino, o Breve, e consumada com a sagração de Carlos Magno no ano de 800. Nos mesmos anos a confirmação da célebre “Doação de Constantino”, sob cuja suposta autoridade a Igreja romana incorporava oficialmente direitos políticos, abria uma fresta por onde alguns séculos mais tarde, com a rejeição da complementaridade entre os poderes, a distinção entre as esferas mundana e extramundana seria eliminada. Com estes dois campos unificados o indivíduo iria projetar-se em pleno mundo, agora definitivamente separado do que então só poderia sobreviver sob a designação de “sobrenatural”.

A consumação deste processo seria realizada através do pensamento e da ação de Calvino, o reformador holandês que irá concluir a unificação dos campos prenunciada pela inserção da Igreja na esfera mundana durante os séculos anteriores. Ao contrário dos reformistas medievais, que pretendiam elevar a Igreja e o mundo na direção de uma pureza extramundana, Calvino, ao rejeitar a mediação dos ritos e práticas clericais e enfatizar a vontade individual como expressão de Deus no mundo, espiritualizando neste movimento todo o campo da vida mundana e eliminando num único golpe a esfera extramundana.

<sup>30</sup> DUMONT, Louis. Op. cit., p. 45.

A coincidência cronológica entre este deslocamento teológico e a superação do cosmos medieval e sua hierarquia espiritual não foi, evidentemente, uma coincidência fortuita. A continuidade hierárquica de níveis distintos, porém, contínuos, é substituída por uma fragmentação que impôs diferenças ontológicas entre mundos antes abertos a comunicações e deslizamentos. A unificação dos campos de que fala Dumont, consumada com a entrada do indivíduo no mundo, tem por correlato, assim, um rompimento paralelo entre o espiritual e o temporal, expresso na demarcação rígida das funções do Estado e da Igreja. Seria preciso, ainda, colocar em paralelo a este movimento, o lento fortalecimento do poder monárquico, intensificado a partir do século XII, e a paralela formulação de uma doutrina política, de S. Tomás a Guilherme de Ockham, destinada a sancionar a possibilidade de uma ordem racional das instituições mundanas, estabelecer uma autonomia plena aos membros do corpo social, e, por fim, tê-los como única origem possível desta ordem, inicialmente concebida nos termos religiosos de Calvino e sua identificação da vontade humana com os designios divinos.

Deve-se observar, por fim, que os parâmetros utilizados por Dumont em sua demarcação do campo individual são os das relações entre o indivíduo e a sociedade. No entanto, duas considerações relacionadas à dimensão psicológica da consciência e às descontinuidades e continuidades existentes entre modernidade e Idade Média poderiam ser depreendidas a partir de seu estudo.

Ao compreendermos a identificação entre vontade humana, lei natural, Deus e mundo, que emerge da teologia de Calvino, podemos facilmente entender por que não será mais possível um tipo de experiência marcada pela extraordinária porosidade entre mundos que hoje consideramos qualitativamente distintos e intransponíveis pela consciência cotidiana. Acompanhemos, por exemplo, a descrição do rio Nilo feita pelo cavaleiro Joinville em suas recordações da Cruzada que participou, entre os anos de 1248 e 1250, com seu rei Luis IX:

*Avant que li fluns entre en Egypte, les gens qui ont acoustumé à ce faire, gietent leur roys desliées parmi le flum au soir; et quant ce vient au matin, si treuvent en lour roys cel avoir de poiz que l'on aporte en ceste terre, c'este a*

savoir gingembre, rubarbe, lignaloey et canele. Et dit l'on que ces choses viennent de Paradis terrestre<sup>31</sup>.

O que surpreende o leitor moderno de Joinville e revela a distância mental que dele o separa, não é, creio eu, apenas a súbita menção ao Paraíso terrestre, mas o fato de ela vir acompanhada por observações empíricas que apenas a muito custo podemos aceitar virem da mesma pessoa, habituados que estamos à rigorosa separação entre natural e sobrenatural. Para nós, hoje, apenas é possível conceber o paraíso como poesia, e não pareceria plausível juntar às suas águas as especiarias concretas das trocas comerciais.

Esta fluidez entre mundos e modos de ser diversos era alimentada nas camadas sociais letradas pelo neoplatonismo de Dioniso Aeropagita, que fornecia os alicerces teóricos para esta visão de mundo hoje apenas possível de ser compreendida com um grande esforço de imaginação, denunciador do distanciamento e deslocamento da consciência ocidental moderna subjacente à entrada do indivíduo no mundo. A percepção deste deslocamento faz-nos recordar e considerar da maior importância as objeções levantadas por alguns historiadores contra a transferência de conceitos modernos para o período medieval.

Por outro lado, o deslocamento para a consciência individual dos valores extramundanos, e a partir daí a necessária ênfase na interiorização como forma de conhecimento de si e ordenamento do mundo, remete-nos exatamente para o que muitos historiadores observaram ser o essencial da herança judaico-cristã na Idade Média. Esta tradição de interiorização, prenunciadora do individualismo moderno, segundo alguns dos historiadores que vimos discutir a emergência do indivíduo, pode ser acompanhada, desde suas origens, através de dois ensaios publicados nos volumes dedicados ao período medieval na coleção francesa *História da Vida Privada*.

O primeiro destes ensaios, escrito pelo historiador inglês Peter Brown, pretendeu mostrar os aspectos mais íntimos da passagem do mundo clássico para o mundo medieval durante a chamada Antiguidade Tardia, tomando

<sup>31</sup> As memórias de Joinville foram redigidas nos primeiros anos do século XIV. "Histoire de Saint Louis". In: PAUPHILET, Albert (ed). *Historiens et Chroniques du Moyen Age*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1952. p. 247.

como fio condutor a transformação do cidadão em cristão. O ensaio de Peter Brown parte de uma caracterização do modelo de homem romano para em seguida confrontá-lo àquele que emergia nas primeiras comunidades cristãs. Nestas comunidades, a tranqüilidade com que o cidadão romano lidava com seus impulsos mais íntimos, apenas controlados pelas necessidades ligadas à manutenção de sua *persona* pública, era substituída pelo que ele chama de “intimidade aflita”, nascida da necessidade de manutenção da solidariedade grupal, necessidade legada pela memória de provações da comunidade judaica:

O que emerge desses séculos de insistente interesse na solidariedade de um grupo ameaçado é um sentimento violentamente negativo da intimidade. O que há de mais privado no indivíduo, os sentimentos e motivações mais recônditos, os motivos da ação que permanecem impenetráveis para o grupo, os ‘pensamentos do coração’ são examinados com uma atenção particular como fonte possível de tensões que só podem provocar fendas na solidariedade ideal da comunidade religiosa<sup>32</sup>.

No desdobramento de seu ensaio, Peter Brown tenta demonstrar como o crescente afastamento das elites romanas da vida urbana, acentuado pela solução centralista e burocrática adotada a partir de Diocleciano para fazer frente à grande crise do século III, faria aparecer lentamente na paisagem romana uma instituição nova e plena de vitalidade: a Igreja cristã. Dois séculos depois, ao tempo das grandes migrações e invasões germânicas, ela passaria ao centro da cena, e, com ela, seu novo modelo de homem, ou, como ele prefere dizer, sua “nova antropologia”.

Seqüência cronológica do ensaio anterior, o de Michel Rouche já apresenta um novo mundo. Nele, o que restava das antigas estruturas do mundo romano ia sendo destruído pela incapacidade germânica ou adaptado ao sabor das circunstâncias e possibilidades do momento. Os reis germânicos, incapazes de conceber o caráter abstrato do Estado, acossados e isolados na solidão imposta pela destruição das estradas antigas, comprimiram seus elementos constituintes em torno de si mesmo. As funções públicas, o tesouro, os

<sup>32</sup> BROWN, Peter. Antiguidade Tardia. In: VEYNE, Paul (org.). *História da Vida Privada*. p. 244. v. I.

impostos, o exército, as leis, tudo enfim que compunha a malha do Estado teria sido privatizado nestes séculos iniciais do período medieval. A ausência de um poder ordenador, por sua vez, constrangia o indivíduo, acossado pela violência dos tempos, à busca de proteção nas células fechadas do companheirismo e da família.

Absorvido pelas realidades imediatas da sobrevivência, apegado ao brilho fugaz da matéria, o indivíduo emergia apenas nos extremos da solidão eremítica, sempre arriscada, ou nos jardins fechados e protegidos das casas senhoriais. Mas, para além destes espaços, Michel Rouche vislumbra nos mosteiros, nas práticas individuais e silenciosas de seus monges, o lugar de onde a noção de sagrado pagão, centrada na tentativa de controle das forças invisíveis do mundo, era confrontada por outra, cristã, centrada na interiorização e ocupada com a perscrutação rigorosa dos meandros da alma.

Para Michel Rouche, o confronto espiritual que opôs na Alta Idade Média paganismo e cristianismo pode ser condensado por uma fórmula simples: o sagrado contra o sacramento. Enquanto naquele tratava-se de captar, usar e neutralizar as forças do mundo, para o cristão, a questão era a de descobrir “Deus no próprio coração”, o que nos faz recordar uma vez mais as palavras de Peter Brown, ainda que aqui colocadas sob um foco distinto. Era, portanto, no interior dos claustros, que se descobria o silêncio e introjetava-se com maior eficácia a concepção cristã de interioridade:

Com Bento e todos os que o seguiram elaborou-se assim no segredo dos claustros e dos oratórios uma abundante subjetividade em que a análise das afeições, dos sentimentos e dos progressos de cada um na vida espiritual prepara uma descoberta da pessoa humana em toda a riqueza, enfim livre de uma criação da qual o homem não é escravo e da qual pode tornar-se senhor<sup>33</sup>.

Seria interessante aproximar estes dois ensaios, que situam no cristianismo as raízes da introspecção psicológica que terminaria por contaminar a sociedade europeia, com um texto de Jean Claude Schmitt, em que este histo-

<sup>33</sup> ROUCHE, Michel. Alta Idade Média Ocidental. In VEYNE, op. cit., p. 520.

riador tentou mapear as heranças míticas recebidas pela cultura medieval, observando o fato de terem elas coexistido com uma tradição de exegese dos textos bíblicos que apontava na direção de uma atitude mental distanciada das tradições herdadas do paganismo romano, da cultura celta e do próprio substrato mitológico do cristianismo<sup>34</sup>. Seria tentador ver nesta permanência contínua de uma relação crítica com as heranças mitológicas recebidas uma fonte potencial para a introspecção pessoal, ou, ao contrário, ver nesta as raízes daquela.

No entanto, a mesma relação poderia ser feita em outro sentido, ressaltando-se como foi possível coexistir uma atitude de distanciamento e crítica em relação a si e em relação à cultura, sem que elas tenham sido erigidas a partir da afirmação de sua subjetividade pessoal como única fonte possível de sentido. Estas duas leituras reenviam-nos justamente para o problema das continuidades e descontinuidades existentes entre o mundo medieval e a modernidade, que se torna, assim, central para a compreensão das abordagens possíveis do indivíduo na Idade Média.

Um exemplo desta oscilação pode ser visto na resposta dada por Jacques Le Goff, em sua biografia do rei francês Luis IX, à questão da possível identidade entre o indivíduo medieval e o indivíduo da modernidade. Depois de percorrer as fontes que lhe informavam acerca de sua personagem e deparar-se com uma sucessão de modelos tradicionais, ele precisou fazer a pergunta: “S. Luís existiu?” Em sua resposta à questão, termina por prevalecer uma síntese das duas posições predominantes na historiografia, dividida como vimos entre as idéias de emergência do indivíduo e a ênfase na interiorização baseada em modelos transindividuais:

Mas, se é verdade que a noção de indivíduo é diferente no século XII da noção posterior à Revolução Francesa, se é verdade que, sobretudo a partir do século XII, o *eu* se afirma, assimilado ao homem interior [...] não é menos verdade que esse eu fala cada vez mais fortemente e que os indivíduos no século XIII se apresentam como um misto

<sup>34</sup> SCHMITT, Jean-Claude. “Problemas do Mito no Ocidente Medieval”. In: SCHÜLER, Donald; GOETTEMA, Mirian. *Mito Ontem e Hoje*. Porto Alegre: UFRGS, 1990.

do *eu*, do homem interior e do indivíduo no sentido mais moderno<sup>35</sup>.

A síntese proposta por Le Goff não deixa de ser uma clara admissão dos dilemas que cercam o estudo do indivíduo medieval. A solução para este dilema talvez passe por um deslocamento de nosso olhar. Se o eu medieval afirma-se precisamente em sua identificação com a *Imago Dei* não deveríamos buscar justamente nas mutações desta imagem a raiz das transformações na concepção de indivíduo ocidental? Já vimos que ao longo do século XII, num movimento simultâneo ao do interesse sobre o *self*, os cristãos ocidentais passaram a identificar-se cada vez mais com uma figura divina mais próxima do Filho do que do Pai. Ora, a crescente valorização da Encarnação, com a inevitável e concomitante humanização da figura divina não tenderia a criar um eu interior cada vez mais semelhante ao eu exterior, mundano e terreno? Neste sentido, pode-se compreender como a viagem de introspecção medieval, antes destinada a encontrar algo distinto de si mesma, terminaria por findar numa descoberta do próprio eu, igual a si mesmo e irreduzível em sua subjetividade demarcada e separada de todos os outros *eus*.

---

<sup>35</sup> LE GOFF, Jacques. *São Luís*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

## Relatos de Pesquisas



## Por uma arqueogenealogia dos seringais: os seringueiros na historiografia regional

Davi Avelino Leal\*

### Saberes e poderes na produção historiográfica

O presente texto tem como objetivo fazer uma discussão historiográfica, ainda que inicial, sobre a construção da imagem do seringueiro elaborada pela historiografia regional<sup>1</sup>.

Para a realização desta leitura historiográfica, optamos por um balizamento teórico-metodológico que tem na arqueogenealogia foucaultiana uma ferramenta privilegiada para estarmos discutindo sobre o discurso historiográfico e as relações de poder e saber que ele envolve<sup>2</sup>.

Uma abordagem que toma a arqueogenealogia como campo teórico justifica-se muito mais pela necessidade de buscarmos novos elementos para análise historiográfica do que propriamente acharmos que este seria o melhor ou único caminho a ser seguido por quem faz análise de idéias.

É interessante observar que a arqueogenealogia não perde seu objetivo crítico quando dialoga com outros campos teóricos de análise do discurso. No Amazonas, mais especificamente, podemos notar, ainda hoje, a forte presença do positivismo nas análises de historiadores tradicionais, continuam tomando o que foi dito como se realmente aquilo tivesse acontecido, sem a mínima contextualização da fonte ou discurso.

Outros historiadores, situados em um campo teórico totalmente diferente, trabalham com análise do discurso a partir da problemática categoria *ideologia*. O que seria a *ideologia*? Haveria um discurso verdadeiro, contrário ao

\* Mestrando no Programa em Sociedade e Cultura na Amazônia – UFAM

<sup>1</sup> Historiografia da região Norte e alguns trabalhos realizados por pesquisadores de outras regiões que tenham os seringueiros por preocupação temática.

<sup>2</sup> Paul Ricoeur em *O conflito das Interpretações* chama atenção para a necessidade de termos clareza que o modelo teórico adotado pelo pesquisador não é a manifestação da verdade. O modelo que avança no campo interpretativo carrega também suas limitações.

discurso ideológico? Seria a ciência, como defendeu Althusser, capaz de nos livrar da ideologia? Outra limitação deste conceito está na subordinação da ideologia a determinada infra-estrutura, ou a qualquer tipo de determinação econômica<sup>3</sup>.

Há ainda aqueles autores que trabalham no capô da história das idéias e da formação do pensamento. O principal problema deste campo analítico está em determinadas idéias que fundamentam a análise. Neste campo epistemológico, conceitos como o de *continuidade*, *progresso* e *recorrência* estão fortemente presentes.

O pensamento social e a história das idéias estariam marcados por uma profunda continuidade. O conhecimento é tomado pela imagem de um muro em construção onde cada autor é responsável por colocar um tijolo. Estaríamos sempre progredindo, numa perspectiva única e linear, onde o passado é quase sempre julgado pelas idéias e conceitos do presente.

A arqueogenealogia procura fugir destes conceitos, reconhecendo seus próprios limites aponta para uma outra perspectiva de análise. Tal postura, fundamenta-se nos trabalhos de Michel Foucault, tanto os da fase arqueológica, que tem no *saber* sua principal preocupação, quanto os do período genealógico, onde emergem questões relativas ao *poder*<sup>4</sup>.

Os trabalhos de Foucault dividem-se didaticamente em três grandes fases, intituladas de arqueologia, genealogia e ética. Das três, as duas primeiras nos interessam diretamente.

Da arqueologia fundamentamo-nos a partir dos trabalhos: *Arqueologia do Saber*, *As Palavras e as Coisas*, *A Ordem do Discurso* e *Resposta ao Circulo de Epistemologia*. Da fase genealógica nos pautamos na leitura de *Vigiar e Punir*, *História da Sexualidade: a vontade de saber* e nas coletâneas, *Microfísica do Poder* e *Ditos e Escritos vol. IV – Estratégia, Poder-Saber*.

A arqueologia foucaultiana não está necessariamente em descontinuidade com a genealogia. Nesta trajetória, problemas são levantados, deixados de lado para logo depois serem retomados e ganharem uma nova direção.

<sup>3</sup> MACHADO, Roberto. *Ciência e Saber: A Arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

<sup>4</sup> O próprio Foucault nunca usou esse termo junto, em uma entrevista de 1984, *O que são as Luzes?*, disse que o projeto arqueológico deve andar junto com o projeto genealógico.

Gilles Deleuze em, *Foucault*, nos mostra a existência de uma imbricada relação de problemas presentes na primeira fase que continuam na segunda, e problemas da segunda fase que estão embutidos nos primeiros trabalhos.

O que diferencia os momentos desta trajetória de pensamento é a ênfase dada em determinadas questões. No período denominado arqueológico a primazia dos estudos sobre o *saber* é evidente. A preocupação de Foucault é identificar como são possíveis determinados saberes, determinados discursos.

Nesta fase, anos sessenta, o poder ocupa um lugar secundário, ele não está de todo excluído. Porém, é nos anos setenta que as questões relacionadas com o poder emergem com toda força. Não se trata mais de saber como determinados discursos aparecem ou são possíveis, mais de saber o *porquê* do aparecimento de determinados saberes.

Para Foucault não há separação entre o saber e o poder, pois todo saber é político. Ele, o saber, está imerso numa relação de poder, possuindo uma materialidade que se articula sem se subordinar à estrutura econômica.

Neste sentido, iremos trabalhar algumas idéias da arqueologia e da genealogia que fundamentarão nossa abordagem historiográfica.

Qual a especificidade da abordagem arqueológica? Para Foucault, a arqueologia nos permite pensar as condições de possibilidade histórica da emergência de determinado discurso.

Não compete à história das idéias ou das ciências: é antes um estudo que se esforça por encontrar a partir do que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber; na base de qual *a priori* histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer idéias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticulem e logo desvanecerem. Não se tratará, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer; o que quer trazer à luz é o campo epistemológico, a epistémê onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente ao seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a

de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade; nesse relato, o que deve parecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico. Mais que uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma “arqueologia”<sup>5</sup>.

Para Roberto Machado, a vantagem do método arqueológico reside em nos possibilitar uma saída para a idéia de recorrência, ou seja, nos ajuda a evitar fazer um julgamento dos discursos do passado a partir do momento presente. Não podemos julgar o passado a partir das categorias de hoje, achando que aquele passado era somente o embrião que preparava lentamente o presente. Segundo o autor, “A riqueza do método arqueológico é ser um instrumento capaz de refletir sobre as ciências humanas enquanto saberes – investigando suas condições de existência através da análise do que dizem, como dizem e porque dizem – neutralizando a questão de sua cientificidade e escapando assim do desafio impossível da recorrência, sem no entanto, abandonar a exigência de realizar uma análise conceitual, capaz de estabelecer discontinuidades, não certamente epistemológicas, mas arqueológicas, isto é, situada ao nível dos saberes”<sup>6</sup>.

O estabelecimento de discontinuidades arqueológicas nos permitirá pensar as modificações discursivas no interior da própria historiografia. Por outro lado é importante lembrarmos, também, que a própria definição da arqueologia é múltipla, ela possui mobilidade e não admite ponto fixo ou cânones rígidos, mas segue a direção apontada pelos documentos pesquisados.

A idéia de discontinuidade é uma descoberta relativamente recente da historiografia. O final do século XIX e o início do século XX foi marcado pela forte presença do pensamento positivista na historiografia, o que determinou em grande medida o estudo do pontual, de fatos políticos e administrativos.

Mesmo ligado ao factual, poderíamos dizer que a historiografia positivista estava preocupada não só com a continuidade como também possuía um forte caráter teleológico. Até mesmo a chamada Escola dos Annales

<sup>5</sup> FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro Forense Universitária, 2002. p. XIX.

<sup>6</sup> MACHADO, Roberto. Op. cit., p.11.

francesa, que em muitos pontos se distancia e critica ferreamente o positivismo, mantém uma proximidade com este em se tratado de estudos de continuidade, com a predominância dos longos períodos de uma época, das mentalidades e das permanências.

A partir dos anos setenta a noção de descontinuidade passa a ocupar um lugar de destaque nas disciplinas históricas. Segundo Foucault,

Para a história em sua forma clássica, o descontinuo era, ao mesmo tempo, o dado e o impensável; o que se apresentava sob a natureza dos acontecimentos dispersos- decisões, acidentes, iniciativas, descobertas- e o que deveria ser, pela análise, contornado, reduzido, apagado, para que aparecesse a continuidade dos acontecimentos. A descontinuidade era o estigma da dispersão temporal que o historiador se encarregava de suprimir da história. Ela se tornou, agora, um dos elementos fundamentais da análise histórica, onde aparece com um triplo papel. Constitui, de início, uma operação deliberada do historiador (e não mais o que recebe involuntariamente do material que deve tratar), pois ele deve, pelo menos a título de hipótese sistemática, distinguir os níveis possíveis de análise, os métodos que são adequados a cada um, e as periodizações que lhe convêm. É também o resultado de sua descrição (e não mais o que se deve eliminar sob o efeito de uma análise), pois o historiador se dispõe a descobrir os limites de um processo, o ponto de inflexão de uma curva, a inversão de um movimento regulador, os limites de uma oscilação, o limiar de um funcionamento, o instante de um funcionamento irregular de uma causalidade circular. Ela é, enfim, o conceito que o trabalho não deixa de especificar (em lugar de negligenciá-lo com uma lacuna uniforme e indiferente entre duas figuras positivas); ela toma uma forma e uma função específica de acordo com o domínio e o nível de em que é delimitada: não se fala da mesma descontinuidade quando se descreve um limiar epistemológico, a reversão de uma curva de população ou a substituição de uma técnica por outra. Paradoxal noção de descontinuidade: é, ao mesmo tempo, instrumento e objeto de pesquisa, delimita o campo de que é efeito, permite individualizar os domínios. Enfim, não é simplesmente um conceito presente no discurso do historiador, mas este, secretamente, a su-

põe: de onde poderia ele falar, na verdade, senão a partir dessa ruptura que lhe oferece como objeto a história – e sua própria história? Um dos traços mais essenciais da nova história é, sem dúvida, esse deslocamento do descontínuo: sua passagem do obstáculo à prática; sua integração no discurso do historiador, no qual não desempenha mais o papel de uma fatalidade exterior que é preciso reduzir, e sim o de um conceito operatório que se utiliza; por isso, a inversão de signos graças à qual ele não é mais o negativo da leitura histórica (seu avesso, seu fracasso, o limite de seu poder), mas o elemento positivo que determina seu objeto e valida sua análise<sup>7</sup>.

O conceito de descontinuidade ocupa um lugar estratégico na arqueologia foucaultiana, porém não é o único. Podemos citar a profícua articulação em tratar os documentos como monumentos, ou seja, o documento não seria o retrato fiel de uma época, sua memória, mas é fruto de um conjunto de relações de forças.

Nosso estudo historiográfico pode caminhar a partir dessas considerações arqueogenealógicas dos discursos sobre os seringueiros, presente na historiografia regional. O recorte seguiu a delimitação temática, onde focalizamos primeiramente os estudos voltados para a história econômica da borracha. A historiografia econômica sobre a borracha passa, internamente, por profundas transformações conceituais e metodológicas.

Posteriormente analisaremos os estudos voltados para uma história social dos seringais, também prenhe de descontinuidades. Nos últimos anos emerge uma série de estudos focando a possível articulação entre história social e história ecológica dos seringais, apontando para a atualização do discurso historiográfico com as preocupações do presente.

Descontinuidades discursivas: os seringueiros na historiografia social

No que tange à abordagem social dos seringais e a inserção dos seringueiros na região, buscamos compreender do ponto de vista historiográfico

---

<sup>7</sup> FOUCAULT, Michel. Op. cit., p. 9-10.

como e por que nasce a preocupação destas questões na historiografia nacional/regional.

Partimos de um recorte que tem em, Euclides da Cunha, o escritor que pode nos ajudar a compreender o momento de emergência, o começo dos estudos sobre os seringais e seringueiros.

O autor de *Os Sertões* e *À Margem da História*, considerado por muitos como um dos primeiros a interpretar a sociedade brasileira cientificamente, contribui sensivelmente para a formação do pensamento social brasileiro.

A marca da escrita euclidiana na historiografia amazônica sempre foi muito forte. Euclides da Cunha foi membro da Academia Brasileira de Letras e sócio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Atuou nas fileiras das forças armadas, onde tomou contato com as idéias positivistas de Benjamim Constant<sup>8</sup>.

Sua passagem pela região Amazônica se deu no início do século XX, entre 1904 e 1905, onde chefiou a comissão mista entre o Brasil e Peru para a demarcação de limites nas fronteiras. Logo após esta experiência, passou a escrever uma série de textos sobre a Amazônia<sup>9</sup>.

As idéias desenvolvidas por Euclides da Cunha estavam imersas num contexto intelectual fortemente influenciada pelo positivismo e por um excessivo esquematismo evolucionista, onde a raça, a natureza e o meio físico, determinavam as ações humanas. Nesse modelo, a natureza se transformava em protagonista, a geografia explicava a história.

Porém, como bem demonstra Roberto Ventura em, *Estilo tropical*, a leitura que os intelectuais brasileiros deste período, inclusive Euclides da Cunha, fizeram das idéias européia ganhou contornos próprios.

Uma das idéias mais fortes no final do século XIX é a de raça. Elaborada principalmente por Gobineau, que esteve no Brasil em 1869, suas idéias postulavam o fim dos mestiços, tidos como degenerados e decadentes.

Euclides da Cunha retoma esta discussão da raça, introduz a problemática da nação e a articula com a perspectiva iluminista e evolucionista do progresso. Para Euclides da Cunha, a mestiçagem, ou o branqueamento da população não é algo negativo, pois está na raiz da formação o Estado brasileiro.

<sup>8</sup> VENTURA Roberto. *Estilo Tropical*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

<sup>9</sup> REIS, Arthur Cezar. *O Seringal e o Seringueiro*. Manaus: Edua; Governo do Estado, 1997.

O Brasil de Euclides é pensado a partir da contradição entre o litoral e o sertão, entre o centro e a periferia, o moderno e o tradicional, o legal e o real. Esses dualismos são apontados por Custódia Sena como elementos constitutivos do pensamento social brasileiro.

Neste sentido, os nordestinos seriam o elo entre o norte e o restante do país, e o elemento indígena, que só seria retomado pelos modernistas nos anos vinte, ficaria de fora por ser considerado uma raça inferior não integrada ao objetivo de construção de um Estado nacional forte. Roberto Ventura nos diz que:

Mesmo partindo do pressuposto da inferioridade das raças não brancas e dos prejuízos da mestiçagem, Euclides negou a primazia evolutiva das populações litorâneas e inverteu a oposição entre litoral e sertão. Ao afirmar o caráter específico da miscigenação sertaneja, expandiu a idéia de nação e valorizou o país do interior em vez do litoral, em contato com o exterior. Nos sertões se localizariam os contornos de uma cultura nacional, original quanto aos padrões metropolitanos de civilização<sup>10</sup>.

Para a Amazônia, a dualidade se mostra nas imagens construídas entre o *Paraíso Perdido* e o *Inferno Verde*. Esse antagonismo seria próprio do sertão, sendo que este é entendido como nos explica Custódia Sena:

A etimologia da palavra sertão – sertoão, certo – usada pelos primeiros navegantes portugueses para designar o interior da África e do Brasil, em oposição, ao mar e ao litoral, aponta para um lugar distante, vazio, isolado, inóspito, desconhecido, e subseqüente, rude, atrasado, decadente e inferior. A essa desvalorização simbólica dos espaços do sertão, viria a se juntar, ainda nos primeiros momentos do processo de construção do território brasileiro, a dimensão positiva de vazio a ser conquistado e ocupado, referente de grandeza do nosso patrimônio geográfico. Mais contemporânea-

<sup>10</sup> VENTURA, Roberto. Op. cit., p. 55.

mente, a definição de sertão passa a medir o descompasso entre formas de organização social e da cultura expresso na noção de atraso, enquanto que a dimensão positiva incorpora a fronteira interna como lugar de encontro do impulso civilizador com os valores autênticos de nacionalidade. É com esse sentido que ganham força mobilizadora, por exemplo, as utopias nacionalistas e os valores civilizatórios e os valores de civilidade<sup>11</sup>.

Neste sertão, a natureza é considerada a geradora de conflitos, a selva amazônica aparece como a determinante das relações sociais<sup>12</sup>. Pensada como um cárcere de ferro, a natureza transforma os seringueiros em seres passivos, em Judas Asveho. Segundo Gerson Albuquerque

Em Euclides da Cunha, o trabalhador extrativista aparece como um *'degradado que se degrada'*, confirmando um olhar que o condiciona à inércia, à petrificação da subserviência frente ao meio ambiente amazônico e ao padrão do seringal. Desprovido da sua condição de sujeito, o seringueiro é visto como um ser *'deslocado no tempo e no espaço'*, abandonado a um *'auto-flagelo'*, um *'judas descendo o rio'*, um agrupamento social *'à margem da história'* (grifo do autor)<sup>13</sup>.

Esta marca euclidiana está presente em muitos autores que pensaram a Amazônia a partir da década de 1930. A própria organização e estrutura dos trabalhos sobre a Amazônia seguem a lógica de falar primeiramente sobre a natureza, a terra, os aspectos nosológicos e fisiográficos, para a partir daí falarem sobre o homem e a cultura.

Nesse modelo teórico o homem só pode ser pensado como elemento passivo do processo, determinado pela natureza. Essa idéia de homem passivo e isolado está muito próxima à imagem de um primitivismo que a civilização precisa conquistar, pois esse mesmo homem é o que tem de mais autêntico de nossa nacionalidade.

<sup>11</sup> SENA, Custódia. *Interpretações dualistas do Brasil*. Goiânia, UFG, 2003. p.117-118.

<sup>12</sup> GONDIM, Neide. *A Invenção da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero, 1994.

<sup>13</sup> ALBUQUERQUE, Gerson. *Espaço, Cultura, Trabalho e Violência no Vale do Juruá-Acre*. São Paulo: PUC – Tese de Doutorado, 2001. p. 25.

Segundo Renan Freitas Pinto, em *A Viagem das Idéias*, havia a concepção de que a história humana é uma parte da história natural. Tal idéia já está presente nos escritos de Buffon sobre a região. Segundo Renan, “[...] Buffon, portanto, caracteriza a Amazônia como um experimento da natureza ainda em formação, mas apresentando condições desfavoráveis ao pleno desenvolvimento das formas de vida naturais e humanas. Essas idéias se propagaram e foram em alguma medida adotadas por autores até o presente e contribuindo para cimentar as idéias mais correntes do senso comum da região”<sup>14</sup>.

É impossível não perceber a proximidade com as considerações de Euclides da Cunha sobre a região. O autor de *Os Sertões*, ao comentar suas impressões gerais sobre a Amazônia diz que “A impressão dominante que tive, e talvez correspondente a uma verdade positiva, é esta: o homem, ali, é ainda um intruso impertinente. Chegou sem ser esperado nem querido – quando a natureza ainda estava arrumando o seu mais vasto e luxuoso salão. E encontrou uma opulenta desordem”<sup>15</sup>.

Ao nos debruçarmos sobre alguns trabalhos da historiografia regional percebemos que estas características presentes em Euclides da Cunha ocupam um lugar central no pensamento social da Amazônia.

Em *Amazônia. A Terra e o Homem*, de Cláudio Araújo Lima, obra da década de 1930, o autor procura fazer uma leitura sociológica das relações de trabalho e da economia amazônica do período da borracha.

Segundo Araújo Lima, tínhamos dois tipos de seringueiros, o seringueiro proprietário, também conhecido como patrão e o seringueiro extrator, sendo que neste contexto existiam apenas duas classes, a dos que mandavam e a dos que obedeciam. Vejamos o que diz o autor:

[...] não havia, pois, uma aristocracia de sangue nem de cultura, mas tão somente o êxito de uma casta privilegiada, poderosa e dominadora – a dos patrões, à qual se subordinavam os escravizados ao trabalho insano, nos centro de extração do leite de seringueira<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> FREITAS PINTO, Renan. *A Viagem das Idéias*. Manaus: Valer, 2006. p. 20.

<sup>15</sup> CUNHA, Euclides da. *Amazônia: um paraíso perdido*. Manaus: Valer, 2003. p. 34.

<sup>16</sup> ARAÚJO LIMA, Cláudio. *Amazônia. A Terra e o Homem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945. p.156.

É interessante notar que apesar de reconhecer a exploração do seringueiro no seu trabalho insano, ele, o seringueiro, continua sendo encarado como um ser passivo, incapacitado para responder aos mandos do patrão, um infeliz condenado à sua condição.

Um importante trabalho, embora pouco citado, sobre a vida dos seringueiros na região amazônica é o clássico *O Seringal e o Seringueiro*, de Arthur Cezar Ferreira Reis. O estudo de Reis, de natureza sócio-antropológica, tem como objetivo contribuir com a historiografia para o melhor entendimento da questão.

Se por um lado este trabalho chama atenção para alguns aspectos importantes, principalmente a indicação de que é preciso fazer uma leitura mais cultural da vivência nos seringais se quisermos compreender algo mais. Por outro lado fica nítido como o autor, que prefaciou uma das edições de *Amazônia: um paraíso perdido*, permanece atrelado ao modelo fornecido por Euclides.

Arthur Reis atribui ao meio natural todos os infortúnios nos seringais, o homem nunca é responsabilizado pelas atrocidades que comete, sendo sempre culpa do meio ambiente ou das estruturas que sufocam os agentes sociais. A dimensão do conflito, da exploração da mão-de-obra ocupa um lugar secundário em sua obra.

A ênfase está, ora há um certo “vínculo de solidariedade” que existia no seringal, aspecto que não deixa de ter sua validade, ora a estrutura do aviamento, que onerava o aviador, o seringalista e “lamentavelmente” o seringueiro. Vejamos o que ele diz:

Tais relações, no entanto, devem ser explicadas pela barbaria do meio-natureza e do meio-sociedade em formação. Porque, se o aviador e o seringalista exploram o seringueiro, este não se comporta melhor. Vinga-se com as armas de que dispõe e de acordo com o primarismo de sua inteligência, das coisas e dos homens. Assim é que negocia as escondidas a produção de sua safra, lesando o seringalista, entrega-se a madraçaria diminuindo a produção ou extraíndo o látex por processo proibido para aumentar a purgação a dispor de safra maior que lhe garantirá saldo-credor<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> REIS, Arthur Cezar. *O Seringal e o Seringueiro*. Manaus: Edua; Governo do Estado, 1997. p. 178.

Arthur Reis reconhece que o seringueiro não aceita passivamente a exploração a que está submetido, embora deixe claro que a resistência se dá de acordo com o primarismo de inteligência do seringueiro. Em outra passagem podemos notar com maior nitidez a perspectiva do autor:

[...] ora, é preciso compreendê-lo [patrão] no meio social de onde veio e em que vive. Lidando com homens, só com homens, dominados pela angustia do isolamento na floresta, não pode, absolutamente, ser um tipo de salão, de gestos maneirosos, revelando educação aprimorada. O respeito que impõe, a direção que precisa dar aos negócios do seringal exige-lhe ação pronta, enérgica e explica a aspereza. Tem de ser dinâmico, rude, talvez tirânico. Qualquer fraqueza, qualquer indecisão pode levar a um desastre. O senhorio que exerce precisa ser mantido sem hesitações. Lança mão de recursos bárbaros, muitas vezes para poder conter o desenfreio natural do ambiente duro, é verdade<sup>18</sup>.

Para Arthur Reis é natural que o patrão proceda desta forma, o ambiente social e natural duro não só justifica tal postura como a torna necessária. Esta crítica historiográfica não diminui a importância heurística da obra de Arthur Reis para a historiografia amazonense<sup>19</sup>, principalmente por que elege aspectos teóricos e historiográficos, não se pautando em uma possível vinculação ideológica do autor como elemento determinante de seus trabalhos. Acreditamos, concordando com Mauro Coelho que, “Arthur Cezar Ferreira Reis adotou, em larga medida, uma postura crédula diante dos textos do período, tomando muitas vezes o dito pelo feito. As fontes foram entendidas como reflexo do vivido. Seu procedimento analítico percebeu os elementos de ligação entre os diversos fenômenos como sendo aqueles apontados pelos textos. A idéia de um contexto, de uma lógica subjacente, de uma determinação organizadora dos fenômenos mesmos a visão dos registros documentais como uma construção deliberada dos grupos sociais aos quais pertenciam seus autores não é presente, em muitos dos seus escritos”<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 223.

<sup>19</sup> FREIRE, Ribamar. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: Editora da Uerj; Editora Atlântica, 2004.

<sup>20</sup> COELHO, Mauro. Fronteiras da História: Limites do saber. A Amazônia e seus intérpretes. In: QUEIROZ, Jonas; COELHO, Mauro Cezar. *Amazônia: Modernização e Conflito*. Belém/Macapá, UFPA/UNIFAR, 2001. p. 169.

Mauro Coelho tem razão ao afirmar que muitas vezes Arthur Reis tomou o dito pelo feito, ainda mais quando sua postura analítica está fundamentada na descrição dos “grandes feitos dos grandes homens”, com fortes doses de história administrativa, pautada em acontecimentos, ligada estritamente a documentos oficiais, onde as perguntas “Quem?”, “Onde?” e “Quando?”, garantiriam a objetividade do historiador. Porém isso deve-se muito mais a escolha de determinada postura teórica, seguida de forma coerente, do que a simples constatação de que o autor servia aos interesses da elite local.

Outro autor importante neste cenário historiográfico é Leandro Tocantins que, em *Amazônia: natureza, homem e tempo*, apresenta argumentos que não são tão diferenciados dos apresentados por Arthur Reis. Mais uma vez a natureza condiciona o homem e suas atrocidades, tornando a exploração da borracha uma neo-servidão:

o seringueiro – assim como um homem bionicamente verde. Ecologicamente situado, mas socialmente perdido: em seus direitos humanos, em toda dignidade de ser homem. Perdido pela natureza autocrata, pelo patrão prepotente, patrão envolto pela agressividade do meio, cumprindo as normas inflexíveis de um sistema social monstruosamente arquitetado. Sistema que a própria natureza condicionou: abriu caminhos para implantar-se uma neo-escravidão<sup>21</sup>.

Samuel Benchimol, em *Amazônia: Formação Social e Cultural*, coloca os seringueiros, ainda na condição de brabos, como meros expectadores de sua situação, passivos diante de tudo e de todos:

[...] os brabos eram entregues à sua própria sorte, condenados a sobreviver como pudessem, nos centros, nas colocações e nos tapiris. Ou ficavam amontoados e ociosos nos barracões do patrão, à espera inquieta do verão que não chegava para o início do fabrico, as dívidas crescendo, a maleita os dizimando, pouco a pouco extinguindo a chama da esperança e a vontade a luta<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> TOCANTINS, Leandro. *Amazônia: natureza, homem e tempo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Biblioteca do Exército, 1982, p. 104.

<sup>22</sup> BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia: formação cultural e social*. Manaus, Valer, 1994, p.149.

Não pretendemos esgotar a leitura destes autores ligados fortemente a tradição euclidiana, nem acreditamos que os trabalhos de Euclides foram os únicos a fundamentarem estas obras. Porém é preciso que se diga que essa postura determinou durante quase seis décadas os trabalhos da historiografia regional. Neste sentido é importante a reflexão de Geraldo Mártires Coelho:

Com efeito, a historiografia que se produziu até recentemente, seguiu bem de perto o modelo oitocentista criado pelo Instituto Histórico Geográfico Brasileiro. Pesquisadores e historiadores regionais, ou autodidatas ou formados em áreas do saber que não a história, seguiram os passos dos pais fundadores da historiografia brasileira contemporânea. Atrelados e uma leitura essencialmente política e factual do processo histórico regional, ligeiramente matizada por uma inspiração positivista mal trabalhada, construíram uma narrativa deslocada de sua realidade maior. Uma crônica oficializada do poder e da conquista, de governadores e generais, de potentados e de bispos, extremamente regionalizada e localizada. Uma crônica portanto reveladora do olhar hierarquizado que organizou a sociedade de forma extremamente demarcada. Natural, pois, que nesse tipo de historiografia, índios e negros, por exemplo, figurem quase sempre de forma acessória, que ingenuamente trabalhados, que fortemente discriminados, o que acaba sendo faces de uma mesma moeda, a de uma sociedade e sua cultura virtualmente ausentes<sup>23</sup>.

A partir da década de setenta, a historiografia brasileira começa a passar por profundas transformações. A explosão de teses e dissertações nas Universidades contribui grandemente para a revisão de pressupostos que haviam orientado durante muito tempo as pesquisas historiográficas. As contribuições da historiografia francesa dos *Annales* e a perspectiva aberta pela história social inglesa foram retomadas, a partir de uma contextualização, pela historiografia nacional.

---

<sup>23</sup> COELHO, Geraldo Mártires. História e identidade Cultural na Amazônia. In: D'INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel da (Org.). *A Amazônia e a Crise da Modernização*. Belém: Museu paraense Emilio Goeldi, 1994. p. 182.

Porém, esta descontinuidade historiográfica pouco se refletiu na historiografia amazonense no que tange aos estudos dos seringais. Excluindo-se o artigo de João Pacheco de Oliveira Filho<sup>24</sup>, que data do final da década de setenta, somente no final dos anos oitenta e início dos anos noventa é que vão aparecer trabalhos fundamentados nesta nova perspectiva historiográfica.

O que há de novo nesta nova postura historiográfica? Ela fundamenta-se numa análise que privilegia a perspectiva daqueles que foram excluídos do discurso historiográfico, ou seja, caracteriza-se por ser uma história vista de baixo, preocupada com o cotidiano e a trajetória das pessoas comuns.

Nesta nova historiografia, novos conceitos ganham destaque e velhos termos são reformulados, tais como cotidiano, poder, natureza e cultura. Os estudos que aproximam a história da antropologia se mostraram profícuos, o conceito de cultura, cultura popular, circularidade cultural, a percepção da resistência para além dos aspectos físicos, mas englobando o nível simbólico, permitiram ao historiador explorar novos objetos de pesquisa.

Na historiografia regional os principais trabalhos no campo temático proposto foram realizados pelos pesquisadores da Universidade Federal do Acre. As dissertações de mestrado e tese de doutorado de Airton Rocha e Gerson Albuquerque, os trabalhos de Mauro Almeida e Carlos Alberto vêm contribuindo para um entendimento da questão.

Nesse conjunto de trabalhos que retomam a temática dos trabalhadores dos seringais, destaca-se a pesquisa de Cristina Scheib Wolff, *Mulheres da Floresta*. A autora busca desconstruir uma das idéias mais difundidas sobre os seringais. Tal idéia refere-se à ausência de mulheres no interior destes seringais, principalmente no final do século XIX.

Em *Trabalho e Dominação nos seringais do Acre - 1880-1913*, Airton Chaves busca recuperar as experiências cotidianas dos seringueiros, que foram marcadas por conflitos e contradições. Identificando os mecanismos de dominação dos seringueiros o autor aponta para as estratégias de resistência, sobrevivência e insubordinação forjadas pelos seringueiros como fazendo parte do modo de vida destes.

<sup>24</sup> OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. O Caboclo e o Brabo: Notas sobre duas Modalidades de Força de Trabalho na Expansão da fronteira Amazônica no século XIX. In: *Encontros com a Civilização Brasileira*, 1979, v. 10, p. 101-110.

Gerson Albuquerque em *Seringueiros, caçadores e agricultores: trabalhadores do rio Muru (1970-1990)*, analisa as transformações no modo de vida dos seringueiros a partir da expansão da fronteira Amazônica. Sua leitura pauta-se não na relação dicotômica entre patrão versus seringueiro, mas busca compreender como se formaram as contradições, como se dão as relações de poder e as estratégias de resistência. Segundo o autor, “essa nova maneira de olhar levou-me a considerar a instituição da dominação não como algo que se impõe apenas, mas que é construída tanto pelos agropecuaristas e seringalistas como pelos trabalhadores rurais, em suas experiências de luta e seus confrontos de valores, comportamentos e modo de vida, ou seja, relações de poder como construção de diferentes instâncias da vida cotidiana. Por sua vez, as insubordinações passaram a ser encaradas como parte deste processo, constituindo-se nas práticas diárias destes sujeitos sociais”<sup>25</sup>.

Dando continuidade aos estudos dos seringais o autor elabora sua tese de doutorado com o título *Espaço, trabalho, cultura e violência no vale do Juruá- Acre*. Nesta, o autor procura analisar as relações entre patrões e seringueiros nos últimos quinze anos (1985-2000), em Valparaíso, no Vale do Juruá-Acre. Sua análise aponta para as tensas relações entre os seringueiros que buscaram se organizar em cooperativas, e a profunda articulação entre as práticas dos seringalistas, que a todo momento buscavam imobilizar as ações dos seringueiros, com a colaboração do aparato estatal nessa região.

Seu estudo denuncia o retorno de práticas presentes nos anos iniciais de exploração da seringa no Acre. A violência é não só um elemento presente, mas conta com o apoio do Estado para reprimir qualquer tipo de movimento por parte dos seringueiros.

Há uma outra característica interessante no trabalho de Gerson Albuquerque. Sua pesquisa aponta para uma maior aproximação entre a história e a ecologia. Não se trata de ressuscitar a velha idéia de determinismo do meio, mas de pensar como as “populações tradicionais” conseguem culturalmente construir saberes tradicionais para lidar com o meio ambiente em que vivem.

<sup>25</sup> ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. *Seringueiros, Caçadores e Agricultores: trabalhadores do rio Muru (1970-1990)*. São Paulo: PUC- Dissertação de Mestrado, 1995. p. 22-23.

Essa perspectiva de aproximação com a ecologia passa a ocupar um lugar cada vez mais importante nas pesquisas historiográficas. Maria Antonieta Antonacci, em *Cultura, Trabalho, Meio Ambiente: estratégias de empate no Acre*, aponta para a necessidade de superarmos a dicotomia entre a sociedade e a natureza. Para isso é importante recuperarmos as experiências de lutas dos seringueiros, a defesa de espaços de vida e o equilíbrio com o meio ambiente. É preciso notar que existe uma articulação entre as reivindicações relacionadas às formas de trabalho e a preocupação com a conservação do meio ambiente circundante.

Estes estudos marcam as transformações e descontinuidades ocorridas no interior do discurso historiográfico. Nestes, percebemos a importância de categorias como: *modos de vida, cultura, trabalho, poderes e meio-ambiente*.

Essa arqueologia dos discursos sobre os seringais permite situar a própria perspectiva em que nos colocamos, na medida em que temos estas transformações como condição de possibilidade histórica para nossa pesquisa.

Trabalharemos dialogando com esta nova historiografia, buscando recuperar as experiências, os modos de vida, a cultura e as relações de poder forjadas no cotidiano dos seringais do rio Madeira.



## Da arquitetura ordinária à cultura ordinária

---

André Neves\*

Armstrong da Silva Santos\*

Márcio Roberto Vieira Cavalcante\*\*

“O mérito do historiador não é se passar por profundo, mas saber em que simples nível funciona a história; não ter uma visão elevada ou mesmo realista, mas julgar bem as coisas mediócras”

Paul Veyne

Está presente neste artigo a opção de enfocarmos a “pequena história”, aquela construída nos lugares comuns, por sujeitos comuns, na vida cotidiana. A história feita nos *botequins* pelos bêbados, feita no “Bar do Chico” na Praça da Bandeira (Rio Branco – Acre). Pois, acreditamos que a “História humana não se desenrola apenas nos campos de batalha e nos gabinetes presidenciais. Ela se desenrola também nos quintais entre plantas e galinhas, nas ruas de subúrbios, nas casas de jogo, nos prostíbulos, nos colégios, nas usinas, nos namoros de esquina”<sup>1</sup>.

Nós completariamos a poesia de Ferreira Gullar dizendo que ela também se desenrola nos bares e *botequins* de arquitetura ordinária, de cultura ordinária. Espaços que são palco de conformismo e resistência a uma vida de sofrimentos e alegrias, amores e desilusões, de crimes e paixões, de conceitos e preconceitos, de morais e a-morais de uma gente simples que apenas vive. E como Ferreira Gullar, também queremos trabalhar com essa “matéria humilde e humilhada, dessa vida obscura e injustiçada, porque o canto não pode ser uma traição à vida, e só é justo cantar se o canto arrasta as pessoas e as coisas que não tem voz”<sup>2</sup>.

---

\* Universidade Federal do Acre - UFAC

\*\* Mestrando no Programa de Pós-Graduação em História - UFAM

<sup>1</sup> FERREIRA GULLAR apud ALBUQUERQUE, Gerson R. et al. De ‘Bêbados’ e ‘Putas’: A escola faltou ao encontro”. In: SOUZA, Carlos Alberto Alves de. *15 textos de história da Amazônia*. Rio Branco, UFAC, 1998. p. 127.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 27.

Tivemos a preocupação em não só dar voz aos atores que se relacionam com os *botequins*, mas fazemos com que eles se dissessem e se afirmassem como gostariam que fossem ditos e afirmados, dialogando com as falas desses sujeitos como também com as de sua família, para sabermos como concebem a participação de seus filhos e/ou maridos/filhas e/ou esposas naquele espaço. Compreendemos, como mostra Maria do Pilar Vieira:

não só ao poeta, mas também aos historiadores incumbe recuperar lágrimas e risos, desilusões e esperanças, fracassos e vitórias, fruto de como sujeitos viveram e pensaram sua própria existência, forjando saídas na sobrevivência, gozando as alegrias ou sucumbindo ao peso de forças adversas<sup>3</sup>.

E fazemos isso em uma clara tentativa de “escovar a história a contrapelo”, como nos mostra Walter Benjamim<sup>4</sup>, que busca os cacos, vestígios ou vozes daqueles que figuram na história como “povo” ou “massa” ou que se encontram na contramão da história como marginais. Acreditamos que nossa pesquisa se dá como uma nova abordagem, algo que rompe com a velha forma de fazer história no Acre, na qual constata-se o predomínio de abordagens economicistas e/ou que se perdem em outros determinismos como os geográficos, sociais, religiosos e tantos outros “ismos” que têm prevalecido na história local, onde nunca ou quase nunca, aparecem as vivências do cotidiano das populações.

A importância das vivências do cotidiano se evidencia com Raymond Williams, no livro *O Campo e a Cidade*, em uma leitura que fizemos, a qual foge um pouco da discussão da dicotomia entre o campo e a cidade, mas que trabalha esses espaços como locais de realizações das experiências humanas. O enfoque central é a experiência, a cultura, os modos de vida. Para Williams o importante é dialogar com as diferentes formas de viver e identificar como se relacionam entre si em determinado espaço, tendo em vista que o espaço estudado é concebido e constituído por essas práticas e experiências. Tornan-

<sup>3</sup> VIEIRA, Maria do Pilar de Araújo et al. *A Pesquisa em História*. São Paulo: Ática, 1995.

<sup>4</sup> BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica. Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

<sup>5</sup> WILLIAMS, Raymond. *O Campo e a Cidade na História e na Literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

do-se desta forma vazio o estudo que trabalha esse espaço isoladamente, sem ligações, sem vida, sem a vida.

Esse conhecimento, que exclui de suas análises as experiências, é concebido por E. P. Thompson, em seu livro *A miséria da Teoria*<sup>6</sup>, como silêncios da história. Esses silêncios, tanto para Thompson quanto para nós, são “tão gritantes que chegam a ensurdecer”<sup>7</sup>. E como ele mesmo nos diz, “o que resta fazer é interrogar os silêncios reais, através do diálogo do conhecimento”<sup>8</sup>. É isso que tentamos fazer com “nossos botequins”. Uma tentativa de dialogar e interrogar a produção historiográfica já existente. Tendo em vista que “à medida que esses silêncios são penetrados, não cosemos apenas um conceito novo em pano velho, mas vemos ser necessário reordenar todo o conjunto de conceitos”<sup>9</sup>. Nesta perspectiva ganha relevância a necessidade de problematizarmos a partir de novos conceitos ou categorias de análise. Com isso, expressões como cultura, economia, sociedade e outros, vão ganhando novos significados. O que tentamos fazer com nossa pesquisa é reencaminhar uma das expressões excluídas pela prática teórica, que é a cultura em seu devido lugar. Sem, no entanto querer sacralizar e cristalizar a pesquisa em torno deste conceito.

Concebemos o termo cultura como algo plural, múltiplo, que se constitui e reconstitui, que é dinâmico e que lança mão de caminhos plurais “para fugir de seus amos, sonhar com felicidade, enfrentar a violência, povoar as formas sociais de saber, dar nova forma ao presente e realizar essas viagens do espírito sem os quais não há liberdade”<sup>10</sup>. Como Michel de Certeau, queremos romper com o conceito de “cultura no singular”, que para ele era traduzida como “o singular de um meio. Queremos substituir essa cultura no singular, que impõe sempre a lei de um poder, por uma outra concepção, centrada na cultura no plural, que conclama incessantemente pelo combate”<sup>11</sup>.

Com base nisso vemos a Praça da Bandeira como uma multiplicidade de territórios culturais que se relacionam, conflitam e reinventam-se graças às

<sup>6</sup> THOMPSON, Edward. P. *A Miséria da Teoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

<sup>7</sup> Ibidem, p. 190.

<sup>8</sup> Ibidem, p. 185.

<sup>9</sup> Ibidem, p. 185.

<sup>10</sup> CERTEAU, Michel de. *A Cultura no Plural*. Campinas: Papyrus, 1995.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 11.

artes de fazer, astúcias sutis, táticas de resistência<sup>12</sup>. Estudando os *botequins* podemos dialogar com esses conflitos que se tornam latentes ao folhearmos as páginas de jornais de circulação diária em Rio Branco, que divulgam reportagens que tentam e conseguem estigmatizar

a principal opção de lazer dos pobres urbanos do sexo masculino: a conversa informal que homens levam no botequim, ao redor de uma mesa ou encostados no balcão, sempre sorvendo goles de café, cachaça, cerveja ou algum vinho bem barato. Era ali, nos papos da hora de descanso, que se afogavam as magoas da luta pela vida e se entorpeciam os corpos doloridos pelas lutas do labor cotidiano<sup>13</sup>.

Esta é uma fala de Sidney Chalhoub, em seu livro *Trabalho, Lar e Botequim*, onde dialoga com o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da *Belle Époque*. Parece-nos que a visão da imprensa em relação aos botequins, com o passar do tempo não mudou muito. Talvez o que tenha mudado seja o conjunto de valores morais que permeiam uma sociedade ou talvez as elites que comandam esses órgãos de comunicação. Mas o objetivo permanece o mesmo: estabelecer uma ligação entre o botequim, que é espaço fundamental para o lazer de homens e mulheres, com rótulos estigmatizantes do tipo “desordeiros” e “bagunceiros”. Com tais rótulos talvez desejem “ocultar a tentativa de imposição de hábitos de trabalho compatíveis com os desígnios burgueses de acumulação de capital”<sup>14</sup>. Essa fala de Chalhoub é esclarecedora também para nós, pois quando os jornais de circulação diária em Rio Branco usam termos estigmatizantes para se referir aos homens e mulheres que frequentam os *botequins*, idealizam como contraponto modelos estéticos de homem trabalhador e honrado e de mulher digna que viva para servir a família.

O *botequim*, porém, não é apenas palco de conflito e violência. Ele pode ser concebido de outra forma, talvez como Sidney Chalhoub o vê, como o *observatório popular*, um verdadeiro centro aglutinador e difusor de informações entre populares. Este conceito sugere, como bem mostra Chalhoub, que

<sup>12</sup> CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994.

<sup>13</sup> CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, Lar e Botequim*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 257.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 257.

o botequim “é um ponto privilegiado, uma espécie de janela aberta, para o estudo de padrões de comportamento dos homens pobres”<sup>15</sup>. Diante disto, parece-nos que não há lugar melhor para fazermos o que nos propusemos – que é estudar a vida cotidiana da Praça da Bandeira a partir do *botequim*. Essa verdadeira *janela aberta*, ou talvez *espelho do mundo*, utilizando uma expressão de Chauí<sup>16</sup>. Espelho este que retrata o mundo (ou talvez os vários mundos) daquele espaço. E faz isso através do(s) olhar(es), que como mostra Marilena Chauí, conseguem abraçar a beleza do mundo inteiro. O(s) olhar(es), nesta perspectiva, ganha(m) poder(es) mágico(s), torna(m)-se poderoso(s). *Capaz de despir, devorar e matar*. Vigiam e eventualmente punem se necessário, trazem para dentro do *botequim* todos os mundos da Praça da Bandeira. Tornam-se desta forma *janela da alma, espelho do mundo*. Deixando-nos assustados diante da constatação de que espaços tão reduzidos quanto o bar, quanto o olhar, pudessem ser capazes de absolver as imagens do universo.

Espelho que mostra como homens disputam, entre risos e empurrões, um lugar onde não fiquem de *costas para a rua*. Apesar de estarem em um ambiente de lazer, não esquecem que a violência (sob todas as formas) anda à solta, que os inimigos continuam à espreita e que, estando de frente, fica facilitada a fuga e/ou a defesa. Contam histórias que justificam esta atitude enquanto comemoram ou reclamam da forma como ficaram posicionados. Definidas as *posições de combate*, pedem ao dono ou dona do recinto que sirva a bebida mais propícia para a ocasião (isso geralmente é decidido de acordo com o quanto se pretende gastar ou quanto se encontra disponível). Dois ou três goles e pronto: corações e mentes aquecem-se, seus donos estão prontos para falar. Alcançaram a liberdade para exercer tal direito e fazem-no naturalmente à medida que os acanhamentos e pudores enfraquecem pela força maravilhosamente destruidora que o álcool lhes impõe. Ao mesmo tempo ganham força as articulações, desejos, virtudes, impulsionados por esse ambíguo combustível que dá ânimo a esta máquina não totalmente mecanizada apesar das inúmeras e – felizmente – inúteis tentativas.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 312.

<sup>16</sup> CHAUI, Marilena de Souza. Janela da Alma, Espelho do Mundo. In: NOVAES, Adauto. *O Olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

É ali, em meio à fumaça de cigarros e ao som dos variados estilos musicais, que são submetidos a julgamento os diferentes atores sociais que participam e estabelecem as mais variadas relações com estes implacáveis *juizes da sociedade*. É ali que a esposa, o político, o marido, o vizinho, o padre, a igreja, o trabalho, os espaços e o próprio participante são julgados. Embora privados em grande parte do direito ou possibilidade de punir os por eles considerados culpados, cumprem minuciosamente seus ofícios e, na maioria das vezes, resumem suas condenações a uma série de palavras destorcidas pelos vários outros sons que permeiam o ambiente, mas que não tiram o tom desafiador e blasfemo que aquelas palavras possuem. Falam de seus problemas, trocam experiências e, misturadas a palavrões e novos pedidos por bebidas, estabelecem possíveis soluções para questões por eles levantadas.

Após algumas horas (às vezes nem tanto), quando as resistências e/ou bolsos foram vencidos, chega o momento de tomar o caminho de casa. Acontece que os efeitos causados pela *atmosfera etílica* nem sempre são revertidos quando se abandona as dependências dos *botequins*: os referidos efeitos ganham formas e dimensões. Ampliam-se e adquirem novos significados, que não são *próprios* àquele novo ambiente e muitas vezes chocam. Chocam porque rompem com uma lógica que estabelece tempo e lugar para cada ação ser realizada; chocam porque mostram que o homem não pode ser compartimentado, não pode ser automatizado; chocam porque a figura e/ou a palavra daquele que bebe ou se encontra bêbado na rua não é o modelo imposto e reproduzido por uma moral que os vira as costas – pelo menos publicamente – para os anseios dos homens reais, com situações reais, e olha e almeja um homem ideal que só pode ser criado por uma situação ideal, situação esta distante da que nos encontramos.

A tentativa desesperada de automatizar o homem que seria alcançada através da instituição de uma forma de trabalho e um modelo de vida familiar ideal, que deveria ser adotado por todos os cidadãos, cria uma série de estereótipos que visam pôr à margem todo aquele que não se adapta às *normas* de conduta criadas, exatamente com o intuito de disciplinar o ser humano nos moldes de nossa sociedade. Dentro desse processo, aparecem alguns indivíduos que, sejam de forma consciente ou inconsciente, posicionam-se contra esse modelo idealizado de sociedade. Estes homens e mulheres tomam parte nessa

espécie de conspiração contra a *ordem estabelecida* e mesclam em suas formas de ser, viver e conviver cotidianamente, atos de revolta e subordinação, acato e desacato, na busca incessante de encontrar um lugar onde se reconheçam.

Estas pessoas que na maioria das vezes não têm nome, pois geralmente basta-lhes o estereótipo (bêbado, bebum, beberrão, desocupado), criam para si ambientes em que são mescladas maneiras de viver tradicionalmente adquiridas e novas relações sociais, criadas e introduzidas em seus viveres pelas mais variadas formas de produção cotidiana. Longe de ser reconhecidas como frutos mais autênticos de nossa sociedade, eles figuram como uma contraposição entre um ideal de homem, de família, de moral, e aquilo que a sociedade moderna deseja apresentar como indesejável, estranho, descartável.

É deste choque, do homem ideal com o ser real que desafia as convenções sociais e se opõe a um modelo almejado de conduta em sociedade, que tratamos nas linhas seguintes. Como o *botequim* é visto como um exemplo clássico daquilo que é indesejado e, por conseguinte, deve ser extirpado de nossa sociedade, todos os que desse ambiente tomam parte ou fazem de suas casas, das ruas onde moram ou costumam passar, extensões dos *botequins*, tornam-se rapidamente elementos nocivos ao conjunto social e, por isso, devem ser tratados como tais.

Como não concebemos os *botequins* como algo inerte e sim como um lugar que pode se ampliar, locomover e ganhar novas formas, tomaremos como referência para o desenvolvimento deste artigo as notícias que frequentemente aparecem nos jornais de circulação diária na cidade de Rio Branco como um todo. Faremos isso com intuito, não de resolver as contradições destes com a sociedade da qual são os produtos mais autênticos, mas de construirmos evidências de como o bêbado nos *botequins*, assim como aqueles que bebem em qualquer outro local, são vistos por nossa sociedade. Para tanto, as páginas policiais nos servirão como base para o trabalho que nos propomos a realizar, uma vez que é lá, entre os demais marginalizados, entre os crimes de todas as naturezas, que encontraremos notícias a respeito dos *botequins* e, sobretudo, sobre seus frequentadores. É nestas páginas que podemos perceber o quanto o fato de se estar bêbado ou participar de uma *bebedeira* constitui, por si só, um ato passível de punição, se não pelos critérios da lei, certamente pelo julgamento social.

Ao observar as manchetes estudadas percebemos uma tendência de estabelecer-se uma certa relação determinista entre a presença no bar e/ou consumo de bebidas alcoólicas e a ocorrência de crimes. Não somente esta relação é estabelecida como também é anulada a diferenciação entre as vítimas e os praticantes dos delitos. Parece-nos que, através das matérias dos referidos jornais, estaria sendo afirmado através de chistes, tais como: “[...] *encontraram o que estavam procurando* ou [...] *estavam lá e receberam o que mereciam*”. Ambos, vítimas e criminosos, são igualmente culpados e, às vezes os frequentadores dos *botequins* que são vitimados por qualquer que seja o crime, são encarados como sendo os principais causadores daquele fato.

Um exemplo claro disto é retirado das páginas do jornal A Tribuna do dia 08/05/2002, que tem por título “mulher promove pagode e quase morre”.

Revoltado pelo fato de chegar em casa do trabalho, cansado e encontrar sua casa cheia de homens bebendo em uma roda de pagode e sua esposa, Sebartiana Alves de Lima, 38, embriagada, o pedreiro Samuel Gomes da Silva, 42, quase provoca uma tragédia. Gomes estava trabalhando em outra cidade e advertiu para que sua esposa se comportasse. Segundo uma testemunha, desde a tarde de segunda-feira que Sebartiana promovia uma bebedeira em sua casa [...] puxada por um grupo de pagodeiros amigos. No início da madrugada, ao chegar em casa e assistir a cena, o trabalhador ficou revoltado e pegou uma faca, primeiro furou a cuíca, pandeiro, o repique e um atabaque, colocando todos os instrumentistas em fuga. Depois foi acertar as contas com Sebartiana, que ao desacatá-lo quase perde a vida. Ferida no pescoço e na cabeça, esta conseguiu correr e obter ajuda de terceiros que levaram-na para ser medicada no PS. O pedreiro fugiu e o crime deve ser apurado na Delegacia de Crimes contra a Mulher.

Nas primeiras palavras da matéria, parece-nos que o autor faz uma espécie de legitimação do ocorrido deixando subentendido que o acusado pelo referido delito teria agido acertadamente quando adotou tal medida. Dando destaque especial às palavras *trabalho* e *cansado*, o narrador contrapõe duas figuras. De um lado ele coloca a imagem do homem trabalhador que cumpre suas

determinações sociais e que, por isso, tem o direito de usufruir o descanso merecido e, de outro, coloca a figura daquela que não trabalha e que, além disso, desobedece às determinações de seu marido, o *chefe do lar*. Sebartiana está participando de uma *bebedeira* e, mais grave, está bêbada, *tarde da noite* e na companhia de outros homens. Ela certamente, de acordo com a matéria, mereceu os golpes que o marido desferira contra ela.

Outro caso que contribuirá significativamente para explicitarmos a maneira como são tratados os atores sociais que fogem às *normas morais*, são as seguintes matéria, que foram publicadas no jornal A GAZETA no mês de março de 2002.

**Garota de 13 anos é estuprada por cinco.** A menor M.A.N.S., 13 anos viveu momentos de terror durante toda a noite de sábado. Ela foi arrastada por cinco homens para a casa [...], onde foi estuprada por mais de seis horas. Internada na maternidade Bárbara Heliodora, M.A.N.S, continua em estado de choque pela violência sofrida. Além de ter sido estuprada a menor foi bastante espancada por não querer fazer sexo com cinco anormais.

**Anormais bebiam cachaça.** M.A.N.S. conta que por volta das oito horas da noite de sábado, quando ia para casa [...] foi agarrada pelos cinco homens para uma casa afastada do asfalto. Quando chegaram na casa, os anormais que bebiam cachaça, apagaram as luzes e começaram a sessão de violência seguida de estupro. A menor revela que foi obrigada a fazer sexo anal, oral e vaginal com os cinco elementos por mais de seis horas. M.A.N.S era virgem e quando chorava por causa da dor, os marginais batiam em sua cara. Ela garante que não tem condições de fazer o reconhecimento dos bandidos porque a casa estava às escuras.

**Suspeitos presos.** Na manhã de ontem, dois suspeitos de participarem no crime foram presos pela polícia civil. No final da tarde, por falta de provas, foram liberadas da cadeia. O dono da casa onde o estupro foi praticado consta na lista de suspeitos, já que depois do crime, ele desapareceu da cidade. A polícia acredita que em menos de 72 horas todos os envolvidos no estupro estarão atrás das grades, aguardando apenas a colaboração da menor. Os nomes dos suspeitos não foram revelados pela polícia para não atrapalhar as investigações.

**Nova versão do caso.** Dois dos irmãos da menor, que ontem foram ao local do crime, disseram que a menor tinha saído de casa no início da noite de sábado sem avisar a mãe, que ficou bastante preocupada. Segundo os irmãos, ela tinha saído na companhia de uma amiga conhecida como Pileca que também mora no mesmo bairro. Eles acreditam que a irmã estava bebendo com os cinco homens e a amiga. Logo após a meia noite, Pileca foi embora deixando a menor sozinha com os cinco bandidos. Eles levantaram a hipótese de que a irmã não aceitou fazer sexo e por isso foi espancada e estuprada.

Nas reportagens acima mencionadas, podemos perceber uma certa divisão entre as formas de abordagens do episódio ao qual tenta relatar. Na primeira e segunda parte (**garota de 13 anos é estuprada por cinco / anormais bebiam cachaça**) notamos que o jornalista adota a perspectiva da vítima, descreve o ocorrido como um ato praticado por um bando de “anormais” que, como se não bastassem suas “anormalidades” ainda “bebiam cachaça”, fato que os levou a cometer tamanha violência para com a menor que “era virgem” e nada mais queria a não ser dirigir-se para seu lar.

Não queremos, ao fazer esta análise, estabelecer qualquer espécie de julgamento moral, afirmar que qualquer um dos atores tenha ou não culpa pelo fato relatado acima. O que desejamos é mostrar como a figura do anormal, da anomalia social, aparece constantemente nos noticiários policiais, assim como a sua respectiva contraposição ao modelo esperado e desejado de comportamento, no caso, os bandidos bêbados e a jovem casta e pura atacada pelos mesmos. Na terceira parte da reportagem, ocorre uma guinada com relação à abordagem do ocorrido. Neste ponto, é trazida à tona uma outra possibilidade. Talvez a menor tivesse *saído de casa no início da noite de sábado sem avisar a mãe*, o que acarretaria um ato de desobediência familiar; isso, por si só, significa um ato passível de punição. Ela poderia ainda estar *bebendo com os cinco homens* o que é muito mais grave, pois não é uma atitude de *moça direita*. Portanto ela só poderia ter recebido o que recebeu.

Afirmamos anteriormente que a atitude desafiadora que se estabelece no ambiente do *botequim* com relação às convenções sociais, pode fazer-se de forma consciente e inconsciente. Ratificamos esta opinião: é necessário dizer-

mos que, seguindo a mesma fórmula, as formas de julgamentos também se estabelecem de maneira semelhante.

Sidney Chalhoub nos dá uma pista para compreendermos como estes julgamentos são constituídos. Quando fala da desconfiança dos populares da cidade do Rio de Janeiro no início do século XX, com relação às autoridades judiciárias e policiais do mesmo período, ele argumenta:

devido a atitude de descrença dos populares em relação à possibilidade de as autoridades policiais e judiciárias agirem no sentido de arbitrarem os conflitos – descrença esta nutrida pela experiência cotidiana de arbitrariedade e violência das ditas autoridades – restava aos populares apenas, como alternativa desejável, a privatização desses conflitos, ou seja, a resolução desses conflitos de acordo com regras próprias do grupo sociocultural em questão. Isso pressupõe a existência de elementos ordenadores das relações pessoais do cotidiano desses homens e mulheres, e que estes elementos eram compartilhados e valorizados por eles. Assim, a ocorrência de conflitos entre os membros das classes populares, registrados nos processos analisados, é olhado aqui de um ponto totalmente diverso daquele do jurista, ou mesmo do teórico da patologia social, que analisam atos de tais personagens a partir de um sistema rígido de valores [...] desconsiderando, dessa forma, a possibilidade de esses indivíduos regerem suas condutas por normas ou padrões de comportamento diversos àqueles valorizados pelos monopolistas da virtude<sup>17</sup>.

Semelhantemente, desenvolveu-se no Acre uma cultura de desconfiança nas formas legais de resolução dos conflitos. Isso provavelmente ocorreu devido à formação histórica deste Estado, onde a lei era escrita pelas facas e balas dos homens que contribuíram para o povoamento da região, e estabeleceu-se uma espécie de “culto à justiça com as próprias mãos”. Transportando a questão para o nosso estudo, podemos aludir que o jornalista, direta ou indiretamente, participa de ambiente muito semelhante, sendo compreensível que ele tome parte deste “culto”.

<sup>17</sup> CHALHOUB, Sidney. Op. cit., p. 304.

No caso do julgamento das vítimas dos crimes, ele acaba nivelando-as aos autores dos delitos. Julga como incorreta a atitude dos autores dos crimes, mas, de certa forma, acaba balanceando este “erro” com um outro, o “erro” de as vítimas estarem “bêbadas”, em “más companhias”, perturbando um descanso “merecido”, desobedecendo a suas famílias etc. Tanto as atitudes das vítimas quanto as dos agressores são passíveis de punição. Nesta perspectiva é interessante notar como são apresentados os agressores. Eles aparecem aqui como portadores de um sincretismo entre uma forma de punição socioculturalmente construída e um critério de julgamento que possui como parâmetro a moral burguesa; sincretismo este que reflete o próprio modo de pensar do jornalista que escreve a respeito das ocorrências policiais.

Seguindo esta maneira de ver os participantes dos *botequins*, que parte de uma crença que foi, com passar do tempo, internalizada, gerando assim a impressão de que a “violência” e os fatos “hediondos” que são relatados nas manchetes dos jornais são fruto, única e exclusivamente, do consumo de bebidas alcoólicas e da permanência prolongada das pessoas em “ambientes impróprios”. Ao pensarmos desta forma, deixamos de nos preocupar com fatores que vão muito além desta afirmação extremamente simplista. Deixamos de pensar questões como a desproporcional distribuição de renda em nosso país, ou os inacessíveis, para a maior parte da população nacional, meios ou possibilidades de lazer alternativos. Isso se não quisermos falar da inacessibilidade de educação e informação de qualidade.

Torna-se importante para a discussão falar um pouco da lei que entrou em vigor em 2002, que estabelece normas e horários determinados para o funcionamento dos estabelecimentos que comercializam bebidas alcoólicas. Oficialmente esta medida teria sido criada para evitar que o consumo excessivo de bebidas alcoólicas nestes locais acabasse por provocar atos de “criminalidade” e “violência”. No entanto, percebemos no conteúdo de seus artigos um grande fator discriminatório, não apenas porque ela foi confeccionada para regulamentar apenas o funcionamento daqueles estabelecimentos que não pudessem adequar-se às novas regras de segurança (tais como a contratação de pessoal especializado em segurança e o pagamento de uma taxa extra pela segurança “pública”), mas principalmente porque medidas como estas vêm a reforçar uma forma de pensamento que enxerga, vigia e classifica os pobres como perigosos.

Concordamos que o uso indiscriminado do álcool pode desencadear as mais diversas reações, entre elas a violência. No entanto, é importante lembrarmos que este tão temido “contra efeito” não é exclusivamente causado pelo o álcool; ele tem raízes muito mais profundas e complicadas do que o quadro simplista que se expressa de forma tão clara através da promulgação da referida lei.

É muito fácil afirmar que o consumo de bebidas alcoólicas fez com que um trabalhador braçal tentasse matar um agricultor com sete facadas<sup>18</sup>, no entanto, não se questiona os motivos que fizeram este “braçal” (que aqui aparece sem nome, sem rosto) saísse armado de casa. De que ele estava se defendendo? Ou quem ele estava perseguindo? E ainda, será que a transformação gradativa do “outro” em concorrente, naquele que ameaça, não estaria contribuindo gradativamente para esse medo e a conseqüente adoção de medidas de proteção, através das mais variadas formas de defesa, inclusive o ataque?

Para fazer esta discussão, é necessário dizermos que nossa concepção de violência foi constituída em grande medida a partir da concepção burguesa de violência. Com isso, os atos diariamente praticados pela burguesia e que são extremamente degradantes da condição humana e muito mais brutais, não são considerados como atos de violência, e outros (os que esporadicamente acontecem nos *botequins* e similares) que constituem-se em apenas uma face da violência que ocorre em um caráter mais amplo, são considerados “hediondos” e “inconcebíveis”. É inconcebível atirar ou matar alguém na rua, mas não é igualmente inconcebível condenar milhares de seres humanos a morte todos os dias. É mais ou menos esta a fórmula adotada por nossa sociedade.

Não é de se esperar que o não reconhecimento do outro como sendo semelhante e sim como “adversário”, crie nos cidadãos um espírito de “eliminação da possível ameaça”? Em uma sociedade que cria um estranhamento entre seus cidadãos e empurra uns a competirem cada vez mais aferradamente com os outros, a violência é fomentada e atizada a todo o momento.

Seguindo a mesma fórmula largamente utilizada na imprensa policial, a nova lei concebe bêbados como “anomalias sociais”. Mas é possível pensá-los desta forma se eles, em grande medida, são resultado de uma série de fatores que nada mais são do que produtos desta mesma sociedade? É impos-

<sup>18</sup> Jornal A GAZETA, março de 2002.

sível tratá-los como “marginais” posto que esta palavra designa aquilo, aquele ou aqueles que estão à margem de algo e, no caso de aplicarmos este termo à sociedade, estaríamos estabelecendo uma relação no mínimo contraditória, pois como dissemos a pouco, os ditos marginais são fruto da mesma sociedade que tenta excluí-los como anomalia.

Essa tentativa de exclusão justifica-se apenas por um discurso que afirma ser impossível que uma sociedade voltada para a idéia de progresso contínuo, de desenvolvimento constante, possa também ser capaz de criar atitudes tidas como expressão própria da barbárie que a sociedade moderna diz combater. É nesta perspectiva que se criam termos como “beber socialmente”. Este serve para diferenciar aqueles que devem ser vistos como indesejáveis daqueles que cumprem todas as “determinações sociais” e que não querem, pelo simples fato de estarem bebendo ou beberem, serem confundidos com “desocupado”, “vagabunda” etc. por este discurso, o bêbado (aquele que não bebe socialmente), pela sua própria opção, não deve ser aceito como parte integrante da sociedade. Ele deve estar e permanecer incluído. Mas incluído entre os expurgados, os excluídos, os vilipendiados, os marginais.

Através da palavra, através do discurso que estabelecem pela sua simples presença em locais “impróprios”, aqueles que bebem assim como os bêbados, continuam sendo os “*heróis da liberdade de expressão*”<sup>19</sup>. O espaço do *botequim*, o espaço vivo que pode bem se constituir numa rua, numa casa, numa praça, ou mesmo em um corpo qualquer, é uma das expressões ou formas desta liberdade. A liberdade de não sermos autômatos, de não sermos engrenagens, de pensarmos, sermos e agirmos como seres humanos vivos, semelhantes e diversos ao mesmo tempo, ávidos por experiências diferenciadas; novas idéias e aspirações.

---

<sup>19</sup> GALEANO, Eduardo. *Livros dos Abraços*. Tradução de Eric Nepomuceno. Porto Alegre: L&PM, 1995.

## Normas Editoriais

As colaborações para a **Revista Canoa do Tempo** do programa de pós-graduação em História da Universidade Federal do Amazonas devem seguir as seguintes especificações.

1- Os Artigos terão a extensão de, no máximo, 25 e, no mínimo, 18 páginas formato A4, digitadas em fontes Times New Roman 12, com espaço 1,5, margens de 2,5 cm. As notas devem ser colocadas no rodapé. A revista não publica bibliografias. Se houver imagens, elas deverão ser escaneadas em 300 dpi no formato TIFF ou JPG e dimensionadas no formato de aproximadamente 5x5 cm, ou remetidas junto com os artigos para serem escaneadas na produção da revista.

2- Os Artigos serão acompanhados de resumos em português e em inglês de, no máximo, 10 linhas e de três palavras-chave (em português e em inglês).

3- Abaixo do nome do autor deverá constar a instituição à qual se vincula.

4- As resenhas poderão ter até 7 páginas.

5- A publicação e os comentários a respeito de documentos inéditos seguirão as normas específicas para os artigos.

6- As traduções devem vir acompanhadas de autorização do autor e do original do texto.

7- Caso a pesquisa tenha apoio financeiro de alguma instituição, esta deverá ser mencionada.

8- Todos os trabalhos devem ser apresentados em disquete e em 4 vias impressas, das quais 3 não exibirão os dados de identificação do autor. O programa utilizado deve ser compatível com o Word for Windows.

9- Todos os textos serão submetidos a dois pareceristas. No caso de haver um parecer contrário, o Conselho Editorial enviará o trabalho a um terceiro consultor.

10- Cabe ao Conselho Editorial a decisão referente à oportunidade da publicação das contribuições recebidas.

11- O Conselho Editorial solicita que não sejam enviados livros para resenhar, pois não tem condições de atender a todos os interessados.

12- As referências bibliográficas devem constar em notas de rodapé de forma completa, segundo as indicações abaixo:

a) Para *livros*: SOBRENOME, Nome. *Título* e subtítulo do livro, sendo somente o título em itálico. Tradução. Edição. Cidade: Editora, ano. p. x ou p. x-y.

b) Para *capítulos* ou *partes de livro*: SOBRENOME, Nome do autor do capítulo. Título do capítulo ou parte do livro. In: SOBRENOME, Nome do autor do livro. *Título do livro* em itálico. Tradução. Edição. Cidade: Editora, ano. p. x ou p. x-y.

c) Para *artigos*: SOBRENOME, Nome. Título do artigo. *Título do periódico* em itálico. Cidade, ano ou volume, fascículo, p. x ou p. x-y, mês/mês, ano.

13- Os trabalhos enviados para o Conselho Editorial que não estiverem dentro dessas normas não serão aceitos e nem devolvidos.