

Thiago de Niemeyer Matheus Loureiro

**OS SÉCULOS PERDIDOS E A SEMENTE DO PROGRESSO:
Temporalidades, histórias e verdades nas narrativas regionais de Ilhéus**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Márcio Goldman

Rio de Janeiro
2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

LOUREIRO, Thiago de Niemeyer Matheus.

Os Séculos Perdidos e a Semente do Progresso:
Temporalidades, histórias e verdades nas narrativas regionais
de Ilhéus / Thiago de Niemeyer Matheus Loureiro. Rio de
Janeiro, 2007.

114 f.

Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) –
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional,
2007.

Orientador: Márcio Goldman

1. Ilhéus. 2. Temporalidade. 3. História. 4. Antropologia Social
– Teses.

I. Goldman, Márcio (Orient.). II. Universidade Federal do Rio
de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III.
Título.

Para papai, mamãe e meu amor Lu,

Para meu tio Élio e meu avô Newton (in Memoriam) com quem gostaria de compartilhar este momento e, apesar de acreditarem no “materialismo histórico” até o último suspiro, sei que estão me vendo de um lugar melhor.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Marcio Goldman, pela atenção, paciência e recomendações durante o processo de feitura deste trabalho, pelo brilhantismo raro e inspirador (que me fizeram ver na Antropologia a escolha certa) e pela sensibilidade especial que me deram a confiança de levar a sério coisas que nem mesmo eu acreditava serem pensáveis ou factíveis. Não tenho palavras para expressar meu agradecimento e admiração nem o impacto de nosso contato sobre meu pensamento.

Ao corpo docente do PPGAS, em especial aos professores com quem tive a honra de cursar disciplinas: Eduardo Viveiros de Castro, Luís Fernando Dias Duarte, Antonádia Borges (hoje na UnB), Marcio Goldman e Moacir Palmeira, pelas imensas colaborações à minha vida intelectual.

A todos os envolvidos no NuTI e Rede Abaeté de Antropologia Simétrica.

Aos funcionários e todos os envolvidos no dia-a-dia do programa, em especial à Tânia, Beth e todo o pessoal da secretaria, Carla e equipe da biblioteca, Fabiano, Carmem e demais profissionais da xerox e ainda ao Zé Roberto, Miguel e amigos da cantina.

À professora Olívia Maria Gomes da Cunha, por suas considerações sobre a relação entre História e Antropologia, que permeiam minha vida intelectual desde os tempos de graduação e pela empolgante possibilidade de estar ativamente presente agora também em minha formação como pós-graduando.

Ao professor Flávio dos Santos Gomes, que me ensinou (no melhor dos sentidos) os “descaminhos” da história e cuja postura intelectual – sempre independente e desafiadora – talvez tenham sido minha primeira grande identificação no mundo acadêmico.

À professora Marta Mega de Andrade que, em seus cursos de História Antiga, me apresentou autores fundamentais para minha formação.

Aos meus antigos professores e amigos do IFCS, em especial ao meu orientador Francisco José Gomes Silva, que me ensinou boa parte do que sei e me formou, com toda a atenção possível, bacharel em História.

A minha inesquecível turma, por todos os momentos, risos e aflições, amizade e a identificação: Chico, Flávio, Virna, Zé Renato, Clara, Camila, Marcela, Julia, as duas Marinas, Elisa, Julieta, Andréa Roca, Ana, Andréia, Cristina e Vicka (as três últimas entraram no doutorado, mas fazem, sem dúvida parte da turma de 2004). Além disso, agradeço Gabriel Banaggia, Helder Farago, Paula de Siqueira, Cecília, Maria Paula, Edgar, Salvador, Orlando, entre muitos outros (obviamente, esqueci inúmeros nomes aqui).

Ao professor Fernando Rabossi, que conheci ainda como aluno fora de série e hoje integra o corpo docente do PPGAS.

A meus irmãos do Darwin (André, Raphael e Eduardo) com quem vi coisas Brasil afora que não veria em uma vida. Aos queridos amigos Thiago, Hugoleiro, Rodrigo, Cacá, Álvaro, Cenourinha e Flávio e a todo pessoal do Jiu-Jitsu, que me ajudou a relaxar e passar impune pelos momentos mais tensos dessa caminhada.

A Milo Aukerman (The Descendents), Greg Graffin (Bad Religion), Dexter Holland (The Offspring), Punk Rockers e PhDs. A Roger e Buddy (Less Than Jake), Mike, Yuri e Tom (MxPx), LP (Yellowcard), Erik (Millencolin), Kris Roe (Ataris) e Scott e Alex (Rufio) ídolos de adolescência que me trataram com enorme carinho e com quem jamais imaginei dividir um sanduíche ou cerveja, ou viajar no mesmo ônibus, e ainda ao mestre Mark Hoppus, que não tive a honra de conhecer pessoalmente.

Por fim, agradeço e dedico este trabalho a meus pais que tanto amo, Maria Lúcia e José Mauro (meus ídolos acadêmicos de infância), pelo amor, paciência e apoio irrestrito. À minha namorada Luciana pelo amor e companheirismo nos momentos mais difíceis. À minha irmã Ana, pelas frases engraçadas e personalidade única. À minha avó Luzia, pelos conselhos e o carinho e a todos os meus demais familiares, em especial meu irmão Gugu, vó Rosinha, tio Jico e tia Lygia.

Thiago de Niemeyer Matheus Loureiro

**OS SÉCULOS PERDIDOS E A SEMENTE DO PROGRESSO:
Temporalidades, histórias e verdades nas narrativas regionais de Ilhéus**

Rio de Janeiro, 14 de dezembro de 2007

Prof Dr. Márcio Goldman (orientador)
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ

Prof Dra. Olivia Maria Gomes da Cunha
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ

Prof. Dr. Flávio dos Santos Gomes
Departamento de História/IFCS/UFRJ

Prof. Dr. Fernando Rabossi (suplente)
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ

Prof. Dra. Marta Mega de Andrade (suplente)
Departamento de História/IFCS/UFRJ

RESUMO

LOUREIRO, Thiago de Niemeyer Matheus. **Os Séculos Perdidos e a Semente do Progresso**: Temporalidades, histórias e verdades nas narrativas regionais de Ilhéus. Rio de Janeiro, 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

Esta dissertação consiste em uma abordagem antropológica à “história regional” de Ilhéus, sul da Bahia. Trata-se de uma discussão sobre diferentes temporalidades e maneiras de habitar o tempo, que propõe a possibilidade de ‘levar a sério’ saberes diferentes dos nossos. Para isso, são utilizadas noções como as de contra-Estado (Pierre Clastres), híbrido e quase-objeto (Bruno Latour), programa de verdade (Paul Veyne), as distinções entre história estacionária/cumulativa e história fria/quente (Lévi-Strauss) e as considerações de Peter Gow sobre História e Mito. O trabalho é dividido, assim, em três partes, que correspondem a uma discussão conceitual e a duas temporalidades presentes nas narrativas do passado da cidade, que têm na introdução da cultura do cacau seu grande divisor de águas.

ABSTRACT

LOUREIRO, Thiago de Niemeyer Matheus. **Os Séculos Perdidos e a Semente do Progresso**: Temporalidades, histórias e verdades nas narrativas regionais de Ilhéus. Rio de Janeiro, 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

This dissertation consists on an anthropological approach to “regional history” of Ilhéus, Southern Bahia, Brazil. It is a discussion about different temporalities and ways of inhabiting time that proposes the possibility of “taking seriously” knowledge modes different than ours. Looking forward to accomplish this task, notions like “counter-State” (Pierre Clastres), “hybrid” and “quasi-object” (Bruno Latour), “program of truth”, the levi-straussian distinctions between “stationary” and “cumulative” history, “cold” and “hot” history and Peter Gow’s takes on History and Myth are used. The work is divided in three parts: a more conceptual and general discussion on temporality and the analysis of two different modes of historicity that can be found on narratives about the town’s past, essentially divided by the introduction of cocoa culture.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 PASSADOS DIFERENTES, VERDADES DIFERENTES	17
1.1 Dando Voz à História Regional	23
1.2 Verdades ou Mentiras?	33
2 OS SÉCULOS PERDIDOS	39
2.1 Passado Distante, Passado Contrastante	45
2.2 A Formação Étnica: O Branco, O Negro e o Índio	47
2.3 Uma Narrativa “Contra-História”	58
3 – A SEMENTE DO PROGRESSO	77
3.1 “A Terra dá Frutos de Ouro”	81
3.2 Os Coronéis do Cacau	88
3.3 Terras e Trabalho	94
3.4 1930	101
CONCLUSÃO	107
BIBLIOGRAFIA REGIONAL	111
BIBLIOGRAFIA DE REFERÊNCIA	112

INTRODUÇÃO

Esta dissertação pretende abordar o tema “história”¹ a partir de uma pista pouco usual. Longe de ser um esforço de pesquisa histórica, trata-se de um exercício ‘sobre’ “história”. Não pretendo abarcar o ‘verossímil’ ou lançar-me em busca das verdades históricas e daquilo que ‘realmente’ aconteceu. Nem tampouco, como muitos historiadores profissionais fazem, estudar os descaminhos da ‘ideologia’ ou a inocência ilusória das ‘mentalidades coletivas’. Procuo, aqui, ensejar um pequeno exercício de ‘depuração’ de uma forma mais ou menos definida de ‘fazer história’, em larga medida diferente daquela dos chamados “historiadores profissionais”. Durante minha graduação, como estudante de história, fui educado a desconfiar, investigar, dialogar com as fontes, buscar incessantemente o verossímil, fazendo-as falar, na tentativa de reconstruir passados há muito perdidos. Por uma razão ou por outra (talvez a habilidade de alguns colegas mais talentosos para executar essas operações tenha pesado em minha decisão) passei a interessar-me mais pelo processo de constituição dos trabalhos do que em produzi-los. Percebi, então, que meu interesse era muito mais no ‘tempo’ - e as maneiras dos homens de habitá-lo – do que propriamente na reconstrução de um passado verossímil, como faziam muitos de meus colegas. Decidi que era tempo de mover minha vida acadêmica para a antropologia, onde poderia me dedicar mais ao tipo de estudo que tinha em mente.

1 As palavras entre aspas simples representarão, ao longo do texto, conceitos meus (ou relativizações de minha parte). Entre aspa dupla, colocarei expressões mais amplas (como “história” e “civilização”) ou conceitos presentes em textos de autores que venham a ser utilizados no curso do texto. Evitarei a repetição constante desses sinais, ao menos que julgue necessário ou que note alguma possível ambigüidade interpretativa acerca do termo. Para grifos, utilizarei itálico ao longo do texto e negrito nas citações. Palavras latinas e/ou estrangeiras também utilizarão a grafia itálica.

Meu primeiro contato com os livros de “história regional” ilheense (ou grapiúna) se deu através de meu orientador Marcio Goldman, que trabalha com pesquisas etnográficas na área há mais de 20 anos e, ao longo do tempo, adquiriu uma série de textos sobre a história da cidade, escritos por historiadores locais. Certo dia, ao contar para ele que gostaria de estudar “temporalidade”, Marcio deu-me os livros sugerindo – de maneira instigante e de certa forma provocativa - que eu “fizesse alguma coisa com eles”. Confesso que, num primeiro momento, essa produção “regional” me causou certa impressão de “inocência”, aliada a uma forma ideologicamente orientada de escrever o passado. Não sabia o que fazer com ela, pois me parecia apenas ‘história mal-escrita’, na melhor das hipóteses. Além disso, me incomodava profundamente o fato de ela advogar certas idéias – a meu ver – ‘politicamente incorretas’, como a predominância dos brancos na formação da cultura grapiúna e o caráter benigno dos coronéis do cacau no desenvolvimento da cidade. Larguei os livros e comecei a pensar em conversar com Marcio sobre algum outro tema, ou outra forma de estudar temporalidade em Ilhéus.

Dadas as limitações de uma dissertação de mestrado, que me impossibilitariam um trabalho de campo mais extenso, minhas conversas subseqüentes com meu orientador me sugeriam que a pista a ser seguida era, de fato, aquela dos livros. Depois de certo tempo, o desconforto provocado por suas idéias e a maneira como eram expostas havia de algum modo passado – ou pelo menos migrado de uma espécie de revolta para certa indiferença. Foi quando me dei conta que esse “incômodo” inicial era profundamente inquietante e, de alguma forma, poderia informar uma pesquisa mais propriamente antropológica se estimulado de maneira diferente. O que me causava o maior estranhamento era justamente a diferença daquilo que eu imaginava ser ‘história’ em oposição à

concepção que os historiadores locais faziam do termo. Talvez fosse esse o combustível para um exercício sobre multiplicidade e eu estivesse diante de uma forma diferente de entender o tempo e o que é 'história'. Grande parte do meu desconforto residia justamente na incompatibilidade entre minhas idéias e a maneira que os historiadores ilheenses tinham de lidar com o passado.

O que eu precisava, então, era procurar alguma forma de tratar essa produção sem exotizá-la – deslocando a diferença para a ordem do incomunicável - nem considerá-la absolutamente verdadeira ou procurar nela vestígios de verdade, como faziam os 'caçadores da arca perdida'. O que estava na ordem do dia era encontrar algum revelador (no sentido fotográfico do termo) que de certa forma situasse a singularidade na ordem do comunicável. Ou seja, encontrar uma base de comparabilidade entre duas formas tão distintas de entender o tempo. Em seu mais recente livro sobre Ilhéus, Marcio Goldman deixa escapar uma pista sobre a maneira como essa forma de fazer história poderia ser tratada de modo produtivo:

“(...) estou convencido de que a melhor abordagem antropológica sobre a história de Ilhéus deveria proceder de uma investigação de todas as narrativas encontradas (de todas as ‘versões’ da história de Ilhéus, diria certamente Lévi-Strauss), efetuado com o auxílio do mesmo método elaborado por esse autor para a análise de mitos” (GOLDMAN, 2006: 149).

Em meio às inúmeras “versões” da história de Ilhéus – que iam desde dissertações de mestrado até guias turísticos – havia a tese de doutoramento da brasilianista Mary Ann Mahony, apresentada na universidade de Yale para a obtenção do título de *PhD* em História (MAHONY, 1996). Não se tratava, obviamente, de um livro de “história regional”. Primeiramente pela mais óbvia das razões: o fato de ter sido escrito por uma estrangeira - informada por valores sobremaneira diferentes daqueles dos habitantes locais - e, além disso, *essencialmente* por ter como projeto a reconstrução do passado de Ilhéus por meio

de minuciosa pesquisa documental, que contradizia as grandes ‘verdades’ da “história regional” – como o caráter heróico dos coronéis, a natureza democrática da sociedade cacauzeira e o uso de mão de obra escrava em larga escala.

É preciso destacar que o interesse da autora pela história do sul da Bahia se deu, segundo ela, a partir da leitura das obras de Jorge Amado e Adonias Filho, que destacavam o caráter de certa forma “democrático” da formação da estrutura fundiária em Ilhéus, constituindo uma sociedade onde imperou a exploração dos trabalhadores rurais, mas não houve lugar para o trabalho escravo. Todos os exploradores chegaram para desbravar aquela região “virgem” em igualdade de condições – por razões fortuitas, entretanto, alguns sucederam a ponto de tornarem-se coronéis e outros ficaram relegados a uma condição de vida “miserável”. No decorrer de sua pesquisa, a autora descobre que quase tudo que se falava sobre a formação daquela sociedade cacauzeira era ‘falso’. O cultivo do cacau já era extremamente difundido antes de 1890 (período considerado “gênese” da “civilização do cacau”) em imensas propriedades rurais com o uso extenso de mão-de-obra escrava. As famílias tradicionais da cidade já detinham grande influência e poder, com laços bastante fortes com a corte e não era incomum que jovens abastados fossem estudar direito na Europa. Os séculos que precederam o período cacauzeiro, além disso, foram muito mais ricos em acontecimentos do que as narrativas locais tendem a nos contar. Parecia que a autora estava diante de uma nova “civilização do cacau”, cuja semelhança com aquela dos historiadores locais ia pouco além do nome.

Mahony, com isso, se surpreende com a forma como esses autores foram ‘iludidos’ pelo que ela mesma chama “mito histórico”, constituído por um conjunto de ‘verdades’ que informou toda a produção regional acerca do passado de Ilhéus. Ou

seja, por mais que em sua análise não exista uma intenção de “mentira” nas narrativas locais, há certa incapacidade em depurar “mito” e ‘realidade’, surgindo, assim, uma espécie de história ‘ideologicamente orientada’, significativamente distante daquilo que realmente aconteceu.

O que procuro, aqui, é justamente ativar esse saber de alguma forma “minoritário” que a autora é obrigada a excluir de seu trabalho pela natureza de seu ofício. Na medida do possível, tentei recolher os restos deixados por ela a fim de tentar melhor entender a imagem local de história, sem que a noção de “crença” ou “verossimilhança” pudesse tomar lugar. Além disso, a constituição dessa forma ‘enviesada’ de enxergar o tempo também não me interessa, pois me colocaria na pista dos interesses locais atrelados a essa forma de escrever o passado e me obrigaria a considerar essa maneira de fazer história, de certa forma, ‘falsa’. *O que me interessa, aqui, são as verdades e regras de encadeamento que permeiam essa maneira singular de lidar com o tempo.*

Longe de desacreditar ‘de fato’ no que as evidências históricas nos contam sobre o passado - e adotar a forma de lidar com o tempo que procuro, à guisa de experimentação, ativar – pretendo fazer um exercício baseado na idéia de que os homens constroem suas próprias verdades. Trata-se menos de falar verdades do que entender um pouco melhor o que é a verdade para esses homens. Pois, nas palavras de Veyne, “crendo buscar a verdade das coisas, os homens acabam apenas por fixar as regras segundo as quais será julgado o dizer como verdadeiro ou falso” (VEYNE, 1985).

É preciso notar, entretanto, que o caráter minoritário não define um discurso como ‘correto’ ou ‘politicamente louvável’. O sentimento de euforia que inflamou as massas em maio de 1968 não era de todo diferente, como observa Guattari (1987:

177), da histeria coletiva daqueles que seguiam Hitler em direção à morte certa depois do admitido fracasso militar do Estado nazista². A ativação desse discurso que advoga uma preeminência da significação histórica dos coronéis sobre as ‘pessoas comuns’ não tem como objetivo a proposição epistemológica do niilismo, onde as verdades se equivaleriam em absoluto. Esse esforço estritamente metodológico de simetrização³ de duas formas distintas de estar no tempo, procura fundamentalmente reforçar a idéia dos homens como arquitetos de suas próprias verdades.

Expostas as limitações do escopo de um exercício feito como dissertação de mestrado, atrelado a prazos e pretensões que não me permitiriam adentrar outras dimensões do fenômeno estudado e feitas as considerações preliminares, gostaria de expor, de maneira breve, a estrutura de meu trabalho.

No primeiro capítulo, intitulado “Passados Diferentes, Verdades Diferentes”, pretendo mostrar as possibilidades de tratar “história regional” não como um saber ‘inocente’, mas verdadeiro dentro de seus próprios parâmetros. Ensejarei, assim, algumas discussões de cunho mais propriamente teórico, buscando trazer à tona uma forma de situar lado a lado o discurso acadêmico que informa o trabalho de Mary Ann Mahony e as diversas versões acerca da história de Ilhéus sem que a noção de ‘verdade última’ seja colocada em jogo.

2 Em sua análise da “micropolítica do facismo”, Guattari destaca a essencialidade de “conectar uma multiplicidade de desejos moleculares, conexão essa que pode desembocar em efeitos de ‘bolas de neve’, em provas de força em grande escala. Exatamente o que se passou no começo do movimento de Maio de 68: a manifestação local e singular do desejo de pequenos grupos encontrou ressonância em uma multiplicidade de desejos reprimidos, isolados uns dos outros, esmagados pelas formas dominantes de expressão e de representação”. No facismo, entretanto, “não se está mais na presença de uma **unidade** ideal, representando e mediando interesses **múltiplos**, mas de uma **multiplicidade equívoca** de desejo, cujo processo secreta seus próprios sistemas de referência e de regulação”. (GUATTARI, 1987: 177, grifos do autor)

3 Segundo Latour “o objetivo do princípio de simetria não é apenas o de estabelecer a igualdade – esta é apenas o meio de regular a balança no ponto zero – mas também o de gravar as diferenças, ou seja, no fim das contas, as assimetrias, e o de compreender os meios práticos que permitem aos coletivos dominarem outros coletivos.” (LATOURE, 1994: 105)

O capítulo seguinte, “Os Séculos Perdidos”, analisa a historicidade do período que, segundo as narrativas locais, foi assolado pela penúria material extrema e a insignificância histórica. Buscarei evidenciar as diferenças de sua dinâmica histórica com a do ‘tempo presente’ e investigar o aparato de verdades acionadas na constante tentativa de reafirmação de que ‘nada aconteceu’.

Por fim, “A Semente do Progresso” trata do período da “civilização do cacau”. Um período de progressos materiais, tocaias sangrentas, formação da estrutura fundiária e distribuição das riquezas entre os aventureiros que tentavam a sorte na região até então misteriosa e inexplorada. Trata-se de evidenciar o que aconteceu “em todo esse tempo, nas funduras das grandes florestas, em tudo que foi uma guerra contra a natureza” e identificar as regras dessa “violenta saga humana no ventre mesmo da selva tropical”. (ADONIAS FILHO, 1981: 20)

1 PASSADOS DIFERENTES, VERDADES DIFERENTES

“The worlds in which different societies live are distinct worlds, not merely the same world with different labels attached...”
(Edward Sapir, 1929)

Apresentada ao departamento de História da universidade de Yale, “*The World Cacao Made: Society, Politics, and History in Southern Bahia, Brazil, 1822-1919*” é o título da tese de doutorado de Mary Ann Mahony. Imponente e enfático - até mesmo para os padrões de uma tese de História - profundamente apegado às “fontes primárias”, magnificamente costuradas à narrativa e à inteligência imaginativa da autora, o trabalho é o principal motivador de meu exercício. Pode soar estranho, à primeira vista, que um trabalho de Antropologia Social seja motivado por uma tese de História bastante tradicional. O que me interessa, contudo, não é o que a autora abarca, e sim, o que ela deixa para trás; ou melhor, não é onde seu plano sucede, e sim, onde falha.

Perseguindo um caso praticamente inédito na história da América Latina - o da formação de uma elite local a partir de “pequenas fazendas e trabalho livre” que propiciou uma “avenida de mobilidade social para algumas pessoas do nordeste” (MAHONY, 1996: 11, tradução minha) - e tendo em vista que o cacau era, segundo os autores que informaram Mahony, um cultivo pós-1890, a forma como a cacauicultura engendrou tamanha desigualdade social era um dos principais problemas da autora. O que a inquietava eram as pobres explicações sobre como alguns dos imigrantes vindos de regiões mais a norte – como Sergipe - sucederam a ponto de que alguns se tornaram “coronéis” de imenso poder e outros deixaram um

legado de pobreza. Parecia claro para ela, dessa forma, que se “em algum lugar da América uma classe média rural fosse se desenvolver, seria na região do cacau”. (MAHONY, 1996: 13, tradução minha)

Com relação aos coronéis, a opinião variava de acordo com a filiação ‘ideológica’ dos autores locais. Uns acreditavam terem sido os coronéis “senhores feudais” cruéis e desumanos, enquanto outros, de orientação mais positivista, apregoavam as benesses do coronelismo como força propulsora do progresso. De um ponto, contudo, ninguém discordava: o crescimento do mercado internacional de cacau foi fundamental para o desenvolvimento da cidade de Ilhéus, colocando-a ‘no mapa’, e abrindo um leque de oportunidades para os que vinham desbravar as terras virgens e férteis ao cultivo.

Perscrutando os arquivos da cidade nas suas minúcias, entretanto, é que a autora descobre que seu plano ‘falha’, pelo menos, em parte. À luz de sua pesquisa, apegada às fontes, toda essa discussão sobre o passado da região estava baseada no que a autora chama “mito”. Entretanto, é como se ela tivesse descoberto uma nova civilização. Não mais aquela de que falam os autores de referência, mas outra, que compartilha com a Ilhéus das Crônicas de Silva Campos ou dos livros de Jorge Amado pouco mais do que o nome. Uma Ilhéus onde, ao contrário de ‘séculos perdidos’, em que pouco aconteceu, as elites locais mandavam seus filhos estudarem nas melhores escolas da Europa e tinham ligações fortíssimas com a corte imperial nos séculos XVII e XVIII. Enfim, não mais uma história marcada por um período ‘enevado’ de ‘laços ocultos’ com a “civilização do cacau”.

A autora nos apresenta, em profusão de detalhes, precisamente esses ‘laços ocultos’ entre os primeiros séculos da cidade e a Ilhéus dos dias de hoje. A idéia de que a grande propriedade já era realidade na região desde o século XVI, de que os

séculos que sucederam a fundação da cidade foram palco de tramas fundamentais às empreitadas econômicas do século XIX, bem como o fato de que a mão-de-obra escrava e a grande propriedade rural foram sustentáculo fundamental da economia cacauera até sua abolição, faria desmoronar o que a autora chama “mito de origem”, tão profundamente arraigado no imaginário local que seria capaz de atrapalhar o trabalho de ‘acadêmicos de ofício’. Essa nova perspectiva, baseada em ampla pesquisa documental, permite uma monumental revisão da literatura sobre o assunto, apoiada fundamentalmente sobre ‘falsas’ premissas. E nesse “programa de verdade”⁴ em que transita o saber dos ‘historiadores profissionais’, não há espaço para o falso e o inverossímil senão de forma marginal, sob rótulos como os de “memória coletiva da população local e a fonte de identidade regional” (MAHONY, 1996: 23, tradução minha).

Levando em consideração que toda produção histórica sobre a área fica abalada frente a fontes ‘inquestionáveis’, como correspondências, documentos jurídicos e cartas de demarcação de terra, dentre outros, ficamos constrangidos em aceitar alguns fatos que tomaríamos como naturais, como a esterilidade dos primeiros séculos da história grapiúna, que são apresentados, de maneira mais ou menos sofisticada, em quase todas as obras sobre o passado da região. Sendo assim, seja pela omissão, seja pela descrição de um processo marcado por ausências, somos levados a acreditar no atraso do período que sucede a colonização da capitania e antecede o cultivo do cacau em larga escala. Não cabe a este trabalho, entretanto, fazer uma crítica histórica a essa forma de escrever a história, pelo contrário. Dedico o segundo capítulo, tomando de empréstimo o título

4 A noção de “programa de verdade”, proposta por Paul Veyne, parte da noção de um construtivismo e historicismo bastante radicais. Os homens não descobrem suas verdades, mas as criam, assim como o fazem com sua história. A questão da verdade, com isso, “não é de ordem subjetiva: as modalidades de crença reenviam às modalidades de posse de verdade”. Pois há “uma pluralidade de programas de verdade através dos séculos, que comportam diferentes distribuições do saber” (Veyne, 1983: 39).

do trabalho de Mary Ann Mahony, aos séculos que antecederam “The World Cacao Made” e o terceiro aos que o sucedem.

A autora lista, como seus objetivos gerais, a “reconstrução de uma história mais completa da formação de classes no sul da Bahia” e a explicação de “como a visão dominante da história regional foi formada” (MAHONY, 1996: 34, tradução minha). O primeiro, mais propriamente histórico, segue diretamente o rastro das fontes, sua organização e interpretação, oferecendo uma visão alternativa sobre o passado da cidade. A crítica documental e a revelação de registros até então inexplorados ou desconhecidos faz deste um dos raros casos onde quase toda literatura sobre determinado assunto é posta em cheque a partir do ‘desvelar’ de evidências que não podem ser ignoradas; a incompatibilidade entre o “mito de origem”, fontes históricas e a própria natureza do trabalho acadêmico de reconstrução histórica cria “uma falsa impressão do passado, pois se concentram em uma porção limitada da história da região em detrimento de outras” (MAHONY, 1996: 23, tradução minha). Autores da importância de Jorge Amado e Adonias Filho tomaram como ponto de partida para seus debates verdades, datas e personagens “míticos” tomando como dado um “mito” “tão poderoso que até estudiosos que criticavam a sociedade não-igualitária que se desenvolveu na região nunca questionaram seriamente suas raízes” (MAHONY, 1996: 24, tradução minha).

Seu segundo objetivo é definido a partir da noção de que, de certa forma, essa visão distorcida do passado “não é uma mentira”, e sim “reflexo da experiência histórica real vivida por alguns membros da elite brasileira do cacau” (MAHONY, 1996: 22-23, tradução minha). Sendo assim, propõe-se a traçar a formação dessa visão dominante da história que, curiosamente, ignorou verdades quase inegáveis, criando falsa sensação de excentricidade e de um particularismo *sui generis* que

fariam dela caso inédito de formação de classes na América Latina. Aqui, creio eu, a autora tende a seguir a pista da 'ideologia', e desvendar os interesses e estratégias por trás da 'obscurecida' visão do passado local. Existe algo de paradoxal nessa abordagem, ao dizer que o passado não é "mentira", pois ele aponta para mentiras; a noção de ideologia exige esforços para dignificar o pólo que se opõe ao 'verdadeiro' passado histórico. O mapear da constituição dessa visão dominante da história é bem mais interessante do que a atribuição de sua natureza como 'ideológica'.

Voltando ao objetivo principal do trabalho de Mahony, acredito que a descoberta de evidências tão contundentes deva ter sido tão frustrante quanto recompensadora: o 'desvelar' desse passado desconhecido ou ignorado acabou por anular quase todas as singularidades da experiência histórica que chamavam a atenção da autora; ao mesmo tempo, revelavam um universo de tramas, personagens e problemas até então praticamente desconhecido.

Dessa forma, notamos que ambos os objetivos são motivados e possibilitados pela ampla revisão documental da autora. O primeiro pela mais óbvia das razões: é no seu próprio desenrolar que se encontra a potência das descobertas; sem a organização e crítica das fontes e da historiografia, a astúcia imaginativa que liga lacunas históricas e a análise de fenômenos e problemas nunca antes averiguados não haveria nada de novo além de um punhado de documentos. Estes, sem o minucioso exercício combinatório e interpretativo realizado pela autora não seriam capazes de desafiar o que ela própria chama "história dominante".

Já o traçado da constituição desta "história dominante" me parece perpendicular ao primeiro objetivo da autora. Ele pretende dar conta não só da constituição do "mito histórico", mas também de seu aspecto mais constrangedor: o

fato de que, mesmo causando uma “falsa impressão”, ele não é uma mentira. O que quis dizer é que, para ela, os autores não estão deliberadamente mentindo quando falam do passado, mas sua orientação é enviesada – esbarramos de novo na velha armadilha da representação. A partir disso, a autora se vê obrigada a descobrir a ‘utilidade’ desses trabalhos, mapear os interesses setoriais que o constituíram e ainda fazem dele forma privilegiada de acesso ao passado. Caso contrário, ela precisaria pressupor uma ‘má fé’ (ao invés de uma má-orientação) por parte dos historiadores “regionais”.

E é a partir dos intentos deste amplo esforço de reconstituição do passado que pretendo traçar aqui meu objetivo principal. Ao invés de seguir uma das duas pistas que citei anteriormente - a da ideologia e a mais propriamente ‘histórica’ - pretendo levar à afirmativa de que esse “mito histórico” do desenvolvimento da região de Ilhéus não é uma mentira em seu sentido mais extremo: o de que ele não é simplesmente atenuador de conflitos étnicos ou de classe ou formativo de uma identidade regional. *Ele é verdadeiro dentro de seus próprios parâmetros ao ponto de ser capaz de produzir toda uma literatura baseada em suas ‘verdades’.* Que parâmetros são esses é a pergunta que se coloca aqui, mais do que se ele é ‘historicamente verossímil’ ou se tem alguma função pragmática. Em outros termos, gostaria de melhor entender que ‘verdades’ são essas, como elas aparecem na maioria das vezes, em que situações são mais claramente acionadas e ao que se opõe na escrita do passado de Ilhéus⁵.

Com isso, acredito que a “história local” mereça “lugar ao lado da auto-contemplação do passado europeu – ou história das civilizações – por contribuições próprias e notáveis a uma compreensão histórica” (SAHLINS, 1990: 94). Meu

⁵ Sílvia Garcia Nogueira (2005) dedica parte de sua tese de doutoramento às formas nativas de perceber o passado em Ilhéus através de fontes diferentes das que uso aqui. Ana Cláudia Silva (2004) também apresenta outro apanhado de “versões” sobre a história de Ilhéus.

exercício, dessa forma, acaba por obrigar-me a ‘desacreditar’ nas fontes históricas, que só me deixariam as duas primeiras opções com as quais a autora já trabalhou. Além disso, essa ‘descrença’ – obviamente ‘metodológica’ – me permite criar artifícios que possibilitariam simetrizar os trabalhos de “história local”⁶ e outros como os de Mahony. Como mencionei acima, minha idéia é entender melhor a lógica que permeia a temporalidade apresentada nas narrativas locais e não sua *verossimilhança* ou o *porquê* de sua preponderância sobre outras formas de acesso ao passado. Trazer à tona, assim, essa forma de conhecimento considerada marginal e ingênuas⁷ pela ‘crítica histórica’.

1.1 Dando Voz à História Regional

“Like rules and regulations
passed down for generations,
I wish that I had my very own flag”
(Less Than Jake, My Very Own Flag)

Meu exercício procura, e seria desonestidade minha negar, examinar ‘sobras’ do trabalho de Mary Ann Mahony. Nem tudo, entretanto, pois o que é deixado de fora é demasiadamente grande para ser examinado (especialmente em uma dissertação de mestrado), mas pequenos ‘restos’ deixados para trás pela própria natureza do ofício de historiador e seu compromisso com o verossímil, expresso bastante bem na sentença abaixo:

6 A partir de sua experiência de campo em Caravelas, cidade do Sul da Bahia localizada nas proximidades de Ilhéus (na micro-região do Cacau), Cecília Mello (2003) discute a relação entre etnografia e “história local”.

7 Nas palavras de Michel Foucault, tratar-se-ia de “ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretendia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns” (FOUCAULT, 1990: 171).

Para minha surpresa, os documentos simplesmente não se encaixavam em aspectos importantes da narrativa básica da **história regional** como contada pelas fontes secundárias que li. (MAHONY, 1992: 16, grifo meu, tradução minha)

Aproveito o grifo para ressaltar que utilizo o termo “história regional” no sentido em que a autora o tomou, como esse conjunto do que ela chama “fontes secundárias”. Aproveito ainda, para reafirmar meu objetivo principal: perscrutar justamente os ditos “aspectos importantes da narrativa básica” que a autora, por razões óbvias, é forçada a excluir (MAHONY, 1996: 34, tradução minha). A grande contribuição da autora para meu trabalho é menos a reconstrução do ‘verdadeiro’ passado da região, mais fiel às fontes históricas, do que o alerta de que a existência de uma consciência histórica bem definida - manifesta em trabalhos sobre o sul da Bahia - pode ser um problema de pesquisa produtivo. Ou seja, chamar a atenção para a possibilidade da emergência de matéria de discussão quando levada a sério essa “história regional”, inevitavelmente marginalizada na maioria dos trabalhos de história de cunho mais propriamente acadêmico. Por ‘levar a sério’, entendo explorar os mecanismos de verdade presentes nesses trabalhos, *como se* as descobertas de Mahony não tivessem importância, ou que sua importância fosse apenas secundária. Torna-se assim, possível delinear o “programa de verdade” dessa forma de acesso ao passado, baliza principal desses textos de “história regional”. É uma alternativa mais produtiva, acredito, à tendência de situar esse saber no mesmo patamar que as belas artes situam a arte *naïf*: em geral simpática e inofensiva, mas ao mesmo tempo tosca⁸ e marginal em relação às formas de arte mais ‘técnicas’ ou conceitualmente elaboradas.

⁸ Utilizo a expressão ‘tosco’ em oposição a ‘elaborado’. Ou seja, uma maneira melhor de expressar a oposição entre ‘simples’ e ‘complexo’.

É necessário destacar que buscarei evitar, a todo custo, recair sobre a idéia reificada de ‘História’ com H maiúsculo. Considero mais produtivo tratar a pauta da “história regional” não como modalidade distorcida de escrita do verdadeiro passado histórico, mas como um daqueles que Foucault chamou “saberes dominados”. Quando falo em “história regional”, falo de um dos muitos saberes “desqualificados como incompetentes ou insuficientemente elaborados, hierarquicamente inferiores (...) abaixo do nível requerido de conhecimento ou de cientificidade”, deixados, assim, à margem de nosso pensamento (FOUCAULT, 1990: 170).

Levada em conta a natureza da distinção que traço aqui entre “historiadores profissionais” e “historiadores regionais”, acho interessante chamar especial atenção para o que Paul Veyne apontou como diferença fundamental entre “historiadores modernos” e “historiadores antigos” (no sentido de que viveram na antiguidade):

Os historiadores modernos propõem uma interpretação dos fatos e fornecem ao seu leitor os meios de verificar a informação e de formular para eles uma outra interpretação; os historiadores antigos, por sua vez, verificam por sua conta e não deixam essa preocupação ao leitor: tal é seu ofício (...) Pois seu leitor não era ele mesmo historiador, não mais do que os leitores de jornais são jornalistas: uns e outros confiam no profissional. (VEYNE, 1983: 21).

É necessário prestar atenção, entretanto, no fato de que muitos dos que escrevem a história em Ilhéus são ‘historiadores profissionais’ e ‘acadêmicos de ofício’, o que não permite que a comparação acima identifique pontos de contato mas não seja, de forma alguma, um simples transplante de modelos ou tipos. Nesse breve exercício de “simetrização” de imagens de pensamento histórico, tomo como opção a precedência da diferença sobre a semelhança. Com isso, me interessa mais examinar o “programa de verdade” que motivou Mahony a diagnosticar a existência de uma “história regional”, do que apontar as semelhanças entre o seu trabalho e o de alguns autores que ela cita, mesmo que por vezes com desdém dissimulado,

como pares. Trata-se, é importante frisar, *de um exercício sobre diferença e não sobre semelhança*.

Não se trata de dizer que esses textos de Ilhéus dizem a “verdade”, mas que dizem ‘alguma verdade’, que obedecem a certas regras de encadeamento e a certos pressupostos básicos. Ou seja, procurar o que há de positivo nessa produção e não o que lhe falta. Também não se trata, é importante repetir, de crer que nunca tenho havido escravidão em Ilhéus – essa pergunta simplesmente não se coloca (aqui, e por opção minha).

Minha graduação em História ajudou-me a estranhar esses textos suficientemente para me afastar deles; daí parte meu problema, que procede por uma pista menos usual que as citadas anteriormente: o que causa aos “historiadores profissionais” e às pessoas acostumadas minimamente ao estilo histórico de escrita um certo incômodo (mais ou menos duradouro), geralmente seguido por um descrédito total desses textos de “história regional”? Essencialmente, creio eu, sua pretensão em ‘fazer história’. Os ‘historiadores’, com isso, quase nunca (ou nunca) têm preocupação em dialogar com eles. Eu, particularmente, tendo a achar que a velocidade do abandono de uma produção relativamente inofensiva como essa por parte dos ‘historiadores profissionais’ guarda alguma relação com a dos médicos trabalhando em uma emergência: é notório que, em geral, os jovens se esforçam mais em salvar pacientes que não têm chance alguma de sobrevivência, enquanto os mais experimentados, por sua vez, criam para si um dispositivo que os faz perder menos tempo com os que estão fadados à morte certa. Minhas poucas e desagradáveis visitas a hospitais de emergência só contribuíram para a solidificação dessa imagem em minha cabeça: os jovens são em geral muito mais idealistas que os mais velhos. Por mais que isso tenha causado irritação em minha experiência

vivida – e diria até que certa repugnância e sensação de falta de ‘humanidade’ - os mais velhos acabam salvando mais vidas, por adquirirem algo que eu tenderia a chamar grosseiramente de ‘barreira psicológica’, que os impede de envolver-se com seus pacientes, e os torna, do ponto de vista pragmático, mais eficientes. São melhores médicos, diria, pois o trabalho do médico é salvar vidas.

Abandonando essa figura, demasiadamente aproximativa para ser levada de todo a sério, o que quis dizer é que historiadores mais experimentados desacreditam mais rapidamente nessa produção ‘falsa’, assim como médicos mais velhos podem abandonar pacientes à beira da morte na esperança de salvar outros. Talvez esteja aí o grande número de médicos desiludidos com a carreira e que depois de anos de estudo, param de clinicar, abandonam a profissão ou se especializam em dermatologia cosmética. O bom historiador tem que estar pronto a reconhecer de imediato aquilo que não é ‘história’; digamos que minha dificuldade em fazê-lo fez passar pela minha cabeça o que acredito passar pelas dos jovens médicos desiludidos. Como fazer para tratar as formas que privilegiamos de produção histórica e a “história regional” da mesma forma, dar a mesma atenção aos pacientes com reais chances de sobreviver e aos desacreditados?

Voltando à idéia que mencionei brevemente, do incômodo provocado pelo fato de textos que não fazem referência alguma a fontes, nem distinguem as primárias das secundárias se atreverem a ‘fazer história’, acho fundamental a tomada de consciência de que o significado da palavra “história” é sobremaneira distinto entre aqueles que chamo ‘historiadores regionais’ e os ‘historiadores profissionais’. É uma questão, sobretudo, de “imagem de pensamento”⁹, ou seja, do que se pensa que é a

9 Nas palavras de Deleuze: “Segundo esta imagem, o pensamento está em afinidade com o verdadeiro, possui formalmente o verdadeiro e quer materialmente o verdadeiro. E é sobre esta imagem que cada um sabe, que se presume que cada um saiba o que significa pensar” (DELEUZE, 1988: 219).

história e seu fazer. O ‘historiador regional’, assim como o “historiador antigo”, geralmente

(...) não coloca notas de rodapé. Quer faça pesquisas originais ou trabalhe de segunda mão, **ele quer que se acredite em sua palavra**; a menos que se orgulhe de ter descoberto um autor pouco conhecido ou que deseje valorizar um texto raro e precioso, que **é apenas para ele uma espécie de monumento mais do que uma fonte**. (VEYNE, 1983: 15, grifo meu)

Quando nos deparamos com os textos de “história regional” é exatamente essa a sensação que temos em algumas notas de rodapé ou citações: os documentos são mais testemunhas da palavra do autor do que o contrário. Simplesmente porque, assim como entre os jornalistas, esses ‘historiadores regionais’ esperam que o leitor acredite primeiramente em sua palavra. Essas duas concepções de ‘verdade histórica’ guardam importantes semelhanças entre si, sobretudo no fato de contrastarem com a história daqueles que Paul Veyne chama ‘historiadores modernos’ - e escolho aqui, para fins de pesquisa, chamar ‘historiadores profissionais’. O amparo da memória e a prática difundida de uma repetição de verdades recorrentes canonizam o passado dos “historiadores regionais” de forma similar ao dos “historiadores antigos”, ambos colocam a tradição acima das ‘verdades’ das fontes.

Tomando como ponto de partida o minucioso trabalho de Mary Ann Mahony de organização de uma enorme massa de documentos sobre o passado de Ilhéus, podemos atestar que muitas das ‘verdades’ encontradas em quase todos os trabalhos que analisei são, à luz das evidências históricas, falsas. A imagem mitificada e aventureira de lavradores empobrecidos que migraram de regiões mais ao norte para Ilhéus em busca de um futuro melhor e fizeram fortunas (ou morreram tentando enriquecer) à custa do cacau não são mais sustentáveis, uma vez que o que se passou no que chamarei mais adiante de ‘séculos perdidos’ destrói

completamente qualquer possibilidade de argumentação com relação à natureza da propriedade e do enriquecimento na região.

A esmagadora maioria dos “Coronéis do Cacau”, como já mencionei anteriormente, não tinha origem humilde, vinha das mais altas elites de Salvador e Minas Gerais e se aproveitaram do baixo valor das terras em Ilhéus e do imenso crescimento do mercado internacional de chocolates - que aumentou drasticamente a demanda por sementes de Cacau – para adquirir imensas propriedades no município.

À luz dos fatos, toda a literatura que me proponho aqui analisar perde o valor ‘histórico’, ou pelo menos falha, de imediato, em seus objetivos primordiais. As razões são as mais óbvias possíveis: elas se propõem a contar o passado de Ilhéus, comprometendo-se com a verdade, mas acabam sobrepujadas por uma pesquisa muito mais abrangente. Podemos, contudo, nos perguntar o que possibilitou a construção de uma vasta discussão que tomou como ponto de partida datas específicas, criou ‘vácuos’ históricos, historicidades de naturezas ‘quase-míticas’ para períodos distintos e que privilegia a conexão com o presente a partir do advento da cultura cacaueira.

No final das contas, ao tomarmos essa literatura em sua forma mais positiva temos um aparato muito mais complexo de relacionamento com o passado do que um jogo de “verdades” e “mentiras”. É necessária a criação e a obediência relativamente estrita a uma lógica que – como qualquer lógica - pode parecer simples quando sistematizada, mas que implica em uma maneira toda especial de lidar com o tempo, o espaço e os eventos históricos. Talvez seja um bom ponto de partida procurar, e esse é o objetivo deste capítulo, os pressupostos fundamentais

dessa lógica que – de uma forma ou de outra – considero que permeia os trabalhos que escolhi analisar aqui.

Para começar, essa relação com o tempo *parece* extremamente contra-intuitiva. O passado distante é exageradamente distante, ao ponto de as missões jesuíticas, os escravos negros e as tribos indígenas parecerem situar-se em outro tempo, sem ligação com o nosso senão em pequenos detalhes, manifestos em ruínas (missionários religiosos), nomes de comidas e “sincretismo religioso” (povos africanos) ou nomes de formações geográficas como rios, montanhas e vales (populações indígenas). No caso dos portugueses brancos, a mesma sensação de distância se faz perceber, dessa vez não pelos pequenos detalhes, mas pelo ‘englobamento’ de todo o resto – a língua, a civilização, tudo de mais importante e ao mesmo tempo mais naturalizado e estanque. Não pude deixar de notar, aqui, a semelhança com o que Paul Veyne observou na analogia entre tempo histórico e tempo mítico, onde nem sempre se percebe o constante trânsito entre os dois, mas a aplicação da lógica de um no outro provocaria desconcertos¹⁰. Assim são os primeiros séculos da história de Ilhéus. David Lowenthal ao advogar – em debate promovido por Tim Ingold - a idéia de que “o passado é um país estrangeiro”¹¹, apresenta um argumento de ordem mais ‘fenomenológica’ acerca desse tipo de relação com o tempo. Segundo ele, o próprio fenômeno histórico da “aceleração das mudanças visíveis fez do passado não apenas remoto, mas assustadoramente *diferente*” (Lowenthal, 1992 :208, tradução minha). Esse tipo de argumento acerca da tendência em mostrar passado não apenas como temporalmente distante, mas

10 Para Paul Veyne, a pluralidade e analogia entre os mundos de verdade na Grécia Antiga faziam com que “o tempo e o espaço da mitologia” fossem “secretamente heterogêneos aos nossos; um grego colocava os deuses ‘no céu’, mas ficaria atônito se os visse no céu (...). Teria então se dado conta que a seus próprios olhos o tempo mítico não tinha senão apenas uma vaga analogia com a temporalidade cotidiana, mas também de que uma espécie de letargia sempre o havia impedido de se dar conta dessa heterogeneidade” (VEYNE, 1984: 28).

11 Para uma maior discussão sobre o tema, ver “The Past is a Foreign Country” um dos debates promovidos por Tim Ingold em “Key Debates in Anthropology” (1992).

também radicalmente diferente, parece em consonância com a constante observação – nas narrativas “regionais” - de que o cacau teria trazido o progresso, engendrando, com isso, uma aceleração brusca da dinâmica histórica. Abordarei esse assunto adiante.

Com relação ao período pós-1890, as coisas são bastante diferentes. Parece-me haver, sem sombra de dúvidas, uma conexão muito mais nítida com o presente especialmente no plano político-institucional. A sensação de ‘vazio’ dos séculos anteriores dá lugar a uma sucessão de nítido continuísmo: as lacunas abrem espaço a uma infinidade de detalhes, e é aí que começam a surgir a maior parte das divergências entre os textos. Acredito, contudo, que não posso ser totalmente levado por essa pista; dado que a natureza lacunar do passado mais distante é óbvia, e quanto mais longe nos situamos no tempo maior é a tendência de que tenhamos uma visão enevoada das tramas históricas.

Essa natureza ‘enevoada’, entretanto, pode ser também explorada no sentido de criar um sustentáculo para que um passado muito mais conectado com o nosso seja utilizado como ponto de partida para a ‘história de um tempo presente’ aonde a historicidade é estritamente conectada com a dos dias de hoje. A exigência de uma pesquisa documental muito mais cuidadosa no estudo dos ‘séculos perdidos’, que aparecem nos textos, geralmente, sob a formas de acontecimentos isolados – que impedem o leitor de sentir-se completamente desorientado – permitem que a história seja contada ‘linearmente’ desde os seus primórdios até a gênese da Ilhéus contemporânea proporcionada pelo advento da cultura do cacau.

Convém aqui, acredito, examinar com mais cuidado dois problemas que coloquei de maneira um tanto caricata no parágrafo acima. O primeiro diz respeito à similitude entre a historicidade contemporânea nos textos que proponho analisar e

aquela da era pós-1890. Posso afirmar que, de certa forma, por mais que exista uma conexão clara e relativamente direta, a história não se faz da mesma forma no tempo 'em que mandavam os coronéis e seus jagunços' e hoje em dia. Por mais que os trabalhos que analisei tendam, de certa forma, a olhar com bons olhos o papel dos "coronéis" na formação e desenvolvimento da cidade de Ilhéus, o espaço para o que mais adiante chamarei, inspirado em Jean-Pierre Vernant e Marshall Sahlins, de 'Heroísmo', é muito mais restrito 'hoje' – ou seja, na posição de onde o narrador conta a história - do que na época dos coronéis do cacau. É possível perceber um encadeamento simultaneamente evolucionista¹² e 'heróico' na forma de contar o passado desde o ponto de partida pós-1890 até o presente. Convém, com isso, analisar a natureza da historicidade que cria esse encadeamento histórico.

O segundo problema é como são amarrados eventos de datas e naturezas consideravelmente distantes e distintas, permitindo uma sensação de continuidade narrativa e criando uma 'letargia' que separa os tempos distintos sem que se perceba a natureza de sua diferença. Pois, nessa forma de contar o tempo, existe todo um aparato de forças incessantemente acionadas para que a mudança histórica seja anulada ou controlada. Como funciona essa 'máquina' é um problema crucial evidentemente impossível de ser aqui abordado em detalhe. Além disso, corroborando essa espécie de negação da história, contínuas mudanças de foco e escalas permitem que eventos da 'história local', como a "batalha dos nadadores"¹³, e outros de âmbito mais geral - e, logo, muito mais abrangentes -, como a expulsão

12 Tomo aqui evolucionismo em seu sentido mais 'vulgar', aquele da sucessão de etapas que levam a um grau mais elevado de elaboração ou complexidade. Não intento adentrar toda a discussão a respeito deste conceito no curso da história do pensamento antropológico.

13 A "Batalha dos Nadadores" foi travada entre o exército de Mem de Sá, sitiado em Ilhéus por Indígenas em 1565. O nome deriva do fato de, em tentativa de fuga desesperada, os índios foram dizimados fazendo com que o litoral ficasse "alastrado de cadáveres e as espumas do mar que os levavam tornadas cor de sangue". (CAMPOS, 1981: 45). A maior divergência de cunho propriamente histórico com relação à "batalha dos nadadores" é sobre a etnicidade dos indígenas. Alguns, como Campos, afirmam terem sido Aimoré, outros como Mahony, Tupiniquins (MAHONY, 1996: 96).

dos jesuítas do território brasileiro, a chegada da corte real portuguesa ao Brasil ou a própria “formação étnica”, possam ser postos em um mesmo plano sem comprometer a estrutura narrativa. Tudo se passa, pois, entre duas operações descritas por Lévi-Strauss; uma, típica da história - a saber, a justaposição de cronologias heterogêneas, que dá a ilusão de uma continuidade temporal (LÉVI-STRAUSS, 2002: 263) -, e a outra característica do “pensamento selvagem” - onde a “fidelidade obstinada a um passado concebido como modelo intemporal mais do que como etapa do devir não trai nenhuma carência moral ou intelectual” (LÉVI-STRAUSS, 2002: 262)

1.2 Verdades ou Mentiras?

Nas ciências ditas humanas, onde o rendimento do trabalho não é condicionado a grandes descobertas científicas ou à eficácia terapêutica de um novo tratamento ou medicação, a demonstração do método de construção do objeto é fundamental para avaliação do que é produzido, especialmente pelo fato de que não proponho, aqui, nenhum tipo de contribuição de cunho técnico como um novo material para construção de fuselagens ou uma nova vacina. Nesses casos, o próprio ponto de chegada bastaria para qualificar todo o percurso da pesquisa, mas o que está em jogo são outros parâmetros como durabilidade e eficácia médica. O oposto acontece num exercício como o meu, onde o ponto de chegada é, de certa forma, arbitrário, pois é na demonstração do curso do trabalho – e não em seu produto final - que será julgado seu mérito. Não que as ciências exatas sejam menos inventadas, pelo contrário, pois as hipóteses são sempre pré-existentes e, nessas

áreas têm-se com freqüência “a impressão de uma obra ‘a-histórica’. Se Beethoven tivesse morrido no berço, suas sinfonias não teriam vindo à luz. Em contrapartida, se Newton tivesse morrido aos quinze anos, um outro em seu lugar... [teria feito seu trabalho]”. (STENGERS, 2002: 51)

Assim, se me proponho levar a sério uma história que incorpora em sua narrativa o que Mary Ann Mahony chamou de “mito”, não posso proceder da mesma forma que um cientista que almeja uma nova ‘descoberta’ – já conhecida desde o começo de sua pesquisa. Se ficasse gravemente doente, assim, não perguntaria ao médico as minúcias de seus procedimentos de ofício, a não ser que desconfiasse de sua competência, o que é algo totalmente diferente de questionar os processos estabelecidos pela medicina. Pode-se argumentar que não sou médico, mas se algum historiador defendesse a idéia de alguma ‘nova’ civilização perdida (ousando inventar o passado da mesma maneira que os físicos ‘descobrem’ leis que sempre existiram) certamente muitos médicos iriam lhe pedir provas mais concretas, referentes à seriedade e a consistência de sua disciplina.

É preciso, com isso, ir além da discussão sobre apenas o que seriam “historiadores regionais” e “historiadores profissionais”; não se trata, de maneira alguma, de considerar que existe um passado mais ‘tangível’, ‘decifrável’ e verdadeiro do que os demais. Trata-se, para fins de pesquisa, de acreditar na máxima “culturas diferentes, historicidades diferentes”, considerando que as formas de estar no tempo são de tal forma diversas que a distinção entre “regional” e “profissional” não pode ser tomada como aquela entre ‘colonizador’ e ‘colonizado’ – ou aquele que faz a história, e seu sujeito passivo (SAHLINS, 1990: 14).

Ao propor a distinção – aproximativa e de certa forma grosseira, meramente para fins de pesquisa - entre dois tipos distintos de historiadores, vale lembrar que

estou apenas utilizando a categoria “regional”, no sentido no qual Mary Ann Mahony o fez: aqueles que escreveram a história em seu sítio de pesquisa. Não gostaria, aqui, de correr o risco de escrever a história dos ‘conquistadores’; mesmo quando ‘politicamente correta’, a história tem sido, no mais das vezes, a da sorte dos ‘vencedores’ e do drama dos ‘vencidos’. Se a história social é unicamente a história da exploração das classes desfavorecidas, então a única coisa que importa é a exploração, e por mais que se tome o lado dos explorados, o ponto de vista é o dos exploradores. Se a Antropologia pretende fazer falar vozes minoritárias¹⁴, o que deve haver é uma mudança mais radical do que apenas boas intenções políticas – louváveis e necessárias, é preciso frisar – pois a experiência etnográfica vem nos ensinando que as minorias têm muito mais a dizer do que apenas queixas das mazelas de sua miséria. Levando adiante esse pensamento, todos têm história; o aparente gatilho histórico apertado pelos conquistadores europeus com a conquista da América não sinaliza o começo da história das civilizações ditas ‘exploradas’, e sim o momento de inclusão das últimas na história ocidental. Tivessem os exércitos de Montezuma rechaçado as tropas de Cortez fazendo os espanhóis fugirem da América, provavelmente ouviríamos outras histórias. Felizes aqueles que ‘vencem’, pois é a partir de sua perspectiva que é julgada até mesmo a condenabilidade de sua conduta.

Desde já, com isso, gostaria de afastar qualquer objeção de etnocentrismo sob o argumento de que não utilizo o termo “historiadores regionais” no sentido daqueles que escrevem sua versão de um passado colocado em movimento pelos colonizadores europeus, nem produzem algo periférico em relação ao estudo do passado colonial da América. Essas pessoas têm uma forma de escrever o passado

14 Peço que o leitor mantenha em mente as considerações que fiz na introdução acerca da não-obrigatoriedade da correção (em ambos os sentidos) das minorias.

igualmente ‘central’ àquelas dos modelos europeus de escrita da história, com a diferença de que sua versão do passado não é, por razões diversas, a forma que privilegiamos de entender a história. Dessa forma, “se alguma história é inventada, todas as histórias são inventadas”; embora “seus portadores possam ser mais poderosos e mais capazes de impor sua reprodução entre as classes menos favorecidas”, sugerir que alguma história seja menos “inventada” é sugerir a existência de um passado¹⁵ histórico mais real e decifrável que os demais (cf. HERZFELD, 1991: 12).

Além disso, pode tranquilizar o leitor o fato de a expressão “historiadores regionais” ter sido retirada diretamente de uma das obras que utilizo como norteador: a tese de Mary Ann Mahony. A obra trata o passado de Ilhéus fora do diálogo com esse “programa de verdade” específico, o que a torna um revelador – no sentido fotográfico do termo que mencionei anteriormente – valioso. O que merece justificativa aqui não é o uso do termo “regionais”, mas sim sua oposição à palavra “profissionais”, visto que muitos dos autores que escrevem sobre Ilhéus se enquadrariam, não fossem contingências diversas, nessa categoria. Além disso, a palavra profissional denota uma diferença de ordem qualitativa que não aquela de melhor ou pior, e sim de qualidades diferentes. Como procurei explicar anteriormente, faço uso da expressão de forma semelhante àquela em que Paul Veyne descreveu os “historiadores modernos”, por seu apego a determinadas verdades e práticas específicas e não como a versão mais bem acabada dos escritores do passado.

O grande perigo em opor “História” e “história regional”, acredito, é suscitar uma idéia monolítica de “História” como algo apreensível em sua totalidade; mesmo

15 Acerca da dinâmica da negociabilidade do passado e seus usos retóricos em Ilhéus, a partir de uma concepção que nega a idéia de que as tradições são inventadas, recomendo a dissertação de mestrado de Thereza Menezes (1998).

estando ciente dos perigos de etnocentrismo, esse perigo é bastante comum, pois é necessário constante policiamento para não tratar ‘historiadores profissionais’ como aqueles que estudam a ‘verdadeira’ “História” enquanto disciplina. Dessa forma, é preciso esforço no bloqueio da relação com os valores externos para não deixar subjacente a noção de que à ‘história regional’ opõe-se a “História” - que difere de historiador para historiador apenas na quantidade de documentos, na qualidade de sua análise e no viés interpretativo ‘teórico’ ou ‘ideológico’ que lhes é dado; não é dessa entidade que trato aqui quando falo de ‘historiadores profissionais’.

É preciso notar, ademais, que seria complicado atribuir aos ‘historiadores profissionais’ o monopólio da “História”, quando os ditos ‘historiadores regionais’ também afirmam praticá-la. Ou seja, emerge uma discussão, sobremaneira mais profunda e de contornos políticos, acerca de a quem pertence a ‘História’. E tratá-la “como bem negociável ao invés de entidade objetiva” se torna a pauta do dia (HERZFELD, 1991: prefácio). Muito mais interessante seria considerar, dessa forma, que não existe ‘História’ mais ‘verdadeira’ e abordagem mais objetiva *em natureza*, fazendo com que a palavra “História” recorte a realidade de formas totalmente diferentes de acordo com os agentes e situações em que é acionada. Assim, procuro não incorrer no erro de tratar a ‘história local’ como uma visão periférica do passado atingível em sua totalidade.

Feitas essas observações, é importante frisar que não proponho, obviamente, uma espécie de niilismo realizado. É claro que a proposição de ‘levar a sério’ essa forma de lidar com o tempo não implica em adotá-la – argumento comum àqueles que objetam esse tipo de trabalho. Se perguntado se sou simpático a essa visão “regional” da história, me verei forçado – por uma série de motivos - a responder que não. Obviamente a visão proposta por Mahony é, para mim, muito mais convincente.

A proposição que faço aqui, com isso, é essencialmente metodológica e não epistemológica: o que pode ser encontrado no estudo do modo de fazer história desses ‘historiadores regionais’ não são formas aplicáveis de lidar com o passado, mas, sobretudo, questões que, tomadas como naturais nos modelos mais correntes de estar no tempo, quase nunca são encaradas como problemas. Procurar transversalidades¹⁶ que perpassam as formas mais correntes de temporalidade. Pois acredito estar diante de um ‘caso privilegiado’ de uma história que, ao contrário das modalidades ocidentais que localizam a ruptura fundamental em seu próprio surgimento¹⁷ - a distinção pré-história/história – tem sua grande ruptura no advento da cultura cacaueteira. E assim, se “multiplicamos nossos conceitos de história pelas diversidades de estruturas (...), de repente, há um mundo de coisas novas a serem consideradas” (SAHLINS, 1990: 94).

16 A transversalidade pressupõe o oblíquo, não-vertical, como as relações que não são regidas nem pela hierarquia nem pela igualdade. Com isso, vem à tona a idéia de não-hierarquização dos saberes: “É forçoso, daí, que a filosofia, a ciência e a arte não se organizem mais como os níveis de uma mesma projeção e, mesmo, que não se diferenciem a partir de uma matriz comum, mas se coloquem ou se reconstituam imediatamente numa independência respectiva, uma divisão do trabalho que suscita entre elas relações de conexão” (DELEUZE, GUATARRI, 1992: 120).

17 Paul Veyne observa que “Os gregos obtiveram portanto uma cronologia histórica das genealogias heróicas e o tempo mítico que tornaram homogêneo ao nosso, o precedeu até a data fatídica de 1200 [antes de Cristo] aproximadamente, que é a da guerra de Tróia, onde começa a história puramente humana” (VEYNE, 1984: 89).

2 OS SÉCULOS PERDIDOS

É de certa forma incomum que, no estudo da história de Ilhéus, saibamos tão pouco sobre seus primeiros séculos. Não apenas por causa da natural deterioração das fontes, perdidas ou apagadas ao longo dos séculos, mas por causa de um aparente descaso pelo estudo do período compreendido entre 1532 (ano da doação da capitania) e o século XVIII. Tanto em trabalhos didáticos quanto em outros mais acadêmicos, a mesma história é repetida quase como “mito de origem”. No trabalho de Gustavo Falcón¹⁸ sobre os “coronéis do cacau”, em sua mais ampla menção sobre o passado mais remoto de Ilhéus, encontramos não mais do que a o trecho a seguir:

Entre 1532 e cerca de 1750, os sucessivos donatários buscaram sem grande sucesso a efetiva ocupação econômica, implantando engenhos de açúcar que geraram um comércio sem muita importância. A incapacidade dos donatários em deslanchar o progresso da capitania levou ao fracionamento das terras, dividida em diversas sesmarias na segunda metade do século XVIII sem que qualquer alteração significativa fosse registrada. (FALCÓN, 1995: 39).

Por mais que se possa argumentar com o fato de que o problema principal do trabalho de Falcón não abranja os primeiros séculos da história da região, a forma como os menciona denota uma perspectiva aparentemente desinteressada; em apenas três parágrafos já somos transportados ao período ‘fértil’ da história da cidade – a era da cultura cacaeira. Além do mais, em uma monografia repleta de referências, essa afirmativa surge sem qualquer ‘amparo’; a esterilidade dos primeiros séculos de Ilhéus é tomada como natural. Dada a natureza do trabalho, apresentado a um Departamento de História e de seu autor ser descrito¹⁹ como

18 Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História da UFBA.

19 Prefácio escrito pelo Prof. Mário Augusto da Silva Santos, do Departamento de História da UFBA.

“sociólogo competente” ao qual “junta-se a sensibilidade de historiador”, não creio que aquilo que enxergamos como ‘simplismo’ seja fruto *apenas* de alguma forma de desinteresse: acredito que parte desse aparente ‘descaso’ pelo passado precacueiro se deva à forma ‘naturalizada’ como esse passado é tomado (FALCÓN, 1995: 11). Esse período mais distante da história de Ilhéus é tão poucas vezes posto em jogo que, por uma razão ou por outra, creio ter se tornado quase intocável e com isso, de alguma forma imune à problematização como o “coronelismo”, tema principal do trabalho.

O que acontece com a história dos primeiros séculos de Ilhéus é a mesma coisa que acontece com outras ‘verdades’ sobre o passado da cidade: elas são naturais e, até certo ponto, inquestionáveis, pelo fato de estarem ‘dadas’ e não suscitarem, pelo menos de imediato, questionamento. Essa, creio, é a chave para a escassez de citações e referências no que concerne ao passado mais remoto da cidade, que chamo aqui, arbitrariamente, de ‘séculos perdidos’. Sob essa perspectiva, Mahony, ao perscrutar o passado mais remoto da cidade, teria efetuado uma operação de desnaturalização de algo tomado como dado, nesse caso, a história de Ilhéus. Para meu exercício essa operação é muito mais relevante do que o ‘desvelamento’ do passado em si; ela aponta para uma série de elementos que fazem parte da lógica que se impõe a essa maneira singular de lidar com o passado.

Seguindo a pista da naturalização do passado, me chamou a atenção o fato de que, ao descrever a querela entre Adonias Filho e Jorge Amado sobre “a natureza da sociedade cacacueira e a maneira como a elite do cacau foi formada”, a autora observe:

Apesar das muitas diferenças, contudo, parece-me igualmente claro que **há uma série de pontos nos quais os dois autores concordam**. Eles compartilham a crença em que o sul da Bahia era uma área de floresta virgem onde pouco aconteceu até a chegada

dos fazendeiros fronteiriços no século XIX. (MAHONY, 1992: 5-6, grifo meu, tradução minha)

Essa “série de pontos” com os quais os autores “concordam” é justamente o que procuro aqui e que me parece a parte ‘naturalizada’ da história de Ilhéus. Ora, toda a discussão, em quaisquer ‘zonas de historicidade’ está construída sobre esses “pontos”, que ligam os trabalhos suficientemente para constituir um gênero mais ou menos específico. Utilizo livremente o termo ‘séculos perdidos’ pelo ‘descaso’ com que essa ‘história regional’ trata o período, de forma semelhante àquela em que parte do pensamento social brasileiro tendeu a tratar a década de 80 no Brasil batizando-a de “década perdida”, por sua incapacidade de deslanche econômico e qualquer forma de ‘progresso’ mais notável. Os primeiros séculos de Ilhéus seriam, seguindo essa linha de pensamento, séculos perdidos, o que é sobremaneira mais grave, pois não se trata apenas de uma década de estagnação, e sim de séculos de ‘atraso’.

Minha proposição é de que o tempo nos ‘Séculos Perdidos’ transcorreu - de forma semelhante àquela que Paul Veyne observou em sua caracterização do tempo mítico na Grécia Clássica – de forma “secretamente alheia ao nosso” (cf. VEYNE, 1983). Tal idéia implica em afirmar que, de certa forma, jesuítas, aimorés, colonos europeus, autoridades da cidade, governadores gerais, primeiros escravos e demais personagens que povoam as narrativas dos primórdios da história de Ilhéus, são “seres” dotados de qualidades diferentes das nossas, ou daquelas dos personagens que aparecem depois da introdução da cultura cacaueteira como força motriz do desenvolvimento da civilização grapiúna. Muito embora exista uma conexão com o presente, manifesta nos elementos mais ‘estanques’ da vida cotidiana (comida, língua, costumes), a natureza do elo entre os primeiros séculos da cidade e os dias

de hoje guarda interessante semelhança com a seguinte observação de Lévi-Strauss:

A história mítica apresenta, então, o paradoxo de ser simultaneamente disjunta e conjunta em relação ao presente. Disjunta, porque os primeiros antepassados eram de uma outra natureza que não a dos homens contemporâneos: aqueles foram criadores, estes são copistas; e conjunta porque, desde o surgimento dos ancestrais, nada mais ocorreu além de fatos cuja recorrência periodicamente apaga a particularidade. (LÉVI-STRAUSS, 1962: 22)

É interessante observar a relação entre a observação e o caso estudado. A recorrência é, sem dúvida, a forma privilegiada pela qual as particularidades do passado da cidade são apagadas; ‘as sucessivas tentativas sem sucesso’ são uma manifestação interessante desse recurso. Entretanto, acredito haver nesse caso específico outra disjunção fundamental que não pretende ser conjunta com a “história mítica”: o advento da cultura do cacau. É como se tivesse havido uma época onde a história tivesse sido mais circunstancialmente “fria”, mas esse tempo deu lugar a outro em que os ventos do progresso puderam soprar em sua plenitude. Entre a fundação da cidade e a era do cacau, quase tudo é recorrência e repetição.

Nesse passado pré-cacau, com isso, é possível perceber a existência de épocas mais e menos ‘negligenciadas’, por assim dizer. Os séculos XVII e XVIII, em comparação ao século XVI, são muito menos mencionados e seus acontecimentos em geral tidos como mais inócuos e de menor impacto sobre o presente. Isso ocorre em larga medida, pois o ‘descobrimento’ e a fundação da cidade se situam no século XVI e são fatos impossíveis de serem ignorados, além de amplamente considerados como ‘marcos’ na história de Ilhéus.

Com relação aos processos que tomaram lugar depois desse ‘descobrimento’, o parágrafo a seguir resume bastante bem a idéia recorrente sobre os séculos que seguem:

a população de Ilhéus evoluiu lentamente, desde os primórdios da colonização, durante mais de 300 anos, em razão da decadência da capitania constantemente atacada por índios, por ter sido habitada por colonos desqualificados e em virtude do ambiente hostil, resultante da mata densa. (ANDRADE, 1996: 20)

Esse *processo de decadência*, é importante lembrar, quase nunca é descrito em detalhes, embora a *decadência em si* seja quase sempre mencionada. O próprio livro que apresenta essa sentença, não traz muitas outras alusões aos séculos posteriores ao descobrimento e anteriores à cultura do cacau. Em sua cronologia introdutória (sobre a formação territorial e étnica de Ilhéus) a autora demarca como datas relevantes a “criação da capitania de São Jorge dos Ilhéus” em 1535 seguida de um intervalo que nos remete a 1816, data da elevação de Ilhéus à categoria de comarca, e sua separação de Cairu, seguida por intervalos de tempo muito menores: 1832, 1890, 1906, 1952 e 1960²⁰ (ANDRADE, 1996: 17). Alguns trabalhos, especialmente aqueles que fazem menções específicas aos séculos em forma de capítulos, ou que pretendem maior abrangência como a “Crônica” de Silva Campos, escrita em 1937²¹, não podem simplesmente ignorar tudo que se passou no decorrer desses séculos pois seu ‘plano-mestre’ não o permite. Dessa forma, é necessário não apenas lidar com esse período em que ‘nada aconteceu’ mas discorrer sobre ele, e aí encontramos um jogo de mudanças de foco, queixas sobre a penúria material da cidade, descrições um pouco mais sofisticadas da continuidade da decadência, nomes de governadores gerais, leis e qualquer tipo de material que ajude a preencher o espaço de um período marcado essencialmente por uma subtração.

Vinhaes, em referência ao começo do século XVII, afirma que:

20 Representando respectivamente, segundo Andrade (1996), os desmembramentos de Canavieiras (1832); Una (1890); Itabuna (1906); Itajuípe (1952) e Itapitanga (1960).

21 Escrita em comemoração ao cinquentenário da elevação de Ilhéus à categoria de município.

Em 1612, a situação de penúria das capitâneas de Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo era tal, que ficaram elas isentas da contribuição dos donativos da paz para a Holanda e do dote da infanta d. Catarina de Bragança, noiva de el-rei da Inglaterra. (VINHAES, 2001: 67)

A referência a nomes do cenário político da época, combinada a decretos que isentavam Ilhéus de contribuição financeira em fatos importantes do cenário internacional do período, são formas de demarcar o estado de abandono em que a capitania se encontrava no período. Mais adiante, nada mudaria muito, pois,

Em 4 de março de 1669, o governador Alexandre de Sousa Freire declarava que o estado de pobreza e miséria em que se achavam as capitâneas de Porto Seguro e São Jorge dos Ilhéus era tal, que jamais poderiam retomar seu primeiro estado de antiga prosperidade. **Felizmente, isso não ocorreu e dias melhores vieram.** (VINHAES, 2001: 68, grifo meu)

O mesmo recurso é utilizado aqui para demonstrar a inocuidade da passagem do tempo diante do estado miserável da capitania. Aproveito para enfatizar a menção aos “dias melhores”, que viriam com o advento do cultivo do cacau em larga escala e – pouco mais de dois séculos depois – tirariam a cidade do estado de “atraso”. A respeito do século XVIII, é bastante aceito que seu “início (...) não foi diferente do fim do anterior”. (VINHAES, 2001: 71)

Explorarei, mais adiante, o insucesso dos personagens que buscarem trazer ‘progresso’ a Ilhéus. Por ora, gostaria apenas de marcar a forma como são tratados os primeiros séculos da história grapiúna: resumidamente, um período de rápido sucesso na experiência de colonização, seguido de quase 300 anos de ‘caos’ e ‘miséria’ que apenas a semente do que alguns chamam de “fruto dourado” poderia fazer prosperar, e dessa vez em todo seu esplendor.

2.1 Passado Distante, Passado Contrastante

Em seu estudo sobre os Piro, habitantes da Amazônia peruana, Peter Gow fez interessantes observações acerca da maneira como as diferenças com o passado são demarcadas, especialmente na diferença com os antepassados:

Os antigos [the 'ancient people'] eram as gerações de Piro mortos há muito tempo, cujo mundo, assim me contavam os Piro vivos, havia acabado com sua escravização por seus patrões da borracha. Os antigos eram muito diferentes, como eu era constantemente alertado, dos Piro contemporâneos: eles não tinham vilarejos e viviam na floresta, em pequenos grupos inter-matrimoniais que lutavam entre si; eles usavam saias e mantos de algodão costurados à mão, diferentemente da roupa verdadeira de hoje; eles furavam seus narizes e lábios para usar ornamentos de prata; eles eram xamãs poderosos; eles eram ignorantes e não-civilizados; eles não falavam espanhol. A lista continua com mais diferenças salientes com relação aos Piro contemporâneos. **Quando falam dos antigos, os Piro sempre chamavam a atenção para a distância temporal e a diferença do seu mundo, mesmo afirmando que o mundo era vivido aqui, ao longo do rio Urubamba. De maneira similar, quando eu ouvia as 'histórias dos antigos' sendo contadas, as ações descritas eram freqüentemente localizadas em lugares conhecidos da área local, mas em um passado remoto e enevoado.** (GOW, 2001: 3, tradução minha, grifo meu).

Ou seja, de forma semelhante à história contada nos primeiros séculos de Ilhéus, os personagens que delam fazem parte, creio eu, possuem qualidades diferentes dos habitantes contemporâneos da cidade. Assim como em Ilhéus, a história dos 'séculos perdidos' se passa no mesmo lugar dos acontecimentos presentes, mas em um passado remoto e similarmente "enevado" e os que a contam fazem questão de chamar atenção para sua distância no tempo e para como o mundo era diferente. A incapacidade dos colonos em deslanchar o progresso, a inaptidão dos jesuítas em domesticar os pouco civilizados Aimorés, os vícios dos primeiros habitantes da cidade, são apenas algumas das diferenças entre a Ilhéus do passado e aquela 'que se conhece hoje'.

Ao falar sobre a Ilhéus 'que se conhece hoje', me refiro, como é de se imaginar, à da era da cacauicultura, geralmente situada no período pós-1890. Não quero dizer com isso que o presente seja igual ou suficientemente semelhante ao passado de desmandos dos coronéis do cacau a ponto de se poder afirmar que a realidade vivida é ao menos parecida com aquela dos primórdios da cultura cacauera, mas que o entendimento do que se passou nesse período é considerado fundamental para a inteligibilidade da realidade social e do mundo que baliza o presente de Ilhéus. Nas palavras de Maria Palma de Andrade, em seu livro de pretensões, segundo ela, sobretudo didáticas:

Não se pode deixar romper o vínculo que nos une ao passado. É preciso manter os jovens em contato com a história, o modo de vida e tratar das perspectivas futuras do município, buscando através do estudo maior integração no seu contexto sócio-econômico-cultural, conhecendo o valor da história, da riqueza e do meio ambiente. (ANDRADE, 1996: 15)

E ao se referir ao passado, é fácil imaginar, dá-se ênfase àquilo que ocupa a maior parte do trabalho: a "civilização do cacau". Entretanto, antes de concluirmos que os 'séculos perdidos' são de fato perdidos, e sua definição muitas vezes negativa deva-se simplesmente à maior atenção à história daquilo que se considera o propulsor do progresso na região, considero interessante outra das observações de Gow a respeito do passado como contado pelos Piro:

É por isso que, quando os Piro falavam sobre seus ancestrais, os 'antigos', eles chamavam atenção para a distância temporal e as diferenças culturais. Maximizando essas diferenças, os Piro podiam maximizar a extensão das ligações de parentesco que ordenava suas vidas como uma rede ramificada de relações sociais. É por isso que eles falavam tanto sobre esses 'antigos': esses ancestrais aparentemente semi-esquecidos eram constantemente evocados para afirmar quanto havia mudado, e com a mudança, quanto havia sido feito. **A afirmação recorrente de que os 'antigos' não viviam em vilarejos era simplesmente outra forma de dizer que seus contemporâneos viviam nesses vilarejos, marcando a escala desse fato como um acontecimento.** (Gow, 2001: 7, grifo meu, tradução minha)

Com essa leitura da maneira Piro de habitar o tempo, considero fundamental a reflexão de Peter Gow ao me ajudar a lidar com a confusão inicial em relação à massa de narrativas disponíveis e a aparente desconexão que elas mostravam sobre esses ‘passados’ de Ilhéus. Em larga medida, a ‘incapacidade’ dos antigos colonos em ‘obter sucesso’ também pode, acredito, ser tomada como uma forma de marcar o fato de que os heróicos pioneiros do cacau, em geral vindos de regiões mais ao norte e em condições de extrema pobreza, prosperaram e fizeram fortuna.

2.2 A Formação Étnica: O Branco, O Negro e o Índio

Um dos temas mais recorrentes na literatura regional sobre Ilhéus é a idéia de formação étnica. Como dito anteriormente, essa idéia está, creio eu, estritamente ligada à noção de um passado mítico da cidade. Levi-Strauss fez a oportuna observação a partir da qual gostaria de construir meu exercício de reflexão sobre a noção de formação étnica da cidade de Ilhéus:

A fidelidade obstinada a um passado concebido como modelo intemporal mais do que como etapa do devir não trai nenhuma carência moral ou intelectual; ela exprime um partido adotado consciente ou inconscientemente e cujo caráter é confirmado por essa justificação incansavelmente repetida de cada técnica, de cada regra e de cada costume, através de um único argumento: os antepassados nos ensinaram. (...) A antiguidade e a legitimidade são os fundamentos da legitimidade. Mas essa antiguidade é colocada no absoluto, pois remonta à origem do mundo, e essa continuidade não admite orientação nem gradação. (LEVI-STRAUSS, 1962: 262)

Na imensa maioria dos textos com os quais me deparei, o tema da formação étnica grapiúna é abordado, fazendo dele impossível de ser ignorado. Em todos eles, o papel do branco – encarnado na maior parte das vezes no português, mas também em outros europeus – é nitidamente predominante em relação ao do negro

e do índio. Tanto em trabalhos didáticos, quanto naqueles escritos por ‘historiadores profissionais’, tal preponderância é expressa, mesmo quando os textos pretendem-se ‘politicamente corretos’. É inevitável que, num primeiro momento, haja certo choque em relação ao que se tenderia a chamar, se avaliasse a produção com outros olhos, misto de etnocentrismo mal-dissimulado com relação aos índios e constrangedoras manifestações de “mea-culpa” com relação aos povos africanos. Como já foi mencionado anteriormente, o elemento europeu é considerado preponderante nesse jogo de formação étnica. A meu ver, grande parte desse desequilíbrio se deve ao fato de terem sido os europeus introdutores da maior parte dos elementos que os escritores consideram centrais em suas vidas, como a língua e a própria “civilização”. Como mostrarei adiante, além disso, foram europeus que trouxeram a semente de cacau para a cidade, o que aumenta ainda mais a importância do “branco” na formação grapiúna. A contribuição europeia é, como vemos a seguir, incomensuravelmente maior que a dos demais “grupos étnicos”:

A contribuição cultural dos outros povos da Europa foi bem maior que a do indígena e do africano. Está presente, por exemplo, no traçado das cidades mais velhas da Bahia, com a sua capela e a sua casa da câmara e cadeia, nas residências, nas igrejas e nos conventos, nos utensílios domésticos, nas festas religiosas. (BARBOSA, 2003: 39)

Por se tratar a formação étnica de um assunto delicado, sujeito a objeções graves – qualquer publicação considerada racista pode sujeitar o autor até mesmo a enquadramento criminal -, é possível observar um cuidado muito maior em relação à contribuição do negro, cuidado esse que é muito menos presente no tratamento do passado indígena. Acredito, entretanto, que essa não seja a única razão para o fato da contribuição atribuída aos negros ser maior do que a do indígena, e tratarei outros aspectos a seguir.

No aspecto religioso, acredito que haja um juízo específico a respeito da complexidade das formas religiosas do índio e do negro. Esse juízo é balizado fundamentalmente pelo catolicismo romano dos colonos portugueses, como fica claro na utilização da catequização dos jesuítas como parâmetro de relevância das crenças do outro: a suposta facilidade com a qual o indígena foi catequizado denuncia a “falta” de religião entre eles, como fica claro no trecho que segue:

Os índios tinham noção da existência do Ser Superior mas não sabiam simbolizar nem explicar sua existência. Os jesuítas não tiveram muita dificuldade em esclarecer o assunto no período de catequese. (BARBOSA, 2003: 36)

Parece-me cabível, aqui, acreditar que a concepção do índio seja similar ao velho mito da “folha em branco”; sua cosmologia tão ‘incompleta’ que o ‘esclarecimento’ ocidental promovido pelos jesuítas seria capaz de sanar as lacunas a respeito de sua visão de mundo, lacunas essas manifestas essencialmente na consciência confusa da existência de Deus: os indígenas, como todos os humanos, eram obviamente ‘sensíveis’ à força do “Ser superior” e com isso não escapavam de atestar sua existência. Entretanto, seu estado de atraso os impedia de formalizá-lo. Essa ‘incapacidade’ se traduz freqüentemente na negação da existência de uma religião indígena:

Não podemos afirmar que os índios eram religiosos. Eles nunca tiveram uma religião no sentido exato da palavra. Fala-se em Tupan como Deus. Tupan era ‘algo sagrado’, nunca um Deus. Eles temiam certos fenômenos da natureza. A Lua e o Sol eram respeitados como sagrados mas não eram objetos de culto. Toda vida espiritual da tribo girava em torno do Pajé, geralmente um homem velho que exercia a função de médico, com prática de curandeirismo. (BARBOSA, 2003: 36)

Na comparação do autor, percebe-se que as categorias ocidentais são as balizas preponderantes de sua análise. “Deus” é absoluto, e Tupan deve sê-lo ou não ser mais do que ‘algo sagrado’. Sol e Lua são sagrados, mas não cultuados

como nos cultos religiosos e o ofício do pajé é reduzido e aproximado ao de um médico, que, entretanto, é invalidado pela prática do “curandeirismo” que, medido nos termos da medicina ocidental, tem eficácia nula. Através do uso de figuras contrastantes e da demonstração da distância, o autor coloca os índios e os europeus na mesma linha evolutiva de tempo, situando os primeiros num ponto anterior.

A falta de religião colocava os indígenas em um estado de atraso que engendrava um vazio a ser preenchido pelos missionários jesuítas. A idéia consagrada de “sincretismo religioso”, presente em todas as menções sobre “influência étnica”, exclui o indígena de influência significativa em crenças religiosas. Tal influência, como fica claro acima, não seria possível na medida em que se define a vida espiritual dos índios pela ‘falta’. A ausência de participação religiosa das populações indígenas nas descrições de formação étnica, acredito, é caracterizada pela precedência da idéia da esterilidade de crenças (engendrada pela posteridade) do que por uma ausência de fato.

Retornando aos objetivos desse trabalho, que não têm nada a ver com ‘ausências de fato’ e muito pouco a ver com ‘fatos’ propriamente ditos, gostaria de apontar para as contribuições atribuídas aos índios. Se por um lado suas crenças na esfera do sagrado eram demasiadamente estéreis para terem impacto em crenças ‘verdadeiramente’ religiosas dos dias de hoje, o mito consagrado das três raças não permite que a noção de formação étnica grapiúna exclua por completo a contribuição do indígena. Não encontrei, em nenhum livro que conta a história da formação étnica da cidade, sentença como ‘o elemento indígena não trouxe colaboração alguma à formação da civilização grapiúna’ e confesso que me sentiria surpreso se encontrasse. O que me deparei foram, em geral, assertivas como essa:

Foi imensa a influência do índio junto ao colonizador branco, desde a alimentação à linguagem. Em Ilhéus eles ajudaram a construção da vila. Ensinarão a fazer ‘farinha de pau’ ou de mandioca [e] a usar vários alimentos (...) Os portugueses aprenderam a usar rede de dormir, canoas e jangadas para navegação. (BARBOSA, 2003: 37)

Outros autores também tendem a adjetivar como “imensa”, “primordial” ou “essencial”, a influência do indígena junto ao colono. É bastante curioso, entretanto, que a influência “imensa” na linguagem se manifeste apenas em nomes de cidades, toponímia e alimentação. Da forma em que é apresentada e no escopo em que os autores pretendem dar conta ao falar da formação étnica – o da civilização como um todo – a contribuição indígena é, na melhor das hipóteses, secundária. O mais distante que encontramos em escala de ‘importância’ – tomando como parâmetro aquilo que o autor tem como primordial – são sentenças como “muitas palavras usadas, atualmente, são de origem tupi. No sul da Bahia quase todas as cidades têm nomes indígenas” . Ou:

Os índios sempre primaram pelo asseio do corpo. Tomavam banho duas ou três vezes por dia. Os portugueses aos poucos adquiriram esse hábito do banho diário. Naquela época, diga-se de passagem, a higiene não era muito preservada pelos europeus. (BARBOSA, 2003: 37)

O tom anedótico das frases acima, bem como o caráter ‘pouco central’ de seu conteúdo demonstram, creio eu, a existência de uma operação que busca equilibrar a importância dos três grupos étnicos, a fim de que, mesmo sendo a contribuição do “branco” preponderante, tal centralidade não seja tão desmedida. Por isso os adjetivos e a aparente ‘contradição’ – obviamente nos próprios termos colocados pelo autor, pois essa palavra suscita enormes perigos – entre as contribuições de fato e a exaltação de elementos tão pouco centrais a vida cotidiana.

A contribuição do negro à “civilização grapiúna”, por outro lado, é notavelmente maior que a do índio. Em primeiro lugar, “o negro dispunha de filosofia

religiosa. A sua crença era muito profunda para modificações fáceis pela catequese dos jesuítas”, o que já o qualificava como possível atuante na modificação da civilização importada da Europa, uma vez que os negros, ao contrário dos indígenas, chegavam da África com as questões teológicas ocidentais devidamente resolvidas, ainda que em seus próprios termos. E sua “crença”, ainda que confusa, mostrava que os negros já haviam despendido esforços no sentido de explicar o “sagrado” como mais que apenas “algo sagrado”, tornando difícil sua catequese e acabando por engendrar o chamado “sincretismo religioso”, que se tornou ‘marcante’ na “cultura brasileira”:

Da cultura brasileira o que chama atenção é o sincretismo religioso (...) Essa identidade de santos católicos com entidades feiticistas negras é de fácil explicação: os brancos proibiam o culto de orixás feiticistas no Brasil. (BARBOSA, 2003: 41)

A sentença acima demonstra bastante bem a dificuldade de catequese dos negros frente à docilidade indígena. Enquanto as questões teológicas que tanto atormentaram as mentes indígenas nas eras pré-colombianas foram facilmente sanadas pelo conhecimento religioso jesuítico, a filosofia religiosa negra engendrou esse processo de “fácil explicação”, o “sincretismo religioso”: um processo bastante ‘simples’ de substituição de ídolos feiticistas por aqueles católicos, frente à proibição dos cultos ancestrais africanos.

Alguns critérios de apreciação, com isso, vêm à tona. O mais importante de todos, acredito, é a medida de um grau implícito de ‘complexidade’ das sociedades, colocando-as numa escala que ordena os brancos como primeiros e os índios como últimos. É por isso que, me parece, os negros teriam, na concepção dos autores regionais, ‘importância’ maior que os índios:

Foi grande a influência africana na cultura brasileira de um modo geral. Na alimentação há as famosas 'comidas baianas', iguarias deliciosas como o acarajé, abará, etc. (...) Na música foi também marcante a influência do negro. O samba que é a música popular por excelência do Brasil, tem suas raízes na cultura africana. (BARBOSA, 2003: 40)

E mesmo quando falamos em "índios", é importante perceber que existe clara gradação no interior do grupo. Essa gradação está fundamentalmente ligada à docilidade em relação aos portugueses, que compreenderia uma capacidade de "contribuir" na história de Ilhéus. Entre os dóceis "Tupiniquins" e os temidos "Aimorés" é recorrente a diferenciação no grau de 'avanço', como vemos a seguir:

Os aimorés perderam a linguagem e os costumes dos tapuias ao se isolarem, formando outra nação. Foram os mais bárbaros dos indígenas encontrados pelas capitânicas de Ilhéus e Porto Seguro, até o Espírito Santo. É o grupo considerado mais atrasado de todo o continente americano. Dormiam sob as árvores, vivendo no mato como animais, andando de um lado para o outro, porque viviam em processo migratório. Quando chovia, cobriam-se com folhas. Não tinham barbas, nem mais cabelos pelo corpo, salvo na cabeça, porque arrancavam todos. Não faziam roças nem plantavam algum mantimento, comiam frutos silvestres e caça, além de carne humana, consumida crua ou mal assada, quando tinham fogo. (ANDRADE, 1996: 31)

Aqui nota-se que a docilidade e a capacidade de adaptação ao inevitável fato da chegada da civilização são critérios fundamentais na medida do 'grau de avanço' dos índios. A incapacidade demonstrada pelos Aimoré de chegar a um arrazoado com os ocidentais é sinal de seu atraso e sua 'falta de consciência' das vantagens da aliança aos civilizados. Por mais que alguns autores, como Silva Campos (1937), tenham leituras mais aprofundadas da situação, advogando o fato de que os índios possuíam razões concretas para se defender (como a invasão de suas terras e a tentativa de escravização de seus povos), tais razões colocam os indígenas 'à margem da história' da cidade e sua presença como obstáculo à introdução da "civilização".

A influência do negro, com isso, se mostra bem maior do que a dos indígenas na concepção dos autores, ainda que não seja o que eu chamaria de 'central'. É importante frisar que essa centralidade seria descabida se voltamos a observar a concepção dos autores sobre a formação étnica grapiúna, que em geral considera que “de Portugal veio a língua neo-latina, a religião, festas religiosas e costumes diversos que no Brasil naturalmente sofreram transformações pela influência cabocla ou negra” (BARBOSA, 2003: 38). O que procurei mostrar com a frase acima é que por mais que se possa medir a contribuição do negro e do índio, a ‘matéria prima’ foi toda trazida da Europa pelos colonos portugueses. Esta matéria é sujeita a alterações trazidas pelo convívio com indígenas e negros mas, em seu cerne, jamais mudará: pode o colono se banhar com mais frequência como o índio, tomar gosto pela música dos negros, ou mesmo essa música, bem como a religião africana, tornarem-se ‘ícones culturais’ de maior importância; nenhum desses elementos anteriores dispõe de mais importância do que a civilização que engloba os elementos mais centrais desde a linguagem até os alicerces propulsores do desenvolvimento material necessário para fazer deslanchar o “progresso” em Ilhéus. Além disso, é preciso destacar que, dentro dessa concepção de que o progresso e o desenvolvimento são critérios de medida de contribuição étnica, enquanto os índios recusaram a trabalhar, “ao negro deve-se grande parte do progresso brasileiro, pois é no seu esforço que está montada a economia da nação”. (BARBOSA, 2003: 42)

É óbvio que o trabalho escravo é condenável na concepção dos autores - ao ponto de todos negarem que a escravidão teve papel importante na economia cacauera, o ‘berço da civilização’ contemporânea de Ilhéus. O trabalho, entretanto, como elemento propulsor do progresso material, não pode ser ignorado, e o fato de os negros terem sido trazidos como escravos e trabalhado na construção da cidade

não pode deixar de ser visto como contribuição, pois deixa ‘marcas’ no “tempo presente”. Aparece aqui, com isso, outro critério de apreciação da contribuição étnica e talvez o que baliza todos os outros: a capacidade dos feitos do passado em influírem no presente.

Mas por que então, me pergunto, a necessidade de enfatizar tanto a importância da contribuição do indígena e do negro na formação étnica de Ilhéus (sem levar em conta os óbvios constrangimentos ideológicos)? Acredito que esteja fundamentalmente ligada à idéia corrente de que todos têm ‘cultura’, mas que essa palavra, no entanto, adquiere sentidos fundamentalmente distintos em situações distintas. Félix Guatarri foi bastante feliz ao nos ensinar como “cultura” pode ser um “conceito reacionário”; aqui, e da mesma forma, a cultura (ou identidade, ou palavra equivalente) dos três grupos étnicos não tem, de forma alguma, o mesmo valor (cf. GUATARRI, ROLNIK, 1986). A cultura do branco é a cultura do ‘culto’, ao passo que a cultura do índio, o extremo oposto da relevância nos trabalhos sobre ilhéus, é a cultura de ‘todos que têm cultura’. A cultura do negro, por sua vez, estaria situada no domínio da “cultura-mercadoria”, pois “cultura aqui não é fazer teoria, mas produzir e difundir mercadorias culturais” (GUATARRI, ROLNIK, 1986: 19). Dessa forma, os “historiadores regionais” se referem essencialmente à essas “mercadorias”, quando falam em “cultura” negra: o acarajé, o dendê, a música afro, o samba e uma longa lista de “bens culturais”. Assim pode se utilizar a mesma palavra para falar do conhecimento dos acadêmicos e do hábito de alguns trocadores de ônibus em deixar crescer a unha do dedo mínimo sem que percebamos que estamos falando de coisas essencialmente distintas, até que um trocador tente ingressar na carreira diplomática sem cortar as unhas ou um operário afeito a beber cachaça – e não bebidas mais sofisticadas - almeje a presidência da república no Brasil do começo

dos anos 80²². Uma palavra de vários sentidos, aparentemente ‘democrática’ (pois todos têm direito a uma) cultura é para Guatarri um conceito “profundamente reacionário. É uma maneira de separar as atividades semióticas” (GUATARRI, ROLNIK, 1986: 24).

Voltando à discussão que já abordei anteriormente – ao tratar do contraste entre os ‘passados’ da cidade – gostaria de chamar atenção para a semelhança entre essas figuras do “branco”, “negro” e “índio” com àquelas dos “antigos” que Peter Gow descreve em seu trabalho sobre os Piro. Como mencionei no começo da discussão sobre a formação étnica, esses ‘seres do passado’ se encontram em um passado cuja distância é menos temporal do que estrutural; tudo que é feito tem um impacto que soa como ‘marco zero’ e toda mudança que esses seres produzem parece uma volta sobre si, pois não havia ‘passado’ anterior em Ilhéus. Tudo se passa como se estivéssemos falando do começo do universo, pois nada precede esse passado habitado por colonos, índios “dóceis” e “selvagens”, negros chegados da África, enfim, esses autores nos colocam diante da ‘gênese’ da ‘História’ em Ilhéus; e sendo a ‘História’ a forma privilegiada de habitar o tempo, a introdução do elemento branco no território grapiúna fez com o que o tempo passado de um estado de ‘eterna estagnação’ onde as terras virgens e os habitantes inocentes viveram em estado de ‘torpor’ por um tempo, para os padrões ‘históricos’, imensurável.

Tudo se passa, assim, como se nada tivesse acontecido antes da chegada dos portugueses a Ilhéus, pois, não tendo os indígenas o hábito de registrar para a posteridade seus feitos, é como se não tivessem passado, pelo fato de nada se saber dele. Com isso, ao ler uma frase como “o elemento branco foi predominante

22 A ameaça que a experiência da formação do PT e a emergência de Lula como liderança política representavam às formas de socialidade da época é estudada em “Micropolítica: Cartografias do Desejo” (GUATARRI, ROLNIK, 1986).

na formação étnica de Ilhéus, principalmente o português, por ter sido o de maior número **e o que chegou primeiro**” (ANDRADE, 1996: 34, grifo meu), é normal que nos perguntemos como pode a autora advogar contra um fato inegável, aquele de que os povos indígenas já estavam nas Américas, e, conseqüentemente em Ilhéus, antes da chegada dos colonos portugueses à cidade? Muito possivelmente a pista esteja na concepção de ‘precedência’ que escapa na forma como a “formação étnica” é abordada: qualquer um sabe que os indígenas já viviam em solo americano milhares de anos antes do descobrimento, mas dentro dos parâmetros que autora estabelece existe um ‘começo’ bastante preciso, e a chegada dos colonos coincide com ele. Essa coincidência se dá, acredito, por razões diversas. A primeira seria a introdução da ‘cultura’ no que era apenas um cenário ‘natural’, a mata virgem e fechada, habitada por índios que viviam da mesma forma desde tempos imemoriais; esses índios passam a fazer sentido somente quando a civilização começa a dar seus primeiros passos em Ilhéus: *esse é o momento em que ‘começa a História’*.

Essa é a época em que, precisamente, começa o “passado” em Ilhéus. Por mais que os autores insistam em afirmar as sucessivas falhas na tentativa de conseguir o estabelecimento de uma cidade próspera, é aqui que Ilhéus é descoberta. Nossa incapacidade em pensar a pré-história como algo tangível faz com que os autores situem o começo do “tempo” na fundação da cidade. O que não foi documentado não tem valor, pois pode ou não ter acontecido: os autores que falam dos primeiros séculos de Ilhéus são sempre tributários dessa idéia.

Nada a se estranhar, no entanto, já que nós mesmos pensamos nesses termos e até os ditos trabalhos de ‘História’ mais respeitados lidam com o tempo assim; ao invés de afirmar que os ‘portugueses chegaram primeiro’, exclui-se, de forma bastante mais sofisticada, o período pré-colombiano - ou o limitam a

fragmentos de registros arqueológicos ou civilizações usuárias da escrita – pois a escassez de registros ‘históricos’ geralmente faz com que o período saia dos limites da disciplina. Assim, a operação que toma lugar é praticamente a mesma. Alguns “programas de verdade”, entretanto, afirmam deliberadamente o que parece um contra-senso enquanto outros excluem um determinado período de sua pesquisa sob alegação de incapacidade prática da disciplina em lidar com um tempo não-registrado; o que acontece é bastante semelhante nos dois casos.

2.3 Uma Narrativa “Contra-História”

Gostaria de aproveitar a reflexão iniciada no item anterior, e citar a oportuna afirmação de Pierre Clastres de que “o aparecimento do Estado realizou a grande divisão tipológica entre selvagens e civilizados, e traçou uma indelével linha de separação além da qual tudo mudou, **pois o tempo se torna História**” (CLASTRES, 1988: 140, grifo meu).

No caso que proponho analisar aqui, a divisão tipológica não se dá entre selvageria e civilização, mas entre duas formas distintas de historicidade. Uma delas, localizada fundamentalmente nos primeiros séculos da cidade, na qual ‘aparentemente’ nada acontece, pois ainda não existe a ‘centelha’ que dá início ao desenvolvimento – a semente do cacau. Entretanto, tentarei mostrar adiante que existe certo dispêndio de esforço no sentido de anular as forças históricas que insistem em fazer dos ‘séculos perdidos’ lugar de algum progresso. A segunda, por sua vez, enaltece o desenvolvimento e as proezas históricas de seu progresso, trazido essencialmente pelo cacau. Duas eras, assim, separadas pelo advento da

cultura cacaeira que, em larga medida, funcionou como ‘alavanca’ do progresso em Ilhéus.

Acredito que exista o dispêndio de certa quantidade de esforço para que o passado mais remoto da cidade permaneça inalterado diante de um modelo de historicidade desenvolvimentista. A esterilidade das inúmeras tentativas frustradas dos primeiros colonos em trazer progresso à cidade parece mais algo a ser anulado nas narrativas que simplesmente ausência de passado significativo. É obvio, dadas as contingências, que a distância temporal faz com que se perca de vista o que aconteceu e torne os eventos do passado menos tangíveis; mas talvez essa própria distância seja usada como uma das estratégias no combate à incorporação do “devir histórico” às narrativas dos primeiros séculos da cidade. Em outras palavras, é preciso ‘esforço’, acredito, para ignorar os princípios e regras que a nossa forma privilegiada de temporalidade constantemente impõe aos que escrevem sobre a história de Ilhéus.

É importante chamar atenção para a oposição, sugerida por Levi-Strauss, entre “sociedades quentes” e “sociedades frias”, que tem como objetivo dar conta das diferentes maneiras que as sociedades humanas têm de “estar no tempo”. Enquanto algumas – “sociedades frias” – procuram ao máximo anular os efeitos que os fatores históricos possam trazer ao seu equilíbrio e continuidade, outras – as “sociedades quentes” – buscam no devir histórico o motor de seu desenvolvimento. É importante notar que as “sociedades frias” não são sociedades paradas no tempo. Em “Raça e História” Levi-Strauss distingue “história estacionária” e “história cumulativa”. Em sua discussão, postula que a sensação que os ocidentais têm dos selvagens como “parados no tempo” é fundamentalmente uma propriedade do observador e não do observado. Pelo fato de não valorizarmos os mesmos aspectos

que eles, nos vemos muitas vezes iludidos e tentados a acreditar em sua imobilidade aparente. A fonte de tal ilusão é, para Levi-Strauss, o fato de que “as culturas (...) nos parecem tanto mais ativas quanto mais se deslocam no sentido da nossa, e estacionárias quando sua orientação diverge” (LEVI-STRAUSS, 1987: 346).

Nesse sentido,

Consideraríamos (...) como cumulativa toda cultura que se desenvolvesse num sentido análogo ao nosso, isto é, cujo desenvolvimento fosse dotado para nós de significação. Ao passo que as outras culturas nos pareceriam estacionárias, não necessariamente porque o são, mas porque sua linha de desenvolvimento nada nos significa, não é mensurável nos termos do sistema de referência que utilizamos. (LÉVI-STRAUSS, 1987: 344)

Considero necessário esclarecer, aqui, a natureza das duas distinções feitas pelo autor. Como observa Marcio Goldman (1999), se “a distinção entre história fria e quente é de ordem ‘subjéitiva’, aquela entre história estacionária e cumulativa o é em um grau ainda mais elevado”. Assim, se a distinção “história fria e quente” pode ser entendida como “parte do funcionamento de uma máquina social, ou derivando de algo como uma vontade coletiva”, o par “história estacionária / cumulativa” merece ser entendido ...

ora como efeito das perspectivas relativas de uma subjéitividade diante da outra (em uma espécie de relação de intersubjéitividade social, portanto), ora como o resultado objetivo de uma cultura se achar isolada ou, ao contrário, de fazer parte de uma ‘coligação’ cultural com outras sociedades. (GOLDMAN, 1999)

Em poucas palavras, e colocando as coisas de modo um pouco simplista, a distinção “história fria / quente” diz respeito à imagem que a sociedade faz de si própria enquanto aquela entre “história estacionária / cumulativa” se refere sobretudo à imagem que os ‘outros’ possam fazer dela. Acredito ainda, ser importante esclarecer por que classificar uma sociedade como “estacionária” é etnocêntrico ao passo que qualificá-la como “fria” não o é. Colocado de outro modo,

a história “estacionária” é uma ilusão, diz respeito à imagem que *os outros* fazem de uma sociedade e não de sua dinâmica histórica. Enquanto uma cultura “estacionária” permaneceria imóvel, melhor dizendo, parada, uma “sociedade fria” necessitaria despender grande quantidade de ‘energia’ em sua eterna busca pela manutenção de sua imagem de si. Ou seja, pelo fato de estarem os homens irremediavelmente no tempo, a eterna luta das “sociedades frias” contra os ventos históricos da mudança requer tanto esforço quanto a das “sociedades quentes” para sua incorporação. A idéia de “história estacionária”, ao contrário, pressupõe uma sociedade ‘parada’ no tempo, aonde nada se passa, pois nenhuma de suas mudanças convergem em nossa direção.

Aqui, acredito, podemos detectar um ponto de contato entre Levi-Strauss e Clastres. Quando este último reclama da imagem de “inacabamento, incompletude, falta” que o pensamento ocidental faz dos selvagens, podemos notar o mesmo inconformismo de Levi-Strauss em “Raça e História”; a idéia de que as sociedades “primitivas” são definidas por faltas: sociedades sem Estado, sociedades sem História.

Esse “jogo de espelhos”, que impede que vejamos que as sociedades desenvolvem-se à sua maneira, pode ser articulado à idéia clastreana de poder “não-coercitivo”. Esta, com efeito, parece partir do mesmo princípio subjacente à “história estacionária”: consideramos os selvagens apolíticos e não acreditamos que exista entre eles poder, pois somos incapazes de pensar uma modalidade de poder “não-coercitivo”, ou seja, que não se baseie no binômio comando-obediência. Somos tentados a enxergar na diferença, falta: incapazes de reconhecer que em algumas sociedades “o político se determina como campo fora de toda coerção e de toda violência, fora de toda subordinação hierárquica, onde, em uma palavra, não se

dá a relação comando-obediência” (CLASTRES, 1988: 10). Clastres conclui, com isso, que não é “evidente que a coerção e a subordinação constituem a essência do poder político sempre e em qualquer lugar” e logo, ou

o conceito clássico de poder é adequado à realidade que ele pensa, e nesse caso é necessário que ele dê conta do não-poder no lugar onde se encontra; ou então é inadequado, e é necessário abandoná-lo ou transformá-lo. (CLASTRES, 1988: 11)

Aqui, a idéia da negação da história de Levi-Strauss e a teoria de Clastres encontram grande articulação. Precisamente, na vontade das sociedades primitivas – e “frias” – de manter sua ordem original. Para Clastres, a

propriedade essencial (quer dizer, que toca a essência) da sociedade primitiva é exercer um poder absoluto e complexo sobre tudo que a compõe, é interditar a autonomia de qualquer um dos subconjuntos que a constituem, é manter todos os movimentos internos, conscientes e inconscientes, que alimentam a vida social, nos limites e na direção desejados pela sociedade. A tribo manifesta entre outras (e pela violência se for necessário) sua vontade de preservar essa ordem primitiva, interditando a emergência de um poder político individual, central e separado. (CLASTRES, 1988: 148)

Em sua crítica ao etnocentrismo, Clastres vê a necessidade de uma adaptação de nosso quadro conceitual, de modo que este dê conta de fenômenos que o escapam, sem atribuir supostas “ausências”. Em outros termos, procura combater a naturalização destas categorias tão centrais de nosso pensamento: poder e política. Para tal, Clastres parte do pressuposto de que o problema nunca pode estar naquilo que é observado: os conceitos devem se curvar às realidades sobre as quais nos debruçamos, e nunca o contrário.

Ser contra (ao invés de sem) o Estado ou a História, por outro lado, não pressupõe incompletude; muito pelo contrário, pressupõe a existência de mecanismos que procuram anular os efeitos do tempo, seja no engendramento da desigualdade ou incorporação de mudanças no devir histórico. A não-existência do

Estado não seria, com isso, uma falta, mas uma constante luta contra a emergência da hierarquia e do poder coercitivo. A própria idéia de “falta” deve ser questionada; levando esse pensamento ao limite, qualquer falta será necessariamente uma ilusão: a não existência de alguma coisa só se torna possível a partir de um observador que considere essa “alguma coisa” necessária. Para Marcio Goldman:

contra-história é uma expressão que deve, evidentemente, ser entendida no mesmo sentido em que Pierre Clastres fala de ‘sociedades contra o Estado’. Ou seja: não como simples ausência ou privação, mas como um princípio ativo – o que afasta de imediato toda ameaça de etnocentrismo. (GOLDMAN, 1999)

Podemos, em determinada medida, dizer que ser “contra-História” implica, necessariamente, na negação do Estado; o advento deste último acarreta em mudanças radicais, que as “sociedades frias” não estão, de forma alguma, dispostas a aceitar ou incorporar. Esse momento em que o tempo se torna História, aquele em que o devir histórico é incorporado ao ser social, é o momento, para Clastres, em que o poder se torna coercitivo, e surge a desigualdade. Sociedades “quentes”, com isso, são aquelas que sacrificam sua condição original de indiferenciação social, às expensas da aceleração do tempo. Essas sociedades “a favor da história” pagam o preço da gênese da desigualdade e da diferença.

A importância do domínio demográfico, tão central à teoria do “contra-Estado” clastriano, já se apresenta como preocupação em Levi-Strauss; para ele, os fatores demográficos podem desencadear “antagonismos que se manifestam no interior do grupo ou entre grupos” impedindo, com isso, a perpetuação do “quadro em que se desenvolvem as atividades individuais e coletivas” (LEVI-STRAUSS, 1962: 260). Para Clastres, também, é precisamente no domínio da demografia que se encontra a gênese do “poder coercitivo”. Seu exame do caso tupinambá à época do descobrimento da América é bastante instrutivo: nesse período, suas aldeias super-

povoadas – chegando a ter milhares de habitantes – destacavam-se em dimensão demográfica a de seus vizinhos. Surge, disso, a evidente tendência das chefias em obter um “poder desconhecido alhures”, quando os chefes tupinambá “não eram certamente déspotas, mas não eram mais de modo algum chefes sem poder” (CLASTRES, 1988: 149).

A esse crescimento demográfico, entretanto, seguiu-se como resposta um movimento de atomização do universo tribal, pois as “coisas só podem funcionar no modelo primitivo se a população é pouco numerosa” (CLASTRES, 1988: 148). Esse movimento foi desencadeado, precisamente, pelos profetas *karai* que, apregoando a terra sem mal, arrastavam multidões de índios em busca do paraíso terrestre. Com isso, a “palavra profética, palavra virulenta, eminentemente subversiva (...) chama os índios a empreender o que se deve reconhecer como destruição da sociedade” (CLASTRES, 1988: 150). Acredito que possamos reconhecer, nesse profetismo indígena, uma dessas “instituições (...) [que procuram] anular de maneira quase automática o efeito que os fatores históricos poderiam ter sobre seu equilíbrio e continuidade” (LEVI-STRAUSS, 1962: 259). O caráter indispensável da baixa concentração demográfica na manutenção do que Clastres chama “ordem primitiva” seria o desencadeador desse movimento “contra-Estado” e “contra-História” da busca pela terra sem mal e da pregação do não-Um.

O que gostaria aqui de propor é, com isso, a possibilidade de pensarmos uma forma de narrativa que suprima o desenvolvimento histórico em zonas circunstanciais - especialmente naquelas que precedem o advento da cultura do cacau em larga escala, amplamente considerada propulsora do progresso em Ilhéus. Para tal, lanço mão da noção Clastriana de “contra-Estado” enquanto “princípio ativo”, mais evidente em dadas épocas e situações, operando, nesse caso,

para que o desenvolvimento histórico possa ser considerado – na acepção científica do termo - ‘desprezível’. É preciso, entretanto, destacar a ‘natureza subjetiva’ da proposição em que ‘narrativa contra-história’ se encontraria. Trata-se, sem dúvida, de uma proposição que alguns poderiam objetar como ‘pouco concreta’ em comparação com o terreno mais propriamente sociológico com o qual Clastres lidou na formulação de sua teoria do contra-Estado. Entretanto, acredito que dentro do plano de imanência²³ em que o trabalho cria para si - aquele de uma forma específica de lidar com o passado – a utilização do conceito sob a simples justificativa de considerá-lo produtiva se faz válida.

Além desse problema do transplante de um conceito mais sociológico para um plano mais subjetivo (mas não por isso menos concreto), a confusão que coisas distintas rotuladas sob um mesmo termo podem trazer leva minha proposição a soar, no mínimo, estranha: uma ‘história contra-história’ pré-datando o período da cultura cacaveira em Ilhéus. Por mais paradoxal que o termo pareça, não me parece haver nele paradoxo algum: existem tantas e tantas coisas as quais chamamos “história” que seria mais oportuno procurar um novo termo - não para evitar uma suposta ‘contradição’, mas para ajudar a dissecar a noção que proponho estudar e evitar confusões no desenvolvimento da reflexão. Acredito que a idéia da atuação de forças semelhantes às que Clastres examinou em seu estudo do “contra-Estado” e a noção de sociedades quentes e frias, pode ser especialmente interessante aqui exatamente pela possibilidade de expor forças atuantes na neutralização dos reflexos dos eventos de um passado – que antecede uma ‘ruptura’ específica e admite certas orientações antes dela - no tempo presente. É possível, assim, imaginarmos uma forma de narrativa que retrate uma história bastante “estacionária”

²³Utilizo, aqui, a noção de “plano de imanência” no sentido proposto por Deleuze e Guatarri (1991: 38), como campo de pensar onde se situam os conceitos.

em seus períodos mais críticos, infestada de problemas demográficos causados pelo abandono da cidade, que quase levariam a uma anulação da civilização grapiúna e um retorno ao estado 'original' da natureza.

Retorno à idéia de "história estacionária", pois é dessa forma que ela é concebida em alguns momentos do passado de Ilhéus. Mahony nos mostrou que, obviamente, trata-se essa idéia de uma ilusão: os séculos que sucedem à fundação da vila e precedem a era do cacau são cenários de inúmeras tramas, mesmo que não tomemos apenas a vida dos habitantes como 'centro', pois as elites de Ilhéus do período estavam intimamente ligadas ao Capital internacional e à corte. Entretanto, por essa ou aquela razão, esse período parece "estacionário" aos que escrevem a história da "civilização do cacau".

Aqui, precisamente, encontra-se um problema de análise que suscita uma 'confusão' da ordem da construção do próprio objeto da pesquisa. A idéia de historicidades "quentes" e "frias" e de "história estacionária" e "cumulativa" se confunde pela própria natureza do trabalho. É óbvio, como já mencionei, que a história dos primeiros séculos da cidade não é "estacionária" e os autores não percebem a mesma intensidade no desenvolvimento em diferentes épocas. Essa pista, entretanto, me levaria a apontar para certo etnocentrismo naqueles que escrevem a história de Ilhéus, tão claro para quem lê os trabalhos quanto infrutíferas seriam minhas acusações sobre ele. O que quero dizer é que, levando à sério o programa de verdade da "historia regional", essa crítica perde o sentido, pois ele é o plano de imanência do trabalho, e não seus autores. É por isso que a distinção "quente" e "fria" é mais produtiva, e me permito apontar para a existência de forças de natureza semelhante àsquelas do "contra-Estado" operando em seu interior; pois trato de um mundo de natureza subjetiva, criado por seus autores e – como num

concerto a quatro mãos – operado por mim²⁴. Nesse mundo, existem zonas de historicidade mais especificamente “quentes” ou “frias”; a “história estacionária” das tentativas frustradas de progresso e a “história cumulativa” de seu sucesso são da ordem da perspectiva dos autores, e não do mundo que eles criaram, objeto principal do trabalho.

Fica mais claro, assim, em que terreno as noções de “contra-Estado” e sociedades “quentes” e “frias” se encaixam em meu exercício. Elas se conectam a um mundo ‘imaginado’, não no sentido de mais ou menos verdadeiro, nem menos concreto; apenas de ordem mais subjetiva, pois é formado por um conjunto de ‘histórias’ que compõe um passado específico, ligadas entre si por uma série de ‘verdades’ acerca do que aconteceu em determinado tempo, num determinado lugar. A natureza desse cenário onde procuro mostrar o rendimento de alguns conceitos específicos, não impede que se possa afirmar que forças “contra-Estado” atuem em dados momentos, contanto que se mantenha em mente o que está se tratando. Importa muito menos a ‘verdade’ com relação aos ataques Aimoré - e se sua intensidade era suficiente para frear o processo de colonização da capitania - por exemplo, do que se esses ataques surgiam como amortecedores do desenvolvimento, pois certamente os índios deviam ter outras motivações para guerrear que não o impedimento de um nível mais ou menos pré-estabelecido de progresso. Mas isso é outra história, ou mais precisamente, *o que chamamos “História”*.

É notável, assim, que no interior dos ‘séculos perdidos’, mesmo quando sinais de prosperidade e progresso são inegáveis, me parece haver a existência de forças que procuram anular qualquer sinal de desenvolvimento nesse sentido. Com isso, ainda que logo após sua doação,

24 Ver GUATTARI, ROLNIK (1986).

a capitania alcançou rápido progresso, porém em pouco tempo entrou em crise, chegando à decadência, porque na fase mais delicada de sua colonização, faltou-lhe uma administração à altura. Sem autoridade para reprimir a indisciplina dos colonos e conter o respeito dos índios, Francisco Romero era áspero, bruto, tratando os colonos com se estivessem em um acampamento militar. (ANDRADE, 1996: 26)

Segue-se que, em pouco tempo, a capitania tornou-se não mais do que “um ninho de aventureiros e piratas” (CAMPOS, 1981: 24). Como o chefe que queria fazer da chefia o lugar do poder, é assim que ‘morrem’ os que querem fazer dos séculos perdidos o lugar do progresso (cf. CLASTRES, 1988). A história é quase que constantemente repetida, os primeiros colonos esboçaram prosperidade em seu estabelecimento mas, por razões fortuitas, a capitania viu-se afogada num período de decadência que duraria até o advento da cultura cacauera em larga escala. É quase unânime entre os autores a idéia de que a cidade ficou mergulhada no caos e na desordem, num período de sucessivos fatos irrelevantes. O que busco aqui são os elementos que operam no sentido de tirar a relevância desses fatos, ou melhor, de impedir que a história entre no mesmo curso da história pós-1890, estabelecendo contato mais direto com os acontecimentos do tempo presente. Forças “contra-história”, nesse sentido, parecem operar em larga medida aqui. Não há mudança significativa convergente à imagem feita pelos autores da “civilização do cacau”, assim como os primitivos se defendem, através da atomização demográfica, da instalação do poder na chefia política (cf. CLASTRES, 1988).

O século XVI é amplamente reconhecido como o século onde a civilização é “plantada” em Ilhéus. A cidade experimenta breve período de prosperidade, suficiente para colocá-la no cenário internacional do período, pois “não tardou em repercutir nos portos marítimos da Europa, e particularmente da península ibérica, o

feliz sucesso dos portugueses na conquista e exploração daquela parte do continente americano”. (CAMPOS, 1981: 17)

Não demora, entretanto, para que a decadência atinja a cidade em quase todos os aspectos. E esse processo de declínio da capitania é sempre enfatizado nos livros de história de Ilhéus. A aspereza do primeiro capitão da vila, confrontada com a indisposição dos colonos, fazia com que,

Embora próspera e sem problema com os aborígenes, não havia harmonia entre os colonos e o procurador do donatário; eram os colonos afrontados e maltratados, pois o castelhano, habituado a lidar com soldados, era áspero como poucos e parecia bastante ignorante em matéria de governo político. (VINHAES, 2001: 39)

Embora pouco versado em termos políticos, a maioria dos autores reconhece em Francisco Romero um militar experimentado, capaz de conter a selvageria fora dos limites da cidade:

Viviam os aborígenes indomados contidos à distância por temor de Francisco Romero que, graças à disciplina militar que fazia imperar na colônia oferecera sempre inquebrantável resistência às algaras dos selvagens. (CAMPOS, 1981: 21)

Nesse sentido, o mal-estar entre os colonos e Romero e sua eventual morte, acabaram sendo prejudiciais à capitania:

Desde, porém, que os moradores se indispuseram com o capitão, aquela disciplina relaxou-se. Decresceu, pela imigração, o número de homens capazes de fazer a defesa da colônia. Então os bárbaros deixaram as florestas para cair sobre as fazendas e as roças, afugentando os seus proprietários. De sorte que não tardou a ficar a Capitania reduzida à vila de São Jorge, em cujos arredores os mesquinhos colonos viviam reduzidos a plantar mandioca e outros vegetais para o seu sustento. (CAMPOS, 1981: 21)

Muitos fatores, como os constantes ataques Aimorés, doenças, maus hábitos dos colonos, erros na direção da capitania, são todos mais evidentes quando um dado nível de progresso começa a tomar lugar em Ilhéus. É como se existisse um

parâmetro de desenvolvimento a partir do qual qualquer tentativa de introdução de progresso seria infrutífera, até a chegada e a generalização do cultivo do cacau. Muitas vezes vagas de ataques ‘anti-desenvolvimentistas’ – e, logo, ‘contra-Estado’ – surgiam do território desconhecido, acionadas pela exacerbação desse parâmetro, para assolar a civilização e impedir o progresso, como quando “estava a capitania em franco progresso e paz, quando, vindos do sertão, não se sabendo ao certo como e quando, os Tapuia começaram a chegar”. (VINHAES, 2001: 47)

Todos os fatores já citados se encontram intimamente ligados no fracasso da capitania, como vemos a seguir:

À catástrofe demográfica de 1562-1563, causada pela varíola, somou-se, em Ilhéus, a ação dos Tapuia e Aimoré, que apareciam expulsando os brancos e índios Tupi civilizados das suas áreas produtivas, lançando-os para as áreas costeiras, causando grandes problemas para a evolução da capitania. (VINHAES, 2001: 48)

Os séculos XVII e XVIII apresentam tipos semelhantes de problemas, que semeavam a penúria material e humana no território da capitania. Entretanto, algumas implicações e constrangimentos mais especificamente ‘históricos’ aos quais os trabalhos se sujeitam fazem com que alguns problemas adquiram outras formas, enquanto outros novos surjam. No século XVII, a pacificação dos Aimorés dá lugar aos índios Guerén como inimigos da civilização, uma série de decretos – impedindo a instalação de engenhos de açúcar em Ilhéus – são instaurados, o surgimento de piratas holandeses nas costa da capitania passa a trazer um temor cada vez mais constante e a varíola continua a atacar em surtos periódicos que deixavam a população em pânico. Tudo isso perpetua e agrava o estado de miséria, anulando quaisquer esboços de progresso.

Os efeitos devastadores das catástrofes que assolaram a capitania durante o século XVI levaram-na a níveis considerados quase ‘primários’ de organização,

fazendo os colonos regredirem a um estado similar ao que os autores utilizam para descrever os povos que vivem na barbárie. Assim, “nos primeiros anos desse século [XVII], a ação dos Aimoré levou ao quase abandono a parte norte da capitania, ali permanecendo cerca de 20 famílias, alimentando-se apenas de ervas e tubérculos”. (VINHAES, 1998: 59)

Somente com a pacificação dos Aimoré, assim, estaria a capitania livre para almejar seu desenvolvimento. E essa paz viria no século XVII, após longo período de guerra. Sem seus ataques, a capitania estaria livre de um dos inimigos que mais contribuíram para o seu declínio durante o século anterior. Esse processo, conseguido através do ‘poder sedutor’ da civilização é contado por Silva Campos da seguinte forma:

“Tresmalharam-se os Aimorés. Dispersaram-se pelas matas sem fim. Mas em breve, idos os potiguaras, sem se escarmentarem com o recente extermínio de milhares dos seus, novamente se alevantaram, se congregaram, e prosseguiram para a guerra. E de tudo dariam cabo se não tivesse ocorrido o seguinte fato: Álvaro Rodrigues Adorno, morador na Cachoeira do Paraguassu, fronteiro vigilante e audaz, que naquelas paragens se opunha heroicamente às investidas dos bárbaros, num dos encontros havidos com estes, nos campos próximos, conseguiu apanhar vivas duas jovens, que trouxe para casa. Uma delas faleceu em breve. A outra tratou carinhosamente, domesticou, ensinou-lhe a língua geral. Deu-lhe vestidos, espelhos, pentes, e rede, mandando-a voltar para os seus recusou-se a cunhã a fazê-lo, tão bem se sentia com a vida civilizada. Então lembrou-se Álvaro Rodrigues de utilizá-la como medianeira da paz entre os seus e os portugueses, ao que deu ela pleno consentimento. Instrui-a a ir ter com a tribo, e persuadi-la a vir procurá-lo, sem medo nem receio algum, pois a todos receberia e trataria amigavelmente, dando-lhes muitos presentes. Margarida. Que assim se chamou a tapuia, depois de cristianizada e batizada, de tal modo se houve no desempenho da sua missão, que os aimorés procuraram Álvaro Rodrigues em atitude pacífica, e, finalmente, vieram a se tornar amigos dos civilizados”. (CAMPOS, 1981: 90)

A pacificação dos Aimoré, entretanto, de pouco adiantou para o progresso da capitania, pois os Índios Gueren logo assumiriam o lugar dos Aimoré como inimigos

do progresso da capitania²⁵. Os holandeses, além disso, passam a cobiçar as terras brasileiras. É interessante percebermos a operação de mudança de foco de uma escala mais local para outra mais abrangente. Assim, e dentro desse panorama, Ilhéus passaria a ser alvo da ganância dos conquistadores holandeses:

Contudo, as terras brasileiras eram vistas com olhos desejosos por muitas nações européias. Em 1617, el-rei achava-se preocupado com o comércio clandestino de pau-brasil e, assim, escreveu a d. Luiz de Sousa, governador geral, avisando-o de que os holandeses estavam organizando, em Amsterdã, uma armada com duas possantes naus, com muitos tripulantes e peças de artilharia, para ir a Ilhéus carregar o lenho já pronto e armazenado num determinado ponto da costa. São freqüentes os relatos de incursões flamengas na costa norte da capitania, fazendo com que os habitantes se julgassem sitiados, pois, pelas costas, tinham os Aimoré. (VINHAES, 1998: 64)

O final do século XVIII foi, também, desastroso em termos demográficos e econômicos para Ilhéus,

Em 1780, existiam em S. Jorge dos Ilhéus 1950 habitantes que viviam da caça e da pesca, em pobreza extrema. Tidos como indolentes e preguiçosos, até os considerados ricos e nobres se conformavam com essa penúria. Trinta e quatro anos antes, ou seja, em 1746, o cacau havia chegado à região e algumas plantações eram vistas. Longe, porém, estava de se imaginar que o cacau significaria a redenção, o próprio futuro da região. (ANDRADE, 1996: 27, grifo meu)

Como mencionei anteriormente, o retrato descrito é de um período de atraso e impedimentos ao progresso da cidade, com um senão: foi precisamente no século XVIII que as primeiras sementes de cacau foram plantadas em solo grapiúna. Existem várias versões para a introdução do cacau em Ilhéus, geralmente concordando no ponto de que os primeiros a cultivarem o cacau subestimaram seu potencial para o progresso da cidade.

25 De acordo com Silva Campos, os Guerén são um povo “de origem botocuda e se compõe de um dos principais ramos da família Aimoré. (...) os pequenos-Gueréns como têm sido chamados os descendentes da grande tribo (...) ainda habitam os lugares esconsos daquela região” (CAMPOS, 1981: 123-nota).

O que procuro chamar atenção aqui é que, qualquer tentativa de progresso mais duradouro é imediatamente rechaçada ainda que o inimigo que outrora tenha sido a causa da penúria seja derrotado. Nem mesmo as atitudes heróicas dos colonos são capazes de salvar Ilhéus da miséria e lhe trazer períodos de paz e abundância. Sobre período entre 1790 e 1802, Silva Campos narra que se encontrava Ilhéus em:

um panorama social tétrico: a falta de recursos, a moléstia e a carência de instrução impediam o progresso moral e material daquele povo. Três sacerdotes apenas, doentes, inclusive o pároco, exerciam muito mal o seu ministério. Não possuía Ilhéus casa de câmara nem cadeia. (CAMPOS, 1981: 173)

O começo do século XIX, não difere muito do final do anterior. Von Martius, em visita oficial ao Brasil em 1818, registra:

Ilhéus contava só com 2400 habitantes. Quanto à educação, estão os habitantes desta bela região muito atrasados (...). A indolência e a pobreza andam ali unidas, mas os habitantes vivem satisfeitos com o estado de constante ociosidade, sem maiores necessidades. (VON MARTIUS *apud* ANDRADE, 1996: 27-28)

Até a introdução do que viria a se chamar de “coronelismo”, é importante registrar a impossibilidade de perceber um comando central que afugentasse de maneira eficaz e definitiva as ameaças à prosperidade de Ilhéus. Algumas vezes encontramos personagens e eventos capazes de introduzir ordem em meio à confusão da vida colonial, afastando perigos ou proporcionando algum grau de conforto e avanço, mas nada duradouro e centralizador como o “cacau” e seus “coronéis”, os ‘verdadeiros’ ‘agentes do progresso’. É como se o advento do cacau, nesse sentido, re-introduzisse a civilização, agora em seu maior esplendor e sem seus antigos obstáculos. Da decadência total, observada em sua plenitude nos séculos XVII e XVIII, passamos à “civilização do cacau”. Desenvolverei mais o assunto no capítulo que segue.

Uma pergunta bastante interessante é a de por que, após tantos infortúnios desastrosos, a capitania e suas vilas não foram simplesmente abandonadas, como é o caso de vários relatos de colonizações mal-sucedidas no Brasil. Depois de tantos ataques, miséria, decréscimo tão sensível de população pela emigração para locais mais prósperos, como pôde a capitania - ainda que a duras penas – sobreviver? Acredito que a resposta esteja ao menos parcialmente ligada ao fato de que *Ilhéus nunca poderia deixar de existir*. Em primeiro lugar, por que notoriamente Ilhéus sobreviveu a todas as ‘crises’ de sua história, e seria insustentável, dentro do próprio “programa de verdade” no qual transita a produção acerca do passado grapiúna, afirmar que Ilhéus foi extinta, ou começou em outro período senão o data de doação da capitania e sua subsequente colonização. Dentro do balizamento que a produção acerca do passado grapiúna deve obedecer, Mahony detectou - sem intenção, entretanto, de analisar a fundo a produção acerca da área – uma série de equívocos. As fontes podem constranger e qualificar como ‘enganosas’ uma série de afirmativas, mas dizer que Ilhéus em algum momento ‘deixou de existir’ não me parece possível pelo fato de a continuidade de sua existência nunca ter sido colocada em jogo, e não parece, de forma alguma, possível fazê-lo dentro dos parâmetros em que esses ‘historiadores locais’ produzem a História da cidade. Desde que foi fundada, é ‘inegável’ que nenhuma crise nunca foi forte o bastante para fazer a cidade acabar.

Além dessa objeção mais propriamente ligada às fontes e ao que chamamos ‘crítica histórica’, acredito que se Ilhéus retornasse ao seu estado ‘original’ e fosse tomada por selvagens, ou a penúria fosse tamanha que o curso dos séculos apagasse por completo a ‘civilização’, tirando a cidade do mapa, não haveria um cenário para que o ‘espetáculo do progresso’ tomasse lugar. Em outras palavras,

não haveria como a “civilização do cacau” se desenvolver sem um arcabouço, sem que já estivesse pré-estabelecido o ‘básico’, introduzido pelos primeiros colonos, como a linguagem, a religião e as formas sociais essenciais. Todos esses elementos se perderiam por completo se os ‘infortúnios’ que se abateram sobre Ilhéus tivessem apagado completamente a ‘cultura’ na região, fazendo-a regredir a seu estado original de ‘natureza’.

Acredito que esses dois argumentos explicam, pelo menos em parte, a existência de um esboço de progresso antecedendo um longo período de decadência. Além disso, podem explicitar alguns pressupostos do “programa de verdade” em que os ‘historiadores regionais’ situam seus trabalhos; o grau de constrangimento que os fatos que tendemos a chamar de mais propriamente ‘históricos’ – no sentido que convergem com nossas idéias sobre o passado - são capazes de suscitar a narrativa e outras motivações de ordem mais ‘estrutural’ dos textos.

Voltando à minha proposta inicial, todos esses ‘infortúnios’ ou quaisquer outros fatores proibitivos do ‘desenvolvimento’ de Ilhéus, são formas de negação da história, *engendrando uma historicidade completamente distinta para o período pré-cacau*. Essa mudança brusca entre dois modelos tão distintos de historicidade é, sem dúvida, o principal ponto de meu exercício. Qual a relação, é a pergunta que coloca, entre o advento da cacauicultura e a incorporação muito mais marcante do devir histórico na narrativa histórica sobre Ilhéus? Acredito que, como mencionei anteriormente, o cacau tenha permitido, para os autores, um grau de centralização e comando político nunca antes visto, cuja carência é sempre mencionada como motivo para o fracasso da experiência de colonização. Ademais, a óbvia riqueza advinda da produção da semente colocava ao alcance da cidade recursos até então

'inatingíveis', o que levaria a uma estrutura social que os autores tenderiam a ver como mais "cumulativa". Essa idéia de que a história teria começado a 'caminhar', está intimamente ligada ao fato de que Ilhéus começou a produzir e se tornou uma cidade infinitamente mais rica; 'tempo é dinheiro' é uma máxima que não seria exagerada se usada nessa situação, embora fosse, logicamente, simplificar uma relação multidimensional com o tempo. Aqui, me vejo novamente obrigado a 'quebrar o protocolo', ao falar da ilusão retrospectiva da "história estacionária"; todos os textos falam sobre "progresso", "desenvolvimento" e seus correlatos infelizes, como "penúria" e "miséria". A lógica do cacau é essencialmente materialista, e os autores só percebem mudanças *significativas a partir do momento em que a produção se torna significativamente maior*, ou que as ruas da cidade são pavimentadas e cinemas são instalados em suas avenidas principais, ou seja, quanto mais a história caminha em nossa direção. É bom lembrar que essa é a história, como a maioria dos autores deixa claro em seus livros, da "*civilização do cacau*".

3 A SEMENTE DO PROGRESSO

O capítulo a seguir procura tratar a maneira como a temporalidade é apresentada nas narrativas ‘regionais’, no período áureo da cultura cacaueteira e seus coronéis, amplamente aceito como os anos que sucedem 1890 e precedem 1930, quando o advento do Estado Novo ‘varreria’ o personalismo político e faria dos “coronéis do cacau” figuras cada vez mais obsoletas. A incorporação do progresso, que permitiu intensa ruptura com o modelo de historicidade anterior, através da semente do cacau, de seus coronéis, e todas as demais condições de possibilidade é o principal ponto deste capítulo. Trata-se, assim, de um exercício sobre a brusca virada na dinâmica histórica e seus efeitos na forma de lidar com o passado. Em seu romance “Gabriela Cravo e Canela”, Jorge Amado falava do tempo em Ilhéus:

Progresso era a palavra que mais se ouvia naquele tempo em Ilhéus e Itabuna (...) Havia um ar de prosperidade em toda parte, um vertiginoso crescimento. Abriam-se ruas para os lados do mar e dos morros, nasciam jardins e praças, construíam-se casas, sobrados, palacetes (...) A cidade ia perdendo, a cada dia, aquele ar de acampamento guerreiro que a caracterizara no tempo da conquista da terra (...) Naqueles anos Ilhéus começara a ser conhecida, pelo país afora, como ‘Rainha do Sul’. A cultura do cacau dominava todo o sul do Estado da Bahia, não havia lavoura mais lucrativa, as fortunas cresciam, crescia Ilhéus, capital do cacau. (AMADO, 1981: 20-21)

Com o advento da “cultura cacaueteira” veio uma mudança abrupta na temporalidade, engendrando uma historicidade completamente diferente daquela dos séculos anteriores. A própria paisagem é modificada, e os ares da antiga cidade estagnada, de “acampamento guerreiro”, já não são mais os mesmos. O “progresso” havia chegado e, com ele, a “História”. Podemos afirmar com certa segurança que grande parte das razões para uma história tão “quente” e repleta de “avanços” deve-se a um elemento preponderante: o cacau. Segundo Adonias Filho, Ilhéus (bem como todo o sul da Bahia) era uma região a tal ponto “caracterizada que se pode

falar - a exemplo da civilização paulista e fluminense do café, ou da nordestina da cana-de-açúcar e do couro - em uma civilização baiana do cacau" (ADONIAS FILHO, 1976: 14).

Coronéis, jagunços, imigrantes e todos aqueles desbravadores que vieram *atrás* da riqueza 'fácil' proporcionada pela "civilização do cacau", não poderiam preceder a própria semente, pois vieram em busca dela. Todos queriam apoderar-se do *mana*²⁶ do cacau; só ele poderia fazê-los 'progredir' – assim como fez com a cidade - e tirar suas vidas de um estado de quase absoluta estagnação, pois é essa propriedade "exatamente o que dá valor às coisas e pessoas" (MAUSS, 1975: 138). É pela "qualidade, substância e atividade" que a semente transmite e contagia que os homens podem sair da miséria e prosperar, como o jagunço Natário da Fonseca – personagem do romance "Tocaia Grande", de Jorge Amado -, que esperava, através do plantio de uma pequena roça de cacau, tornar-se senhor de seu próprio destino (cf. AMADO, 2001). A trama se passa em uma cidade no sul da Bahia fundada sobre uma tocaia e completamente desenvolvida a partir das *propriedades do cacau*, que são "coisa, uma substância, uma essência manejável, mas também independente[s]" (MAUSS, 1975: 138) . A Ilhéus mostrada em "Gabriela Cravo e Canela" é uma cidade em franca ascensão, de vida noturna intensa onde, paralelamente à história da personagem principal, desenrola-se uma trama de coronéis e jagunços, de jogos de poder entre conservadores e libertários motivada por opiniões divergentes em relação à produção do fruto (cf. AMADO, 1958)²⁷. Se

26 Refiro-me ao "mana" conforme descrito por Mauss em sua análise da magia, como aquilo que "não é simplesmente uma força, um ser; é também uma ação, uma qualidade e um estado. Em outros termos, a palavra é ao mesmo tempo um substantivo, um adjetivo e um verbo" e utilizo o conceito por achar que guarda semelhanças produtivas com o tipo de agência do cacau na "história regional" de Ilhéus. (MAUSS, 1975: 138)

27 A obra de Jorge Amado, é preciso mencionar, procura mapear o progresso da cidade através do potencial enriquecedor da semente de cacau. Desde o desbravamento da natureza virgem em "Cacau" (1932), até o estabelecimento de uma espécie de 'feudalismo' em "Terras do Sem-Fim" (1943) e 'São Jorge dos Ilhéus' (1944) que culminaria nas feições capitalistas mais bem-acabadas de "Gabriela Cravo e Canela" (1958).

aquilo que possui *mana* pode ser descrito dizendo-se que em “Saa, é calor; em Tanna, é o estranho, o indelével, o resistente, o extraordinário”, em Ilhéus é progresso, história, ‘senhora do destino’ de homens, idéias e cidades. (MAUSS, 1975: 138)

Com isso, o que liga a trajetória de todas essas coisas (e aí a distinção humano/não humano não faz tanto sentido) - a cidade, o imigrante sergipano, o jagunço, a colheita, o coronel, o jovem liberal vindo da capital, o clima, a terra, as avenidas ilheenses, seus cinemas e bordéis até o “progresso” ou a “decadência moral” – é, em larga medida, o caráter de sua relação com a semente de cacau.

Entretanto, não pretendo colocar o cacau em patamar superior aos demais personagens, mas chamar atenção para o fato de que é a relação destes com a semente e suas propriedades que define sua posição. Não há coronel sem cacau, pois a expressão “coronéis do cacau” é seguramente irredutível a seus compostos. Por outro lado, não há cacau sem coronéis, trabalhadores ou escravos, mercado internacional, jagunços ou outros possibilitadores de sua agência. Pois se o cacau é dotado de “inexplicável sobrenaturalidade”, ela só é observável na medida em que um conjunto de seres aciona sua força; o “*mana* da pedra em que um espírito reside apossa-se do homem que passa sobre ela ou cuja sombra toca” (MAUSS, 1975: 141). Tendo em vista que as propriedades do cacau só são verificáveis enquanto realizadas na prática, não podemos levar muito a sério a ‘concretude’ desses seres, decompondo eficácia do fruto, agente e ‘rito’. Se as expressões são mesmo irredutíveis, é essencialmente por denotarem uma relação, que produzem termos específicos. A “civilização do cacau”, assim, decomposta em apenas uma palavra, é impensável na mesma medida, seja qual for o termo excluído.

O que acontece é que, para ativar as propriedades da semente, são necessárias ações específicas. Assim, se “todo princípio de ano os coronéis olham o horizonte e fazem previsões sobre o tempo e sobre a safra” (AMADO, 1933: 66), é precisamente porque são determinados ‘ritos’ que tornam possível a agência do cacau. É necessário, em primeiro lugar, plantar a semente para que o fruto nasça. Deve-se, além disso, calcular inúmeras variáveis, desde o clima, a qualidade do solo, as possibilidades de doenças na safra até a disponibilidade da força de trabalho e a demanda do mercado internacional. Parece óbvio afirmar que o fruto não nasce sozinho, e que da terra não surge o cacau sem que sua semente seja plantada, mas é precisamente nessas relações que esse “mana” do cacau é observado. Homens dedicam suas vidas, com isso, ao cultivo da semente, para que sua eficácia seja observada. É dessa forma que Jorge Amado descreve o capitão Magalhães em “São Jorge dos Ilhéus”:

Assim vivera esses trinta anos, sua vida fora o cacau, somente o cacau, o subir e baixar de preços, a espera das chuvas para as safras, a espera do sol para secagem dos caroços. Tudo mais (...) tinham sido incidentes mais ou menos importantes, porém apenas incidentes. (AMADO, 1944: 28)

Nessas narrativas, assim, o cacau está sempre definindo a disposição do agente nesse período, independentemente do julgamento ideológico que lhe é dado. Como procurarei evidenciar adiante, após o advento do Estado Novo e as intensas crises na cacauicultura – que foram desde a queda do preço do fruto nos mercados internacionais até doenças no plantio – os coronéis começam a se distanciar cada vez mais do cacau e sua agência passa a ser administrada por outras instâncias. Após o ápice do mandonismo “heróico” – me deterei nesse tema específico adiante – que concentrava as propriedades do cacau na mão de um grupo de homens que, controlando e administrando o *mana* do fruto, criavam e destruíam pessoas e

idades, viria um processo de redistribuição de forças, baseado, essencialmente, na ‘incapacidade’ dos coronéis em gerir a lavoura cacauera durante suas crises.

3.1 “A Terra dá Frutos de Ouro”²⁸

Com o cacau veio o “progresso”. Possibilitador de avanços por excelência, acelerador do tempo, provocou um fluxo migratório em direção a Ilhéus semelhante à “marcha para o oeste” norte-americana. Não era a extração de metais preciosos, no entanto, que estava em jogo:

Não havendo, em Ilhéus, ouro ou diamantes, e a cana de açúcar não tendo florescido como em outras regiões do Brasil, coube ao cacau conferir a estas terras o papel do eldorado (...) Atraídos pela riqueza da região e fugindo da seca que assolava o Nordeste do Brasil, milhares de pessoas principalmente de Sergipe, acorreram para cá, penetrando nas matas plantando roças de cacau, fazendo grandes fortunas. (ANDRADE, 1996: 78)

O período cacauero em Ilhéus é, com isso, aquele que aponta para o futuro. A temporalidade da era pós-1890 guarda grandes semelhanças com a noção que Bruno Latour tem da historicidade dos “modernos”. A “constituição moderna”²⁹ traria consigo uma noção particular de historicidade: a idéia de um tempo que passa, e através de sucessivas revoluções, levaria de um passado de indistinção entre natureza e cultura a um futuro onde essas não mais se confundirão (cf. LATOUR, 1994). Os séculos perdidos, com isso, são aqueles em que os homens estão sobremaneira mais próximos à ‘barbárie’, as formas de organização social são ‘simples’ se comparadas com o aparato necessário para gerir a quantidade imensa

28 Tomo de empréstimo, aqui, o título do primeiro capítulo do Romance “São Jorge dos Ilhéus” de Jorge Amado.

29 Para uma discussão mais aprofundada acerca da questão da “constituição moderna”, ver LATOUR (1994).

de recursos adquirida com o advento da cultura do cacau. Este é mais um caso de um tempo que passa “como se ele realmente tivesse abolido o passado atrás dele” (Latour, 1994: 68). Assim como os ocidentais (ou “modernos”) “não se sentem distantes da Idade Média por alguns séculos, mas separados dela por revoluções copernicanas, cortes epistemológicos, rupturas epistêmicas que são tão radicais que não sobrou nada mais desse passado dentro deles” (LATOUR, 1994: 68), a ‘revolução’ engendrada pelo cultivo do cacau, constantemente retratada na narrativa do passado regional de Ilhéus, cria uma distância que não é mensurável exatamente nos termos cronológicos: a distância é, sobretudo, de ordem estrutural.

Essa aceleração do tempo, que rompe de maneira tão radical com o modelo de historicidade anterior, se faz possível na medida em que a introdução do cacau nas narrativas precipita a multiplicação de novas ‘coisas’, que vão desde situações até pessoas e objetos. Quando menciono o cacau e essa proliferação de “híbridos” me refiro, é necessário precisar, ao conjunto daqueles que emprestam suas qualidades à semente, e estão interconectados pela rede que a “civilização do cacau” tece e, se não tem no fruto seu centro, tem nele sua razão de ser. Utilizo o termo ‘agente’, com isso, como condição de possibilidade para o entendimento do cacau como “híbrido” (cf. Latour, 1994), na medida em que este informa quase todas as relações presentes nas narrativas “locais” - não há distinção, aqui, se os “agentes” são ou não humanos. O que importa é que eles emprestam e tomam de empréstimo qualidades do cacau de modo que um objeto inanimado e membro da categoria “natural” por excelência pode ser dotado de características “sociais” ou “subjetivas”, e vice-versa.

Pretendo, assim, tratar o cacau como o que Bruno Latour chamou “quase-objeto”, de modo a trazer inteligibilidade às tramas que perpassam o período de

progresso da história de Ilhéus, pois “nada seria redutível ou irreduzível a qualquer outra coisa; nunca por si mesma, mas sempre por intermédio de uma outra que mede e transfere a medida à coisa” (LATOURE, 1994: 111). Todo o jogo social envolve o cacau, e sua linguagem é a linguagem corrente. Afirmo no capítulo anterior que uma determinada concepção de ‘progresso’ era, para os historiadores ‘locais’, forma objetiva de medir a história. Procurei aprofundar essa afirmativa, para fins de análise, indo além: nesse caso preciso, assim como para os Piro, parentesco é história; aqui, para os ‘historiadores Ilheenses’, *cacau é história*. Dedico algumas das reflexões a seguir à natureza “híbrida” do cacau, que é ao mesmo tempo o *Theobroma cacao* nomeado e descrito pela botânica e “uma planta sensível que precisa estar sempre arrumada como uma moça vaidosa” (HEINE, 1994: 38). O trecho a seguir é particularmente interessante nesse sentido:

A história da cacauicultura em Ilhéus se confunde com sua própria história e a da Região Sul da Bahia, pois o cacau provocou desbravamento para o interior, fundação de cidades, formação de gerações. O cacau propiciou uma “civilização”, um patrimônio, uma identidade histórico-cultural determinada pela atividade agrícola. (ANDRADE, 1996: 77, grifo meu)

Ora, nenhum objeto, como fomos ensinados a acreditar, pode ‘propiciar’ nada a ninguém, pois os agentes deveriam ser sempre sujeitos. O cacau, contudo, parece desafiar essa regra; “propiciou”, como nos mostra a autora acima, uma civilização, coisa que poucos sujeitos conseguiram fazer. O que não nos permite estranhar o fato de um objeto inanimado ser tão prodigioso talvez esteja na mesma ordem daquilo que nos faz dizer com naturalidade que 400 mil jovens morrem por ano no Brasil *vítimas do trânsito*. Envolvidos nessa rede estão o trânsito, os jovens, a bebida alcoólica, os carros, as fábricas de carro, as campanhas de conscientização, o metalúrgico, o minério de ferro, e por aí vai. Enfim, toda uma rede acêntrica – que com certeza está longe de parar por aí – cuja participação dos agentes deve ser

considerada e mapeada. A reflexão que desenvolvo nesse item é tributária das idéias de Bruno Latour com relação à constituição moderna; o conjunto das práticas de “tradução” ou “mediação”, que permitiriam a mistura de seres de gêneros totalmente diferentes, criando o que Latour (1994) chama “híbridos” de natureza e cultura. Ao mesmo tempo, contudo, a operação de “purificação”, engendraria duas zonas ontológicas radicalmente diferentes, gerando uma separação crucial entre humanos e não-humanos, o que nos tranquilizaria frente à não-humanidade do cacau. E é justamente no segundo trabalho que, para Latour, se encontra a chave para a proliferação dos “híbridos”: a purificação permite que a “mediação” – multiplicação de “híbridos” - se prolifere enormemente, tornando-a invisível. Esse duplo movimento de “mediação” e “purificação” está circunscrito no que Latour chama “Constituição Moderna”; definidora da diferença fundamental entre humanos e não-humanos, bem como suas propriedades, suas maneiras de se relacionar e se agrupar, e sua divisão de poderes (política e ciência). Ser “moderno”, com isso, é acreditar ao mesmo tempo na “constituição dos modernos” e nos grupamentos de “híbridos” que ele nega, ao mesmo tempo em que estes se proliferariam enormemente (cf. LATOUR, 1994).

Dessa maneira, nem os autores nem o leitor dedicam-se a pensar esses “híbridos”, o que arruinaria a ‘mola mestra’ dos trabalhos, pois as características “humanas” da semente do cacau se tornariam visíveis e a operação de “purificação” condenada ao fracasso. Esse conjunto de práticas permite, contudo, que o cacau e os outros objetos inanimados mantenham seu estatuto exclusivo de ‘objeto’ e os coronéis e demais agentes humanos dessa rede ‘civilizatória’ da semente mantenham seu estatuto de ‘sujeitos’ – por mais que esses dois pólos se tornem por vezes indistintos no desenrolar do duplo movimento descrito acima; o que importa é

muito mais a relação do que a própria concretude desses, pois um não tem anterioridade sobre o outro, e se tratamos as relações não-humano/humano, natureza/cultura, ignorância/ razão, miséria/ progresso com precedência para alguma das partes, estamos caindo na armadilha moderna do futuro da Natureza decifrável (LATOURET, 1994: 70).

A primeira experiência de plantio do cacau é contada de maneira semelhante ao nascimento de uma criança:

As primeiras plantações na Bahia datam aproximadamente de 1746, na fazenda Cubículo, às margens do rio Pardo, na então capitania de São Jorge dos Ilhéus (hoje município de Canavieiras). Estas plantações foram feitas pelo português Antonio Dias Ribeiro, com sementes trazidas do Pará pelo francês Louis Frederic Warneau. (HEINE, 1994: 32)

Os coronéis, como já mencionei e aprofundarei adiante, eram aqueles que geriam a “vida” desse recurso nascente e evocavam seu *mana* obtendo status “heróico” nas narrativas históricas. Nenhum deles, entretanto, é mais persistente nas narrativas do que o próprio cacau. Embora as famílias dominantes tendam a ser as mesmas no curso do tempo, com alternância de poder entre elas, o destino dos coronéis nem sempre é certo e seu papel nunca tão fundamental quanto o da própria semente de cacau.

Foram quase trinta horas de conversa. A maior parte delas na varanda da residência de Sá Barretto, no Jardim Savóia – Ilhéus, onde qualquer desvio de olhar com o encontro do Rio Almada com o Oceano Atlântico, como que se a natureza, cúmplice e solidária, estivesse ali também para nos lembrar a história, o passado, a dinâmica da realidade, pela magnífica viagem do encontro de dois símbolos da cultura grapiúna: um rio que, como tantos outros, serviu de meio de transporte das amêndoas de cacau do interior até o oceano que transportou essas mesmas amêndoas para o mundo. (FREITAS, 2000: 11, grifo meu)

No trecho acima, a “natureza” está de prontidão para lembrar a “história”, o que seria - se acreditássemos seriamente que isso poderia existir – a maior das

contradições. O “Rio Almada”, ademais, trabalha em conjunto com a semente de cacau, levando-a ao mundo. Nas narrativas o cacau possui, muitas vezes, a capacidade de executar ações que atribuiríamos como mais propriamente humanas. Sua rede torna a história circunstancialmente “quente” por onde passa; entretanto, são necessários diversos agentes para que a semente possa percorrer seu caminho. Todos os personagens envolvidos nas tramas do cacau, com isso, tornam-se acomodados nessa rede e, tendo em vista o caráter ‘redentor’ que o cacau possui nas narrativas sobre o passado de Ilhéus e seu impacto na forma de estar no tempo, pode-se concluir que sua importância sobrepuja à de qualquer coronel especificamente. “Ele” (o cacau) foi quem lhes trouxe riqueza ou infortúnio e foi também através de seu potencial que a cidade de Ilhéus prosperou e se tornou relevante no panorama mundial. Se os coronéis – e aí falamos de vários indivíduos distintos – foram parte inegável do passado de Ilhéus, a cultura cacauera é, percebemos nos textos, de importância muito mais essencial e duradoura. Podemos dizer, com isso, que os coronéis estavam de certa maneira subordinados ao cacau, muito embora eles próprios tenham sido, durante seu ápice, o “cacau”. As distinções clássicas entre humanos e não-humanos (apresentadas em tantas outras roupagens), não fazem sentido aqui, já que um coronel pode “ser o rei do cacau” e o cacau pode “fazer fortunas”.

Os coronéis eram, em certa medida, ‘braços e pernas’ do cacau. Daí a constante avaliação, apesar de sua condenável crueldade e abuso de poder, de que sua influência “foi positiva como força propulsora do desenvolvimento regional” (ANDRADE, 1996: 77). Quando falo ‘braços e pernas’, é preciso lembrar, que não digo que eles não tenham poder decisório pois os recursos gerados pela semente lhes dava grande poder. Nem, tampouco, pretendo afirmar que durante o período

tido como auge do coronelismo – entre 1890 e o fim da república velha – não partilhavam com o cacau uma espécie de dependência mútua que já mencionei anteriormente. Tudo que afetava o cacau era definidor de seu destino – a falta de mão de obra, o mercado internacional, a qualidade das safras – e eram eles que geriam a vida da semente, calculavam todas as possibilidades de infortúnios e lucravam, mais do que ninguém, com seus recursos. Note-se, entretanto, que o cacau foi capaz de se reinventar através de novas ‘alianças’ após a reconhecida falência do modelo coronelista; o tempo do cacau é sobremaneira mais extenso que o de seus coronéis. A fatídica Revolução de 30 e seu Estado Novo, a democratização, o surgimento de cooperativas, a organização de trabalhadores contra a exploração dos mandões locais, tudo isso afetou o cacau, mas não sepultou a sua história; a recíproca, contudo, não é verdadeira. O papel primordial dos coronéis era largamente tido como o de “agentes do desenvolvimento social e urbano como plantadores de cacau e fundadores de cidades” e sua história “curta” e limitada à “época em que a cacauicultura adquiriu *status* de riqueza e poder” (ANDRADE, 1996: 29).

O cacau, como observamos nas narrativas, tem agência sobre tramas históricas que compreendem desde trajetórias individuais até o destino da cidade, e sua geografia, pois Ilhéus não passava de um pequeno povoado cercado de mata virgem antes que o cacau tomasse conta da paisagem e seus pioneiros ajudassem a expandir as fronteiras da cidade. Além disso, o “auge do cacau criou cidades, emancipou os homens do interior” (LIMA, 1998). Do ponto de vista “cultural”, e formativo de identidade regional, o cacau também desempenhou papel fundamental. Segundo Vânia Lima:

A história do cacau se confunde com a própria história da região. Este poderoso fruto fez surgir cidades e patrimônios. A criação de uma identidade regional também foi fruto desta monocultura, sua implementação determinou a História dos habitantes que se aglomeraram a volta das plantações. (LIMA, 1998)

É interessante, também, a observação do romancista Hélio Pólvora que, em segundo matéria do jornal “Correio da Bahia” constata uma espécie de elo entre o ‘comportamento’ do cacau e de seus produtores e demais ilheenses:

O produtor de cacau é um sujeito inseguro, ciclótico. Ou ele está exaltado pelas altas cotações, quando gasta dinheiro aos montes, ou deprimido com as crises do setor. É tanto que o típico grapiúna é mais ensimesmado e reflexivo que os baianos de Salvador e do recôncavo. (ESPECIAL CACAU, 2006)

A agência do cacau - que comparei com o conceito polinésio de “mana”, conforme descrito por Mauss - parece ter determinância quase total sobre todos aqueles acamados em suas redes. De pessoas até cidades e ideologias, a lógica do cacau permeava sua “civilização”.

3.2 Os Coronéis do Cacau

É impossível falarmos na história da “civilização do cacau”, sem que falemos de seus Coronéis. Segundo um extenso repertório de fontes analisadas por Mary Ann Mahony, esses homens eram em geral advindos de famílias ricas, que já acumulavam extenso patrimônio financeiro e fundiário ao longo do período que aqui chamei “séculos perdidos”. Essa conclusão, entretanto, baseado no que tendo a chamar ‘fontes primárias’, como cartas de demarcação, documentos de foro e testamentos, não têm grande valor aqui, visto que para os historiadores ‘regionais’:

Na maioria das vezes estes homens conquistaram as suas terras com muito sacrifício, enfrentando a floresta, a falta de recursos, e até o descrédito nesta cultura que não é de subsistência. Portanto estes homens eram pessoas fortes e temidas. (LIMA, 1998)

Ou seja, o que acontece aqui é precisamente o contrário. Para fins *metodológicos*, a hipótese de Mahony, por mais ‘verdadeira’ que seja, perde seu valor. Não é *apenas* sobre fontes históricas que estão assentados os trabalhos de “história regional” de Ilhéus – e nem tampouco, é preciso lembrar, o trabalho dos ‘historiadores profissionais’ (mas isso é outra história). O fato de essa produção ser largamente informada pelo que a autora chama de “mito” (e eu tenderia, para fins de simetria, chamar “saber minoritário”³⁰, sem julgar se ele é ‘bom’ ou ‘correto’) provoca divergência direta entre duas verdades que apresentam pequenas possibilidades combinatórias. Com isso, a argumentação da autora contradiz o que dizem os historiadores ‘regionais’ diretamente, e o objetivo do trabalho não é, como já disse anteriormente, constranger os autores com notas ‘históricas’. Até porque, como já mencionei, muitos dos ‘historiadores regionais’, são ‘historiadores profissionais’, colocando a discussão em outro patamar, o da crítica histórica, que não tem nada a ver com meu exercício. Vale ressaltar, contudo, que além de textos didáticos como o transcrito acima, outros produzidos na esfera acadêmica compartilham da mesma opinião. É o caso de Gustavo Falcón ao descrever o coronel “Misael da Silva Tavares”:

30“(…) trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretendia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns.” (FOUCAULT, 1990: 171)

Cacaucultor, banqueiro, político e industrial, Misael da Silva Tavares foi o mais típico representante da elite grapiúna. **Ascendeu da humilde função de tropeiro à condição de capitalista.** Foi considerado o “Rei do Cacau”. (...) **Introdutor de diversos serviços urbanos na cidade**, foi presidente do Conselho Municipal entre 1912 e 1916 e intendente de 1916 a 1919. (FALCÓN, 1995: 74, grifo meu)

Observe-se, com isso, que ‘acadêmicos de ofício’ também têm sua produção orientada por um conjunto relativamente definido de ‘verdades’, recorrentes nas narrativas. Obviamente, existem vozes discordantes, mas Mahony foi feliz ao diagnosticar que há vários pontos onde os autores concordam e referenciam seus trabalhos; e é a partir daí que começa a discussão. Por mais que a escrita e a argumentação de Falcón sejam mais sofisticadas, a idéia das origens humildes dos coronéis bem como de sua importância como força propulsora do desenvolvimento, se fazem tão presentes como nas seções históricas dos guias turísticos da região.

Gostaria de retomar o ponto de onde afirmei que a produção regional de Ilhéus é informada por uma espécie de “saber minoritário”. Ao empregar essa expressão, posso ser contra-argumentado pelo fato de que esse saber é muito mais popular do que a obra da autora, como ela própria insiste em afirmar. Ademais, entre seus objetivos está o de reconstruir o traçado do que ela própria chama “história dominante” e seria arrogância minha contradizê-la. Tendo em vista, entretanto, que meu trabalho não contempla aspectos sociológicos nem etnográficos – como a aceitação das obras entre o público, e o impacto e receptividade das ‘descobertas’ de Mahony – não posso fazer muito mais além de voltar-me a certa concepção de verdade histórica que tende a ser a forma privilegiada que temos de entender o tempo e aceitarmos a ‘verdade’. Através de provas, mostradas constantemente, para que a margem de erro seja a menor possível e não haja dúvidas. Essa “história dominante”, nesse sentido, pode ser considerada um daqueles “saberes minoritários”, e duplamente: pela razão já mencionada e, especialmente pelo fato de

que, como afirmei no início, o saber que a autora pretende destronar teria, em sua concepção, nível de coerência e cientificidade insatisfatórios, ou seja, seria uma daquelas formas de pensar geralmente desqualificadas como ingênuas frente a um “conhecimento verdadeiro” (cf. FOUCAULT, 1990: 170). Com isso, o grau de popularidade e disseminação não são parâmetros, aqui, para o entendimento da noção de “minorias” e sim sua marginalidade em relação a formas de saber consideradas mais corretas; não são os números que definem as minorias, nem sua ‘correção’, em ambos os sentidos do termo.

Voltando à discussão sobre os coronéis, seu poder advinha do fato de serem principais beneficiados pela agência da semente. Eles organizavam, ou estavam diretamente envolvidos, em quase todas as operações referentes ao Cacau; daí a possibilidade do rendimento analítico da noção de “História Heróica”, para demarcar o período em que Ilhéus foi dominada pelos “Coronéis”. Pois, se “nesta época o poder do dinheiro não valia muito, o que fazia os “senhores” do cacau tão importantes era a força que eles expressavam” (LIMA, 1998). E essa força era, essencialmente, o controle privilegiado sobre as propriedades e substância do cacau, o *mana*, como mencionei anteriormente, que permitiu aos “‘coronéis’ do cacau, como eram conhecidos os grandes proprietários de fazendas, transformarem as cidades em palco para seus mandos, eles elegiam os representantes “populares”, abarcavam novas propriedades, criavam e destruíam pessoas” (LIMA, 1998).

Ou seja, de maneira semelhante aos heróis homéricos de Vernant e aos polinésios de Sahlins, esse não é, de forma alguma, um modelo de historicidade no qual “o problema geral da reconstrução da experiência de um grupo de pessoas comuns”, está na ordem do dia (THOMPSON, 1965: 12-13). Não importam – o que é sempre relevante para Mahony – casos como o do Soldado William Wheeler e a

carta³¹ enviada à sua esposa após a vitória de seu exército sobre o de Napoleão Bonaparte em Waterloo, nem se “os livros de história nos contam que [o Duque] Wellington venceu a batalha (...) de certa maneira William Wheeler, e milhares, como ele, também a venceram” (SHARPE, 1992: 40). O que importa, sobretudo, é que a história aqui é de certa forma similar àquela de “reis e batalhas, mas somente por ser uma ordem cultural que, multiplicando as ações do rei pelo sistema da sociedade, lhe confere um efeito histórico desproporcional” (SAHLINS, 1990: 67).

É importante lembrar, mais uma vez, que quando Sahlins se refere às práticas históricas de determinada ordem cultural, fala em “modelos próprios de ação, **consciência** e determinação histórica”; no caso, só a segunda aqui interessa, pois o exercício trata de uma temporalidade que não pretende abarcar nem ação nem determinação histórica, devido, acima de tudo, às óbvias limitações metodológicas e às reduções de amplitude feitas para possibilitar um exercício de simetria entre duas maneiras diferentes de estar no tempo.

Ao se referir àquele que é considerado o mais poderoso dos coronéis, Antônio Pessoa, Falcón observa a maneira como ele acumula influência valendo-se do “mana” da semente de cacau, que lhe proporcionava imensa influência no que diagnostica como “elementos vitais ao controle do poder”:

Na região Sul, a mais importante região econômica da agricultura baiana, os coronéis centraram suas atividades no município de Ilhéus, o maior produtor de cacau e sob o fluxo do ‘progresso e da civilização’ – como costumava referir-se o mais influente político regional, o intendente Antonio Pessoa – consolidaram o mandonismo local, reunindo de forma *sui generis* os três elementos vitais ao controle do poder: a força econômica, o prestígio político e a violência. (FALCÓN, 1995: 37)

E o efeito histórico “desproporcional” do qual fala Sahlins, guarda semelhanças com o olhar dos ‘historiadores locais’ sobre os “coronéis do cacau”. Para Falcón,

31 Sharpe (1992: 40) apresenta partes significativas do conteúdo da carta.

De outra parte, o assenhoreamento dos principais postos jurídicos e policiais municipais, ao lado da detenção de temíveis ajuntamentos de jagunços, facultou aos potentados a mobilidade necessária para, contando com os serviços de eficientes advogados (...) imiscuírem-se em todas as questões relativas à posse e propriedade da terra prejudicando inúmeros camponeses ignorantes e indefesos. (FALCÓN, 1995: 117)

Não se trata, como percebemos na afirmação acima, de uma história de “pessoas comuns”, nem tampouco da história desses “inúmeros camponeses ignorantes e indefesos”, mas da história dos “coronéis do cacau” e de como seu predomínio foi constituído. Trata-se, assim, de ações que se multiplicam por todos os segmentos da sociedade através desse “assenhoreamento” ao qual Falcón se refere. Podemos dizer que, em larga medida, aqui se fala de uma história de “feitos e heróis”.

O “carisma” das lideranças políticas, aqui, não é, como observou Sahlins, aquele do qual teríamos em mente quando evocamos a palavra. Trata-se com algo mais parecido com o “‘carisma rotinizado’, que amplia estruturalmente um efeito pessoal por sua transmissão ao longo das linhas de relações estabelecidas” (SAHLINS, 1990: 63). Dessa forma, homem “calmo, desprovido de exaltação e reações violentas, o Coronel Domingos Adami de Sá gostava de ouvir muito e falar pouco. Inspirava confiança aos seus correligionários e respeito aos adversários”. (BARBOSA, 2003: 99)

Seus partidários – os “adamistas” - opunham-se veementemente aqueles de outro grande plantador de cacau, Antonio Pêsoa, possuidor de qualidades bastante semelhantes, “era o que se poderia chamar de ‘Raposa Política’. Espécie de líder carismático, sério e extremamente querido por seus seguidores. O pessoísmo assumiu o poder em 1912 e foi até 1930 ditando ordens, praticamente em toda a região” (BARBOSA, 2003: 100). Essa disputa entre os seguidores de Adami e

Pessoa baliza, em grande parte dos textos, o entendimento do jogo político de Ilhéus durante o período cacauero e suas alternâncias de poder:

o coronelismo ilheense evoluiu para duas vertentes políticas fundamentais, que se enfrentavam com vistas à detenção do poder, excluindo nesse processo o conjunto da sociedade e relegando sobretudo a população trabalhadora das fazendas à condição de massa de manobra no jogo político municipal. (FALCÓN, 1995: 117)

Note-se que nem todos os imigrantes, em geral sergipanos, ou “filhos da terra” sucediam em suas empreitadas na tentativa de enriquecer a custa do cacau, muito pelo contrário. A grande maioria acabava por trabalhar nas fazendas e se envolver com o fruto, mas apenas alguns poucos sucediam em se tornar coronéis. Quais eram as qualidades essenciais que faziam um “flagelado” prosperar e tornar-se grande fazendeiro é uma questão que cabe aqui. Em primeiro lugar, os coronéis – fossem eles imigrantes ou “filhos da terra” - são em geral mostrados como homens violentos e implacáveis, que constituíram seu poder pela força, em um período de extrema volatilidade da propriedade fundiária onde, pela força das armas ou da corrupção, ‘roubavam’ as terras de seus vizinhos próximos, também pequenos proprietários. Observe-se, contudo, que nem sempre a presença dessas qualidades definia o sucesso daquele que aspirava sucesso na “civilização do cacau”, como procurarei evidenciar melhor no item que segue.

3.3 Terras e Trabalho

Outra das ‘verdades’ que Mahony ‘desvela’ em seu estudo sobre o passado ilheense é aquela que tange à formação da estrutura fundiária e a utilização de mão de obra escrava no plantio do cacau, nos anos que antecederam 1890. Como

mencionei anteriormente, entretanto, não pretendo argumentar contra os 'historiadores locais'. Sendo assim, os desbravadores nordestinos bem-sucedidos - que tanto inquietaram Mahony antes de sua pesquisa - utilizaram uma série de artifícios para a multiplicação de suas propriedades fundiárias e obtenção de força de trabalho. Nas narrativas 'locais', trabalho e propriedade fundiária guardam uma correlação específica onde um termo não faz sentido sem o outro.

Com relação à mão de obra escrava, a explicação de sua ausência passa essencialmente pelo fato de que o cultivo do cacau só é significativo nos anos que sucedem a abolição da escravatura e, com isso, a utilização de escravos foi insignificante dada a pouca importância do comércio frutífero antes de 1890. Seria impossível, entretanto, dizer que nunca houve propriedade de escravos em Ilhéus por razões humanistas e os próprios autores não pretendem fazê-lo. Barbosa afirma que "nos primeiros séculos da colonização, em Ilhéus, o braço escravo prevaleceu como mão-de-obra, o que aconteceu em todo o litoral brasileiro" (BARBOSA, 2003: 107). Ao mesmo tempo, porém, no "caso do cacau (...) trata-se da única cultura estadual que não conheceu relações escravistas" (FALCÓN, 1995: 26). O que acontecia era que, dado o estado de "penúria material" em que a cidade se encontrava no período pré-1890 e o fato de os escravos serem utilizados fundamentalmente no cultivo da cana-de-açúcar - de significância econômica demasiadamente menor que a do cacau - o número de escravos era extremamente pequeno para ser levado em conta. Em meados do século XIX,

Alarmou-se Ilhéus, em maio, com a notícia de existir um grande quilombo nas cercanias da fazenda Caldeiras, pelo que se mandou numerosa força policial destruí-lo. Mas chegando ao local, a tropa não encontrou mais que três ou quatro rancharias, onde se amoitavam dez ou doze miseráveis negros fugidos. (CAMPOS, 1981: 260)

No período escravista, com isso, Ilhéus viveu essencialmente do açúcar e outros cultivos de pequena proporção. E, quando o cacau tomou seu lugar e adquiriu proporções gigantescas, não havia possibilidade *de fato* de uma cultura escravista.

Falcón observa que:

A paulatina decadência do açúcar fez com que, passo a passo, se colocasse a alternativa de saída camponesa, inicialmente no interior desta região e depois nas demais culturas do Estado, como fórmula encontrada para substituir o escravismo numa sociedade que não conseguia passar imediatamente ao trabalho assalariado como relação disseminada. (FALCÓN, 1995: 26)

Restava aos imigrantes bem-sucedidos, com isso, explorarem a massa camponesa que, em sua grande maioria, encontrava-se em situação miserável. Note-se que esses camponeses são oriundos, em geral, das mesmas regiões de onde os grandes coronéis vieram. Suas trajetórias, entretanto, não eram tão bem sucedidas. Num só golpe, perdiam suas posses ao se endividarem com os mais afortunados e acabavam por ter de trabalhar para eles. Em “Cacau”, romance de Jorge Amado, um imigrante nordestino narra sua longa trajetória:

Eu vim faz trinta anos, já fui trabalhador de mais de cinquenta fazendeiros... Já fui fazendeiro também. Um dia Mané Frajelo me tomou tudo que eu tinha. Hoje sou trabalhador de novo. Quando eu vim pra aqui (...) Se matava gente como macaco. Esse que tá aqui (...) já tomou três tiros... (AMADO, 1933: 36)

Observe-se que o imigrante já foi possuidor de terra, mas, por razões fortuitas, perdeu-a para um proprietário maior no período de volatilidade e violência em que as grandes propriedades fundiárias foram constituídas. Ao mesmo tempo, a incapacidade de se sustentar trazida pela falta de terras fazia com que ele tivesse que trabalhar para os mesmos homens que roubavam as terras de seus pares. Trabalho e propriedade agrária são, aqui, inseparáveis; a falta de terras faz com que se trabalhe para o coronel que, por sua vez, cada vez mais solidifica seu poder. Tal situação

evidencia a precariedade da legalização das glebas e a instabilidade dos seus ocupantes, a maioria dos quais emigrantes nordestinos. A este grupo principal, agregam-se os remanescentes das fracassadas tentativas de colonização no Sul, de origem estrangeira, como os Berbert, Lavigne, Kruschewsky, Sellman, etc. (FALCÓN, 1995: 52)

E era sobre essa precariedade e ausência de um Estado capaz de gerenciar as diferenças entre os inúmeros desbravadores da terra que repousava o sucesso dos “coronéis do cacau”. Por razões contingentes, todo cenário convergia no sentido de constituir um “coronelismo” dotado de exploração de massa camponesa e latifúndio, como retratado a seguir:

A partir da segunda metade do século XIX, a mão-de-obra escrava começou a escassear. Nessa mesma época, no interior da Bahia, um número crescente de famílias vivia em estado de aviltamento, miséria e total ignorância. Governantes baianos a fim de amenizarem o problema e evitar o banditismo visaram as terras do Sul, a maioria praticamente abandonadas. Criaram colônias agrícolas como a de Comandatuba e a de Rio Pardo. (BARBOSA, 2003: 107)

A combinação entre fartura de terras desocupadas, escassez de escravos e imenso número de famílias vivendo em estado de “miséria” corroborava a ocupação do território e conseqüente possibilidade dos mais capazes e dispostos de emergirem na “civilização do cacau”. É importante notar que as formas de trabalho, para autores de inclinação mais declaradamente esquerdista, se aproximavam bastante da escravidão – embora não possuíssem dela seu caráter mais fundante, o da possibilidade da pessoa como ‘propriedade’. Jorge Amado apresenta o trabalhador rural como subjugado a uma desumana exploração por parte dos senhores de terra, por ele classificados como “feudais” (cf. AMADO, 1933). Uma minoria acredita, como Janette Ruiz de Macedo, que a natureza da exploração nem sempre era tão impiedosa, variando da índole do coronel (cf. BARRETTO, 2001). Entretanto, a opinião corrente é a de que em Ilhéus, nesse período, prevaleciam “nas principais culturas formas compulsórias de trabalho, formas de produção

camponesa às vezes combinada com certas relações próximas do salaríato, como trabalhadores de alugado, de safra, etc” (FALCÓN, 1995: 25).

Tendo em vista que “na base do surgimento dessas relações está a transição de formas escravistas extintas para novas ou velhas formas recriadas” (Falcón, 1995: 25) é importante frisar que talvez o ponto mais importante da rejeição da idéia de mão-de-obra escrava na lavoura cacaueteira – por ser o mais enfaticamente recusado – é aquele da idéia de pessoa como ‘bem material’. Há algo de degradante nessa idéia, muito mais do que na também condenável exploração da mão-de-obra rural, algo que move os autores no sentido de esquivarem-se a todo custo de ligar escravidão e cacau.

Dessa forma, longe de querer entender como ‘intencional’ ou ‘ideológica’ a constante recusa da presença da mão-de-obra escrava como base da lavoura cacaueteira nos anos antecedentes à Lei Áurea, considero que a idéia seja de ordem mais propriamente ‘gramatical’. Passa, fundamentalmente, por certa ‘imagem de si’ – essencialmente ligada ao “programa de verdade” dessa produção histórica. Após uma acusação inicial de “falta de provas”, diante de evidências inegáveis das fontes históricas, os historiadores regionais aceitaram com facilidade as teses de Mahony - que chegou a ser entrevistada pelo telejornal local, tamanho o impacto de suas descobertas – e muitos ilheenses tomaram-nas como naturais, a ponto de lhe contarem histórias de escravos que “já sabiam há muito tempo” (MAHONY, 1996: 21). O fato de a escravidão ter existido, entretanto, não tinha tanta importância: pode-se continuar falando que ela nunca existiu sem que a descoberta de Mahony venha à tona. Essa aparente contradição, contudo, não tem nada de contraditória. Somos levados a acreditar que os *vikings* ‘descobriram’ a América quase 500 anos antes de Cristovão Colombo, pois o acampamento nórdico encontrado no norte da

ilha de *Newfound Land* no Canadá – e tornado patrimônio da humanidade pela UNESCO - não deixa dúvidas de que, por volta do ano 1000, como contam as crônicas, a frota de [Leif Eiríksson](#) aportou na Vinlândia, localizada em terras americanas. Não só cremos nisso, como podemos achar interessante ou pitoresco. O reconhecimento desse fato, no entanto, nunca tirou de Cristovão Colombo o mérito de descobridor da América, mesmo que outros europeus a tenham descoberto séculos antes. Do mesmo modo, se a escravidão existiu, essa existência geralmente não vem ao caso, pois a sociedade cacauera era, à sua maneira, ‘democrática’. Não no sentido em que entendemos o termo, e sim de que,

Um traço típico da sociedade regional que vai se formando em torno da cultura do cacau que talvez seja digno de menção é o de que ela caracterizou-se por uma ampla mobilidade social, possibilitando a formação de fortunas regionais e a ascensão social de muitos produtores independentes. (FALCÓN, 1995: 57)

Essa “mobilidade social” constitui o período que Falcón situa entre 1890 e 1910 o qual chama “parcelamento democrático” (FALCÓN, 1995: 13). Essa idéia de ‘democracia’ num período tão violento pode parecer estranha, mas tem como base de sustentação, na grande maioria de autores, o argumento de igualdade inicial de condições no ambiente extremamente pobre, mas promissor da Ilhéus de fins do século XIX. Como já mencionei, todos podiam suceder se tivessem as qualidades específicas. Dessa forma, o “assenhramento” da grande massa por parte dos coronéis constituiu-se a partir de um processo de igualdade, como num jogo no qual as condições são iguais para todos, mas os perdedores têm tudo a perder e os vencedores muito a ganhar.

E nessa ‘imagem democrática’ da “civilização do cacau”, não só a escravidão, como também a posse antecedente de latifúndio, tornaria diferente toda a maneira de pensar o jogo social e a forma como a sociedade grapiúna foi constituída. Seria

um jogo desigual, e não é disso que os autores falam quando narram o passado ilheense – mesmo quando ‘sabem’ que a desigualdade nesse jogo pode ter existido. A ausência de escravidão naquilo que é fundante do seu próprio universo social, além disso, é motivo de certo orgulho: a despeito da exploração coronelista, a ausência de escravidão no cultivo do cacau fazia da “civilização do cacau” um caso único. Se nas demais regiões agrícolas do Brasil a mão-de-obra escrava foi intensamente explorada, em Ilhéus sua importância foi mínima e, a despeito da insatisfação de muitos proprietários rurais contemporâneos à abolição, Silva Campos afirma que...

A passagem da Lei Áurea ficou assinalada nas vereações de Ilhéus pelos telegramas congratulatórios expedidos à Princesa Regente, ao presidente da Província, e ao chefe de polícia pelo edis. A campanha abolicionista, diga-se de passagem, não teve ali o mais apagado eco. (CAMPOS, 1981: 271)

Propriedade fundiária e mão-de-obra, com isso, caminhavam juntas na “civilização do cacau”. Era pela aquisição desses dois elementos primordiais que se media o sucesso do coronel. Sua capacidade em subjugar os demais proprietários expressaria seu sucesso ou falha. Mas subjugar, aqui, tem caráter, como procurei mostrar, ‘democrático’: quem estivesse disposto a fazer o que fosse preciso, fosse imigrante ou filho da terra, poderia almejar a posição de coronel do cacau. Afinal, os primeiros dias da “civilização do cacau” eram “os bons tempos das fortunas rápidas e dos assassinatos por qualquer coisa”. (AMADO, 1933: 44)

3.4 1930

Ilhéus era a mais próspera das cidades do sul baiano. Os recursos gerados pelo cacau fundaram uma “civilização”, modificando o ambiente e enriquecendo pessoas. As formas de organização social eram sobremaneira mais ‘complexas’ do que aquelas do período que precedera a redenção cacauera. Quando tudo corroborava a posição privilegiada de Ilhéus, entretanto, a “situação econômica internacional resultante da crise de 1929 trouxe para a cacauicultura grandes dificuldades financeiras” (ANDRADE, 1996: 79). A natureza já não era mais amigável como fora desde o fim do século anterior. A “terra (...) foi ficando esgotada, os cacaueros envelhecidos (...) fazendo a produtividade cair a níveis anti-econômicos. As pragas e doenças atacavam as plantações, causando prejuízos” (ANDRADE, 1996: 79). A forma de gerência dos recursos do fruto parecia obsoleta e os mandões locais eram cada vez menos aqueles que “promoviam o desenvolvimento regional” (ANDRADE, 1996: 29). O “governo se viu obrigado a dar amparo à lavoura de cacau, através de medidas de emergência, a exemplo do financiamento para socorrer cacauicultores endividados” (ANDRADE, 1996: 79). Aqueles que outrora faziam e destruíam pessoas, através do controle privilegiado do *mana* do cacau, precisavam agora do amparo do Estado. Era o entardecer da história dos “coronéis do cacau”.

O advento do Estado Novo, largamente considerado como inimigo do personalismo no Brasil³², é considerado um dos fatores preponderantes para a decadência do poderio dos coronéis:

32 Segundo José Murilo de Carvalho, o coronelismo “morreu simbolicamente quando se deu a prisão dos grandes coronéis baianos, em 1930. Foi definitivamente enterrado em 1937, em seguida à implantação do Estado Novo e à derrubada de Flores da Cunha, o último dos grandes caudilhos gaúchos” (CARVALHO, 1997: 231).

Até 1930, a lavoura se desenvolveu a contento, quando, então, uma série de problemas internos vividos pelo Brasil na República Velha e mais a situação econômica internacional, resultante da crise de 1929, deu início a um período de dificuldades crescentes para o produtor e a região. De 1930 até meados da década de 50, as dificuldades foram se acumulando, as crises eram cíclicas. Organismos estaduais e programas federais tentam minimizar problemas agrônômicos e financeiros que afetavam as lavouras. Em 1931, é criado o Instituto de Cacau da Bahia - ICB. A Cooperativa Central dos Agricultores do Sul da Bahia é fundada em 1942. (LIMA, 1998)

Segundo Falcón, além disso, o ano de 1930 representou uma ruptura crucial para os “coronéis do cacau” e a modalidade “heróica” da história, pois:

O mandonismo local havia mais uma vez de ser surpreendido por reviravoltas acima de suas forças. E o coronelismo de Ilhéus vivia agora uma nova realidade. Emergido no caos que sucedeu a reorganização do aparelho do Estado após a Proclamação da República, encontrara na expansão do cacau e nas condições violentas de uma agricultura de fronteira as condições ideais para florescer. (FALCÓN, 1995: 116)

A “organização do aparelho de Estado”, de certa forma, passa a impor limites à dinâmica “heróica” da história. Já não era mais possível, para os coronéis, exercer seus mandos com tanta facilidade. O Estado Novo, assim, parece representar mais um passo na direção de uma complexificação política que não admite que o “heroísmo” se reproduza com a mesma facilidade de antes.

Argumenta-se que os coronéis só deixariam de exercer sua influência de fato no final da década de 70, com a morte dos principais chefes de famílias (cf. ANDRADE, 1996). Contudo, dos pobres imigrantes que fizeram fortunas, plantaram o cacau e criaram uma cidade, sobraram alguns velhos influentes, cercados de agregados, mas deslocados no tempo, vivendo como permanência de um passado tão sangrento quanto romântico. Sua importância parece mais aquela de guardiões da memória de uma época que se foi, testemunhas vivas do passado ilheense. Na introdução de um livro sobre Raimundo Sá Barretto - a quem muitos chamavam “último coronel”, e é tido como uma espécie de “monumento” da cultura grapiúna -

que narra a trajetória do personagem por meio de entrevistas concedidas a historiadores da UESC, Antônio Fernando Guerreiro de Freitas assinala:

O depoimento de Sá Barretto, o registro de suas memórias, há muito tempo se mostravam como uma prioridade. Visitá-lo tornou-se uma obrigação para todos: estudiosos, pesquisadores, jornais, rádio e TV, o simples turista, pois seus contemporâneos ilheenses guardaram o seu nome e imediatamente o apontaram como o mais indicado, o mais bem informado, o de memória mais privilegiada para falar da Região Cacaueira. (FREITAS, 2001: 11)

Ou seja, o “último dos coronéis”, é o que Le Goff (1996: 565) classificaria como monumento, ou seja, “sinal do passado (...) [ou] tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação”. Sá Barretto se tornou, na concepção dos ‘historiadores locais’, “monumento” da cidade – é “obrigação” visitá-lo em Ilhéus, e a palavra aqui parece recortar a realidade da mesma forma que evocada para dizer que quem não visitou a Torre Eiffel não foi a Paris. A ordem dessa “monumentalização”, entretanto, deve ser mais bem investigada. Ele não é apenas “monumento” por ser contemporâneo do “ápice do cacau”. Provavelmente, na data da entrevista (2001) deveria haver pessoas mais velhas na cidade que haviam trabalhado na cacauicultura. O que interessa, entretanto, é o lugar privilegiado do “último coronel” em relação à historicidade “heróica”: pouco adiantaria perguntar aos que trabalharam na lavoura o que se passava, pois eles pouco sabiam o que acontecia a seu redor, nem poderiam afirmar, como o velho coronel:

O João Mangabeira um dia me disse: ‘o seu avô era um homem extraordinário, avalie que um dia houve uma feijoada na Boa Vista, - Boa Vista era um sítio dele, chama morro do Pacheco – quando nós voltávamos, todos cheios, com muito whisky, e os ingleses começaram a cantar, até seu avô cantou em inglês (risos). (FREITAS, 2001: 77)

Dessa maneira, por ter ocupado lugar privilegiado no próprio fazer “heróico” da história, sua fala “será um material valioso não só para os historiadores – por

acreditarem em uma valiosa documentação primária, construída pela história oral” (FREITAS, 2001: 12). Nessa forma de contar o passado, as memórias daquele que já foi “herói” nunca perdem seu valor. Ele presenciou o que havia de singular na experiência histórica para esse “programa de verdade”. Pois o campesinato simplesmente era explorado e isso é sabido. O que importa, aqui, são minúcias de quem fez e viveu entre aqueles que ‘fizeram a história’.

Perceba-se que a oralidade tem, aqui, caráter de fonte primária. É sempre complicado o lugar da fala na escrita do passado e, em geral, tem-se basicamente duas opções extremas: a desconfiança na palavra do falante, situando seu discurso no campo das “mentalidades”, e a tentativa de conciliação entre a crença absoluta e algum tipo de compromisso com o verossímil. Obviamente as duas hipóteses são caricatas. Na primeira certamente existem formas sofisticadas de fingir ‘acreditar’ no que o entrevistado fala, deslocando o inverossímil para o campo do ‘imaginário coletivo’ ou da ‘ideologia’. Na segunda, por outro lado, existe um acirrado jogo entre o quanto se está disposto a sacrificar do que se tem como “verdade” e o discurso do falante. O trecho a seguir é especialmente esclarecedor nesse sentido:

Aqui tem um Grupo Escolar, construído pelo Coronel Pessôa, no início da década de 20, General Osório, tinha professores formidáveis, Amélia Nunes, por exemplo, sabiam e ensinavam. Muitas pessoas que ali estudavam tornaram-se bons profissionais (...). Agora a coisa modificou (...) a consciência de ladrão entrou no brasileiro que está difícil de tirar. (FREITAS, 2001: 22)

A resposta do entrevistador parece pender para o extremo do segundo pólo: “É verdade”, ele responde. (FREITAS, 2001: 22)

Retornando ao assunto do enfraquecimento do coronelismo nas narrativas locais, é importante ressaltar que esse fenômeno, que reduziu tremendamente o espaço do “heroísmo” na historicidade ilheense, não enfraqueceu, na mesma medida, a força do cacau. Embora, como já foi dito, os coronéis gerissem toda

produção e seu ápice ter coincidido com o da economia cacauera, o que aconteceu foi muito mais uma redistribuição do “mana” do fruto, do que um enfraquecimento proporcional. Aquele que é para Mary Ann Mahony “*The World Cacao Made*”, continuaria por muito tempo dependendo dos recursos gerados pelo cacau. Obviamente, a relação de complementaridade entre coronéis e cacau correspondeu ao período no qual a produção cacauera foi mais vital para a economia de Ilhéus, contudo, após o admitido ocaso do coronelismo, na década de 1980, a instabilidade do preço da semente nas bolsas de valores de Nova Iorque e Londres ainda viria trazer problemas a toda região sul da Bahia (VINHAES, 2001: 227). Maria Palma de Andrade expressa ainda mais nitidamente suas considerações sobre o caráter essencial do fruto para a vida da cidade:

O desaparecimento da cacauicultura pode representar também um desastre ecológico muito grande, porque dela depende a proteção do resto da Mata Atlântica que ainda existe no Sul da Bahia, uma vez que o cacau necessita de sombreamento de árvores de grande porte. A substituição da lavoura do cacau por outro produto agrícola ou pela pecuária representaria a total destruição das áreas de floresta existentes. (ANDRADE, 1996: 81)

Se o cacau é historicizado, nessas narrativas, certamente sua vida é bem mais longa que a dos coronéis. Apesar de suas crises, ainda é opinião corrente que o futuro depende em parte do cacau e que a cidade foi construída *pelo* cacau. Com relação aos coronéis no período comumente situado entre 1890 e 1930 estes são em geral retratados como agentes promotores dos benefícios da semente por toda a cidade, promovendo benfeitorias como construção de avenidas e instalação de rede de eletricidade, independentemente do julgamento de seu caráter.

Além disso, procurei evidenciar a demarcação do fim do “coronelismo” como começo mais preciso dos ‘dias de hoje’. Embora o conceito de “coronelismo” admita inúmeras interpretações nas narrativas - chegando alguns autores a afirmar que ele

ainda persiste camuflado sobre outras formas - o fim da era dos “coronéis do cacau” – geralmente admitida como 1930 - parece ser a última etapa antes daquela em que a forma de estar no tempo se torna praticamente igual à do presente mais recente.

CONCLUSÃO

Antes de qualquer coisa, gostaria de alertar para o fato de que não procuro, nas páginas que seguem, escrever algo ‘conclusivo’. Do contrário, gostaria de fazer um breve apanhado de algumas questões que discuti ao longo desse exercício. Não se trata, dessa forma, de ‘concluir’ e sim, ‘reforçar’ alguns pontos que considerei fundamentais ao longo das páginas antecedentes. O que tentei fazer aqui - e espero que o leitor tenha sido compreensivo à natureza das limitações do trabalho – foi evidenciar o “programa de verdade” da “história regional” de Ilhéus. Para isso, procurei mostrar as verdades e os modos de construção recorrentes nessas narrativas, através da análise dos textos produzidos pelos historiadores locais. O principal ponto do meu exercício é o reconhecimento de uma forma de consciência histórica específica manifesta nesses trabalhos de “história regional”. Procurei apontar, além disso, para o que considero um caso privilegiado de *mudança brusca na dinâmica histórica engendrada por um pequenino objeto de propriedades subjetivas*: de um tempo onde quase nada acontece, passamos a um período de desbravamento, heroísmo, violência e progresso graças à semente de uma amêndoa. Essa semente, entretanto, não carregava consigo apenas suas qualidades objetivas; era ela própria a ‘semente do progresso’ que, se envolvendo com tudo e todos ao seu redor, transformou uma acanhada capitania ‘perdida’ na mata virgem num lugar de luxos e grandeza, avenidas e mansões, bordéis e intrigas, situada definitivamente nos trilhos do progresso ‘histórico’.

O leitor pode ter notado que me esquivei ao máximo do uso do vocabulário da cultura e da representação, e o fiz propositalmente. Essas noções, assim como as ‘mentalidades coletivas’, já dão sinais de uma falência conceitual há bastante tempo. Não sou simpático à idéia de que a cultura ou valores movem as pessoas, nem que

haja nada transcendental por detrás da realidade social objetiva. As pessoas se interessam pela vida, e isso é tudo – não que não existam ‘gramáticas’: elas existem e são, como observa Paul Veyne, incongruentes no curso do tempo e na amplitude do espaço (cf. VEYNE, 1979). Nas poucas vezes que utilizei o termo “cultura”, o fiz essencialmente pelo fato de que os autores freqüentemente o usam – colocado de forma grosseira, como ‘categoria nativa’; ou, no sentido menos sofisticado possível, com o intuito de designar um grupo de pessoas (como quando se fala em ‘culturas do Alto Xingu’ ou ‘culturas melanésias’), dispensando maiores explicações acerca do termo.

Se à luz das evidências históricas essas verdades são ‘falsas’, elas são suficientemente verdadeiras para levar pessoas a produzir desde pequenos livros didáticos até magníficos romances históricos, balizados por uma consciência histórica bastante marcada. A existência dessa ‘gramática’ não implica, entretanto, na inexistência de discordância entre os autores. Uns acreditam terem sido os coronéis ‘grandes homens’, outros os qualificam como ‘cruéis e desumanos’. Esses desacordos, contudo, raramente colocam em jogo as verdades mais fundamentais sobre a história de Ilhéus; a discussão da natureza da exploração dos trabalhadores rurais não contraria a inexistência da exploração de mão-de-obra escrava na lavoura de cacau. Sendo assim, os acertos e erros dos ‘detentores da verdade’ são julgados no mesmo tribunal, por suas próprias leis.

Se houve a quebra de algum ‘protocolo antropológico’ – se é que isso pode existir – ou questionamento do discurso ‘nativo’ ao longo do trabalho, ou o fiz inconscientemente, ou como uma espécie de parênteses necessários à reflexão. Quando sugeri que os “historiadores regionais” viam a história dos primeiros séculos de Ilhéus como “estacionária”, não foi minha intenção insinuar – nem mesmo

implicitamente - que lhes faltava percepção do fato de que muito se passou nesse período e sim afastar confusões de outras ordens (em especial a distinção entre história “fria-quente” e “estacionária-cumulativa”) que poderiam comprometer toda a estrutura do trabalho. Além disso, essa pequena ‘quebra de protocolo’ me permitiu chegar a uma das reflexões que considerei mais centrais em meu exercício: a *de que é preciso esforço para ignorar o que acontece ao longo do tempo*. Logo, não se trata apenas de ignorar, mas de ‘tornar ignorável’, através de estratégias precisas que procurei evidenciar aqui, quando propus a noção de uma “narrativa contra-história”.

Outra estratégia que procurei usar para evitar julgamentos valorativos foi a afirmação (talvez insistente demais) no fato de que o caráter das “minorias” nem sempre é o ‘correto’ – tanto no sentido de verdadeiro, quanto no de benéfico. Em geral, os clamores minoritários vêm de grupos que reivindicam mudanças legítimas e necessárias – as minorias raciais, as mulheres, os homossexuais, entre outros – mas nesse caso, não se tratava, absolutamente, de algo dessa natureza. Creio, contudo, que qualquer exercício que procure alinhar instâncias consideradas mais legítimas a “saberes minoritários” pode guardar valor por apresentar abordagens, sempre diferentes, sobre os sacrifícios necessários no sentido de tratar as diferenças enquanto tais – sem que sua aspereza seja abrandada, nem seu exotismo exaltado. No meu caso, sacrifiquei a crença na ‘verdade histórica’ expressa na fidedignidade de documentos inegavelmente legítimos. Em outros casos, como nos clamores por aceitação de formas diferentes de socialidade e a negociabilidade da convivência entre as “minorias” e as “maiorias”, o sacrifício necessário pode ser de outras ordens, como ‘moral’ ou ‘política’ e muito mais doloroso para as instâncias detentoras do poder, pelo fato de, geralmente, tocar áreas consideradas ‘naturais’ ou

‘sagradas: ‘maio de 68’, políticas de cotas para minorias, feminismo, tudo isso fere ou feriu, à sua maneira, valores que as instâncias “majoritárias” tendem a enxergar como absolutos e transcendentais. Para não me deter nessa discussão, apenas toquei nesse ponto para lembrar que *nesse sentido preciso* os coronéis não são, obviamente, “minoría”.

Entretanto, se lembrarmos que a “história regional” é tratada quase sempre com descaso pelo academicismo dos “historiadores profissionais”, levar a sério o que esses historiadores regionais escrevem é fundamentalmente fugir do eurocentrismo histórico em que nós ocidentais estamos mergulhados. Além disso, reconhecer que essa forma de lidar com o tempo é tão ‘construída’ quanto a nossa pode revelar transversalidades interessantes em nossas maneiras correntes de pensar a história. Olhando através do espelho, talvez vejamos nessa modalidade histórica profundamente monumentalizada e de matizes heróicos, semelhanças com nossas formas mais comuns de temporalidade. Talvez esse “mito histórico” de Mary Ann Mahony seja mais parecido com nossa ‘história’ do que gostaríamos de acreditar.

BIBLIOGRAFIA REGIONAL

- ADONIAS FILHO. **Corpo Vivo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1962.
- ADONIAS FILHO. **Sul da Bahia**: chão de cacau (uma civilização regional). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978 (1976).
- AMADO, Jorge. **Cacau**. Rio de Janeiro: Record, 1981 (1933).
- AMADO, Jorge. **Gabriela Cravo e Canela**. Rio de Janeiro: Record, 1981 (1958).
- AMADO, Jorge. **São Jorge dos Ilhéus**. Rio de Janeiro: Record, 1981 (1944).
- AMADO, Jorge. **Terras do Sem-Fim**. Rio de Janeiro: Record, 1981 (1943).
- ANDRADE, Maria Palma de. **Ilhéus**: Passado e Presente. Salvador: BDA, 1996.
- BARBOSA, Carlos Roberto Arléo. **Notícia Histórica de Ilhéus**. Ilhéus: Editus, 2003.
- CAMPOS, Silva. **Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus**. Rio de Janeiro: MEC, 1981 (1937).
- ESPECIAL CACAU/Ciclo literário. **Correio da Bahia**. Salvador, 28 ago. 2006. Caderno Aqui Salvador.
- FALCÓN, Gustavo. **Os Coronéis do Cacau**. Salvador: CED, 1995.
- FREITAS, Antonio Fernando Guerreiro de (org.). *Sá Barretto*. Ilhéus: Editus, 2001.
- HEINE, Maria Luiza. **Ilhéus, uma Cidade 50 anos depois** (e outras crônicas). São Paulo: GRD, 1994.
- HEINE, Maria Luiza. **Passeio Histórico na Capitania de São Jorge dos Ilhéus**. São Paulo: GRD, 1994.
- LIMA, Vânia. **O Auge da Terra dos Coronéis**. 1998. Disponível em www.facom.ufba.br/com024/cacau/auge.html. Acesso: jan 2007.
- RIBEIRO, André Luis Rosa. **Família Poder e Mito**: o Município de São Jorge de Ilhéus (1880-1912). Ilhéus: Editus, 2001.
- VINHAES, José Carlos. **São Jorge dos Ilhéus**: da capitania ao fim do século XX. Ilhéus: Editus, 2001.

BIBLIOGRAFIA DE REFERÊNCIA

CARVALHO, José Murilo. **Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo**: Uma Discussão Conceitual. Dados: Rio de Janeiro, 1997.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **Mille Plateaux**. Paris: Minuit, 1992. _____ . **O que é a Filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

GOLDMAN, Marcio. **Como Funciona a Democracia**: Uma Teoria Etnográfica da Política. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

_____. Lévi-Strauss e os sentidos da História. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 42, n. 1-2, 1999. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77011999000100012&script=sci_arttext>. Acesso em: 01 out 2006.

GOW, Peter. **An Amazonian Myth and Its History**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

GUATARRI, Felix, ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. Petrópolis: Editora Vozes, 1986

GUATARRI, Félix. 1977. **A Revolução Molecular**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. **Revolução molecular**: Pulsações Políticas do Desejo. São Paulo: Brasiliense, 1981.

HERZFELD, Michael. **A Place in History**. New Jersey: Princeton University Press, 1991.

INGOLD, Tim (Ed.). **Key Debates in Anthropology**. Londres: Routledge, 1996 (1992).

LATOURE, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas, São Paulo: editora da UNICAMP, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1987.

_____. **Antropologia Estrutural**. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1985.

_____. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo: Papyrus, 2002.

LOWENTHAHL, David. For the motion (1): *The past is a foreign country*. In: INGOLD, Tim (ed.). **Key debates in anthropology**. Londres: Routledge, 1996 (1992). p. 207–212.

MAHONY, Mary Ann. **The World Cacao Made: Society, Politics and History in Southern Bahia, Brazil, 1822-1919**. 1996. Tese (Doutorado em História), Yale University, New Haven, 1996.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU, 1975.

MELLO, Cecília Campello do Amaral. **Obras de Arte e Conceitos: Cultura e Antropologia do Ponto de Vista de um Grupo Afro-Indígena do Sul da Bahia**. 2003. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

MENEZES, Thereza Cristina Cardoso. **Tradição Hospitalidade e Turismo**. Um Estudo Sobre Produção de Identidades em Ilhéus. 1998. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1998.

NOGUEIRA, Sílvia. **Facetas do Rádio**. Uma etnografia das emissoras de Ilhéus (Sul da Bahia). 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: Burke, Peter (org.). **A Escrita da História: Novas Perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992.

SILVA, Ana Cláudia da Cruz. 1998. **A Cidadania no Ritmo do Movimento Afro-Cultural de Ilhéus**. 1998. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 1998.

_____. **Agenciamentos Coletivos, Territórios Existenciais e Capturas: Uma Etnografia de Movimentos Negros em Ilhéus**. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2004.

STENGERS, Isabelle. **A Invenção das Ciências Modernas**. São Paulo: Ed. 34, 2002.

THOMPSON, E. P. **The Making of The English Working Class**. Londres: Penguin Books, 1965.

VERNANT, Jean Pierre. **As Origens do Pensamento Grego**. Rio de Janeiro: Difel, 1977.

_____. **Mythe et société en Grèce Ancienne**. Paris: Maspero, 1979.

VEYNE, Paul. **Acreditavam os gregos em seus mitos?** Brasiliense: São Paulo, 1984

_____. [Comment on écrit l'histoire: suivi de foucault révolutionne l'histoire](#). Paris: [Éditions du Seuil](#), 1979.

_____. **O último Foucault e sua moral**. Tradução de "Le dernier Foucault et sa morale" publicado em Critique, Paris, Vol. XLII, nº 471-472, p. 933-941, 1985. Disponível em: <<http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/art11.html> >. Acesso em: 02 jan. 2007.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)