

CIDADE LÂNGUIDA: O LIBERALISMO, O HOMEM UNIVERSAL E A AMÉRICA VISTA PELA EUROPA*

*Amílcar Torrão Filho***

RESUMO:

Este artigo discorre sobre algumas das imagens do Iluminismo e do Liberalismo que tratam da igualdade, do trabalho e da caridade, e da forma como estas idéias transparecem nas descrições que viajantes britânicos e franceses fizeram sobre as cidades luso-brasileiras na passagem do século XVIII ao XIX. Estas imagens são fundamentais para compreender as formas de apreensão destas cidades, de suas populações mestiças, variadas e buliçosas, das formas de organização do trabalho e das imagens de “preguiça” e “desordem”.

PALAVRAS-CHAVE: *Cidades. Liberalismo. Literatura de Viagem. Preguiça. Trabalho.*

O PROGRESSO E O HOMEM UNIVERSAL

Na diversidade de vozes do Liberalismo, uma constante em seu pensamento é a idéia de que a humanidade, sendo uma unidade coesa, teria um único projeto possível de felicidade. Esta premissa parte do princípio de que o homem é universal e de que a felicidade se conquista por meio do progresso

* Este artigo é resultado de pesquisa da qual resultou minha tese de doutorado em História, defendida na Unicamp e intitulada **A arquitetura da alteridade**: a cidade luso-brasileira na literatura de viagem (1783-1844). Esta pesquisa contou com apoio financeiro do CNPq e foi realizada no âmbito do Projeto Temático “Saberes Eruditos e Técnicos na Configuração e Reconfiguração do Espaço Urbano – Estado de São Paulo, Séculos XIX e XX”, financiado pela Fapesp (Projeto n°. 05/55338-0).

** Doutor em História pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). E-mail: amilcartorao@uol.com.br.

e da liberdade. A idéia de que existe um único projeto de felicidade para a humanidade pressupõe não apenas que todos os homens são iguais, mas que todos eles são aptos a desfrutar da felicidade e da liberdade. Condorcet expõe os progressos da humanidade regidos por “leis gerais”, inexoráveis. Se tomarmos, diz Condorcet, os indivíduos que existem numa mesma época e espaço, e os seguirmos em seu desenvolvimento de gerações em gerações, teremos o quadro dos progressos do espírito humano. “Este progresso está submetido às mesmas leis gerais que se observam no desenvolvimento individual de nossas faculdades, já que ele é o resultado deste desenvolvimento, considerado ao mesmo tempo em um grande número de indivíduos reunidos em sociedades”. Cada indivíduo carrega em si as potencialidades da humanidade para o progresso, e a História se faz numa marcha progressiva, pois “o resultado que cada instante apresenta depende daquele que os instantes precedentes ofereciam; ele influi naquele dos instantes que devem segui-lo”. Este progresso renova a humanidade seguindo a sua marcha “em direção à verdade e à felicidade”, criando por si mesmo os meios de assegurar e acelerar novos progressos (CONDORCET, 1993, p. 20). Este aperfeiçoamento das faculdades do homem indica a sua perfectibilidade, que é indefinida, e que “os progressos desta perfectibilidade, doravante independentes da vontade daqueles que desejariam detê-los, não têm outros termos senão a duração do globo onde a natureza nos lançou”. A marcha deste progresso pode ser mais ou menos rápida, mas para Condorcet (1993, p. 20-21) é sempre contínua e nunca retrógrada. O presente, diz Voltaire, “partureja o futuro”. Os acontecimentos “estão encadeados uns nos outros por uma fatalidade invencível: é o Destino que, em Homero, está acima do próprio Júpiter”. Pois bastaria que apenas um fato de uma cadeia de acontecimento tivesse acontecido de maneira diferente, para “que um outro universo resultasse daí” (VOLTAIRE, 1988, p. 30 [verbete: Cadeia dos Acontecimentos]).

Se a marcha deste progresso é sempre contínua, o próprio Condorcet indica a existência de dissidentes, aqueles que desejariam deter este progresso. Pois se a humanidade possui uma perfectibilidade, ela é presente em cada indivíduo enquanto possibilidade; a capacidade de perfectibilidade, presente na espécie, em cada homem individualmente, dependerá de determinadas condições para existir. A amizade, por exemplo, é definida por Voltaire como “um tácito contrato entre duas pessoas sensíveis e virtuosas”, cujas obrigações são maiores ou menores de acordo com o grau de sensibilidade

e os serviços prestados. Entretanto, nem todos são capazes deste contrato, pois “os malvados só conhecem cúmplices, os lúbricos têm companheiros de deboche, os ambiciosos, associados, os políticos arrebanham os de feitio faccioso, os homens vulgares e ociosos têm ligações apenas, e os príncipes, cortesãos” (VOLTAIRE, 1988, p. 9 [verbete: Amizade]). Amigos, apenas os homens virtuosos os possuem, pois um contrato só pode ser celebrado entre partes iguais. Se a humanidade é igual enquanto espécie, não o é enquanto indivíduo, portanto cada contrato dependerá do grau de perfectibilidade que cada grupo de indivíduos, ou cada sociedade, conseguiu alcançar. Entre desiguais, os civilizados e os selvagens, por exemplo, cria-se uma dependência necessária à marcha da humanidade, com os últimos “ora desaparecendo sob a espada dos conquistadores, confundindo-se com as nações novas ou subsistindo na escravidão, enfim, recebendo luzes de um povo mais esclarecido para transmiti-la a outras nações”, formando uma cadeia ininterrupta desde “o começo dos tempos históricos” (CONDORCET, 1993, p. 24).

Nem sempre este contato leva a um aperfeiçoamento, e Condorcet tem às vezes que relativizar a sua confiança na marcha inelutável do progresso, quando os bárbaros, apesar dos contatos com os civilizadores, que lhes deram “alguns conhecimentos, alguma indústria, e sobretudo muitos vícios” mas, ainda assim, “não puderam tirá-los desta espécie de imobilidade”. Imobilidade provocada pelo apego natural às opiniões recebidas, aversão da ignorância para qualquer novidade, preguiça, pouca curiosidade, superstição, além dos próprios vícios e corrupção dos conquistadores (CONDORCET, 1993, p. 38). Pois apesar dos progressos do espírito humano, quanto ao caráter vicioso ou ignorante dos indivíduos ou sociedades, pouco se pode fazer. “Podemos aperfeiçoar, burilar, esconder as virtudes e defeitos com o que a natureza nos dotou: nada mais (VOLTAIRE, 1988, p. 9 [verbete: Caráter]). Este progresso universal e eterno do Liberalismo “se amoldava ao ‘grau de civilização’, ou à historicidade de cada nação”; portanto, as constituições liberais deveriam “ser maleáveis e capazes de incorporar as transformações cobradas pelo progresso” (MARSON, 1993, p. 108).

A capacidade de se aperfeiçoar é o que determina a liberdade e superioridade do homem, e esta capacidade depende do uso que se faz da Razão. “A razão é uma faculdade de nossa alma. Quanto mais a nossa alma se determina pela razão, mais ela se determina por ela mesma e mais ela é livre”. Por esta razão, os brutos “são completamente escravos” (CASTILLON, 1756, p. 45).¹

¹ Adiante o autor acrescenta: “A besta se diferencia do homem, primeiro pelo entendimento, em seguida pela liberdade que dele depende” (CASTILLON, 1756, p. 46).

A DESIGUALDADE NA IGUALDADE

Uma questão difícil para o Liberalismo é a de explicar seu princípio de igualdade entre os homens, apesar das desigualdades existentes, às quais o projeto liberal, em seus diversos matizes ideológicos, não pode, nem se propõe, a extirpar. Este aparente paradoxo é relevado por Carvalho Franco na obra de Locke: “uma vez afirmada a tese de que todos os entes humanos são iguais, como dar conta da evidente restrição dessa categoria universal ao longo da obra lockiana?” Como deduzir, pergunta esta autora, “direitos desiguais e sanções físico-jurídicas para os que escapam à norma?” (FRANCO, 1993, p. 32).

Esta mesma contradição está na base de um debate sobre o Liberalismo no Brasil do século XIX, escravista e monárquico, cujo núcleo, lembra Bresciani (2003, p. 21-22), é a questão: “como pensar a figura do cidadão – pressuposto da vigência de idéias e instituições liberais – na falta do homem disciplinado, no trabalho e na sociedade, consciente de que os valores gerais da sociedade devem ser colocados acima dos valores da família?”. Já no século XVIII, o governador ilustrado da Capitania de São Paulo, Morgado de Mateus, afirmara que o problema desta terra, que poderia ser tão próspera, era uma “preguiça que excede toda a explicação” e o fato de que nesta terra não havia povo e quem servisse ao Estado.

No pensamento de Locke, os homens são em conjunto racionais, enquanto a maior parte deles individualmente não o é; ou seja, “os homens *são e não são* livres, racionais, equivalentes”. Para Franco (1993, p. 33),

o pensamento liberal se regenera no ardil de produzir e reconciliar esses impossíveis. Propõe os universais que o configuram – racionalidade, igualdade, liberdade, justiça – e traz em si a negação desses termos, tendo o poder de manter-se justamente por força dessas antinomias.

Esta contradição está na base do fato de que se os cidadãos racionais são chamados a participar da *res publica*, serem membros do corpo político, nem todos estão capacitados a isso. Para Locke, lembra Bresciani (2003, p. 25), “só os que tinham vida mental poderiam se expressar politicamente”, ou seja, apenas os que exercem a faculdade da razão podem ser cidadãos de fato, os chamados cidadãos ativos, com direito a voto e à propriedade. É um princípio da política liberal “a premissa que coloca, no domínio da razão reflexiva sobre a afetividade, os sentimentos e as paixões desenfreadas, a condição *sine qua non* do homem político” (BRESCIANI, 2003, p. 29). A desigualdade entre os homens, física,

mental e moral, relevada pela dogmática conservadora liberal como recorda Moraes (2003, p. 29), “é afirmada para apontar a necessidade da existência da divisão de classes, status e ordens, divisão que, nessa ótica, identifica-se com a própria existência da civilização. A rigor, para os conservadores, os homens são iguais apenas diante de Deus”.²

Haveria, então, um paradoxo entre a premissa de liberdade e igualdade do Liberalismo e o reforço da hierarquia e da desigualdade? Para Carvalho Franco não, pois Locke visou

fundar uma igualdade absoluta mas, *ao mesmo tempo, determinada*: definiu a qualidade do novo homem, isto é, *ser proprietário*, e, no mesmo ato, fundou *sua* racionalidade e *sua* liberdade, tanto no sentido de minar as prerrogativas reais quanto de legitimar a dominação de classe e a disciplina dos inferiores (FRANCO, 1993, p. 36).

Esta suposta ambigüidade garante, para esta autora, “a naturalidade da classe e da ordem social, nisso fundando a violência da sua dominação” (FRANCO, 1993, p. 36). A liberdade existe no pensamento de Locke, mas constituída enquanto poder e atividade, não podendo existir enquanto postulado universal: “ela se processa materialmente, determinada e referida a certos homens”. Sendo parte da natureza, o homem é naturalmente igual, mas inserido numa classificação também natural: “Os entes da natureza pertencem a espécies, gêneros, famílias, classes e ordens, justamente porque se distinguem uns dos outros e se agrupam conforme a sumarização de traços empíricos que se repetem, de caracteres comuns” (FRANCO, 1993, p. 39). A liberdade, ou o direito de propriedade, depende da ação afirmativa e determinada do homem frente à natureza: “só aqueles que se utilizam da razão, os que a põem em movimento – e nem todos o fazem – se incluem nesse estado natural da humanidade”. O homem se constitui enquanto ser livre, e nem todos são capazes disso, quando no movimento de apropriação “põe a si mesmo na esfera da natureza e a recolhe de volta como algo seu. Só o proprietário existe e participa da comunidade dos humanos” (FRANCO, 1993, p. 41). Voltando à resposta de Castillon a Rousseau, este autor afirma que se “a igualdade refere-se à origem e às faculdades, esta igualdade não exclui absolutamente a desigualdade de classe e de condição” (CASTILLON, 1756, p. 98).

² Cf. Bresciani (1991, p. 103): “O pensamento liberal inglês e o pensamento das Luzes na França consideravam o homem pobre, alguém destituído das qualidades para plena cidadania em virtude de não possuir nenhuma propriedade além de seu corpo e de sua capacidade de trabalho; um ser incapaz de raciocínio, amoral e sem direito à participação na gerência dos negócios públicos”.

Tocqueville afirma esta idéia com clareza, ao dizer que um homem que não está preso ao solo por uma ligação sólida, que é a propriedade fundiária, “vive como estranho no meio de uma sociedade civil da qual quase nenhum de seus interesses pode tocá-lo diretamente” (Tocqueville, 1866, p. 167). Este homem vive na dependência do Papa ou do Príncipe, para sua consciência e para a sua subsistência, e sua pátria é apenas a Igreja, sem ligação maior com a sua pátria de nascimento, com a cidadania. “Sua condição mais natural na política é a indiferença: excelente membro da cidade cristã, medíocre cidadão em todo o mais” (Tocqueville, 1866, p. 168). Estes homens, desenraizados da propriedade, causadores da Revolução Francesa, e de todas as nefastas revoluções, “configuram-se como não-homens, animais de rapina. Culpados da ameaça que representam, devem ser aniquilados” (Franco, 1993, p. 46). Por isso, liberais e conservadores no século XIX questionarão o direito de voto, que poderia transformar-se “numa arma de saque dos despossuídos contra os proprietários, daqueles que ‘não se deram bem’ no mercado e pretendem recuperar terreno através da ação política do Estado, a ‘chantagem’ política” (Moraes, 2003, p. 15).³ Pois é uma das funções da Razão e das Luzes “destruir os erros populares” antes mesmo de fazer recuar os limites dos conhecimentos humanos, o que já é uma “maneira indireta de servir aos progressos destes, que não era nem a menos perigosa nem a menos útil” (Condorcet, 1993, p. 143). Por isso, atentar contra a liberdade “é, ao mesmo tempo, fazê-lo contra a propriedade” (Franco, 1993, p. 47); é também, como veremos, não utilizar a sua liberdade e os recursos que nos dá a natureza para a produção de bens e de riqueza. Isto faz com que o Liberalismo legitime “a exploração dos dominados por ‘culpa’ destes” (Franco, 1993, p. 48): os que não podem cumprir sua função de transformar a natureza em riqueza, os que não possuem a capacidade do gosto, do refinamento dos sentidos, do desenvolvimento das faculdades da razão, devem submeter-se àqueles que, partindo da igualdade natural a toda a humanidade, alcançaram um patamar mais elevado de desenvolvimento. Assim, os não-proprietários estão excluídos do espaço público, eles “também não são cidadãos, mas pessoas que, com talento, esforço e sorte, podem tornar-se algum dia cidadãos: até nova ordem, são meros companheiros, que gozam de proteção das leis sem poderem eles mesmos fazê-las” (Habermas, 1984, p. 135).

³ Este autor cita Benjamin Constant, para quem “aqueles que não são proprietários mas são titulares de direitos políticos seriam levados inevitavelmente a perseguir ‘objetivos predatórios e anárquicos’ e, assim, a ‘demolir a sociedade’, impondo taxas descabidas e irracionais aos proprietários, engendrando um ‘sistema de confisco velado’” (Moraes, 2003, p. 15).

A UNIVERSALIDADE DO HOMEM E A PERCEPÇÃO DO GOSTO

Ao tratar do gosto e do sublime, Edmund Burke afirma que, embora possa parecer que nos diferenciamos muito uns dos outros em nossos raciocínios e nossos prazeres, esta diferença tem mais de aparência que de realidade:

é provável que a regra da razão e do gosto seja uma mesma em todas as criaturas humanas. Porque se o julgamento e os afetos não tivessem uns princípios comuns a todo o gênero humano, não poderia haver nem em sua razão nem em suas paixões, a segurança suficiente para manter a correspondência ordinária da vida (BURKE, 1990, p. 63).

Enquanto faculdade natural, o gosto “é quase igualmente comum a todos” (BURKE, 1990, p. 74). É comum aos homens, mas apenas *quase* a todos eles, pois apesar de universal, possui gradações de acordo com o preparo intelectual de cada indivíduo. Estas diferenças que relativizam a igualdade do gosto nascem, para Burke (1990, p. 75), de duas causas: “ou de um grau maior de sensibilidade natural, ou de uma mais constante e profunda atenção ao objeto”. Daí a variedade enorme de gostos observáveis entre os homens, apesar de seus princípios uniformes, que Burke hierarquiza de acordo com a sensibilidade de cada um em reconhecer o belo. Alguns são demasiado insensíveis, “de temperamentos tão frios e fleumáticos”, que pouco excitam seus sentidos com o belo; outros, tão agitados por “prazeres grosseiros e meramente sensuais”, ou tão preocupados com a servidão da avareza, das honras e distinções, que não se deixam “colocar-se em movimento pelo delicado e refinado jogo da imaginação” (BURKE, 1990, p. 77-78). A causa da irregularidade do gosto “pode nascer da debilidade natural do entendimento (e em seja o que for que consista a força desta faculdade) ou, como é mais freqüente, da falta de um exercício proporcionado e bem dirigido, que é o único que pode fortalecê-lo e avivá-lo”. Ou seja, o gosto é desvirtuado pela ignorância, desatenção, preocupação, temeridade, ligeireza, obstinação, “todas as paixões e vícios que pervertem o julgamento” (BURKE, 1990, p. 78).

Brillat-Savarin também afirma, ao mesmo tempo, a universalidade do gosto na espécie humana e as gradações de qualidade que existem entre os homens em relação ao bom gosto. Para ele, o homem, de todas as criaturas, “é aquela cujo gosto é o mais perfeito” (BRILLAT-SAVARIN, 1839, p. 57). No entanto, se todos os homens são capazes de gosto enquanto espécie, nem todos individualmente podem experimentá-lo. Aqueles que comem rápido e

sem atenção, por exemplo, “não distinguem as impressões de segundo grau [um gosto mais refinado e nuançado]; elas são apanágio exclusivo de um pequeno número de eleitos” (BRILLAT-SAVARIN, 1839, p. 55). Da mesma forma, se os conhecimentos gastronômicos são necessários a todos os homens, pois eles tendem a aumentar a soma de prazer que lhes é destinada, “esta utilidade aumenta na proporção em que ela é aplicada às classes mais ricas da sociedade” (BRILLAT-SAVARIN, 1839, p. 67-68). Uma das causas desta desigualdade do gosto entre os homens é a ausência de reflexão, ou de Razão, ou seja, das Luzes. Pois, para Brillat-Savarin (1839, p. 53), existem três sensações de gosto diferentes: a sensação direta, a sensação completa e a sensação refletida; esta última, “é o julgamento que tem a alma sobre as impressões que lhe são transmitidas”. Para que o homem se torne um *gourmet* é necessário um tempo de reflexão e pensamento. O gosto é parte do conhecimento e da filosofia; aqueles a quem a natureza não dispôs de uma fineza dos órgãos gustativos, que possuem um sentimento obtuso do gosto, “são para os sabores o que os cegos são para a luz” (BRILLAT-SAVARIN, 1839, p. 171). Desprovidos das *Luzes do Gosto*, são também cegos às *Luzes do Entendimento*. O prazer da mesa é, assim, “a sensação refletida que nasce de diversas circunstâncias de fatos, de lugares, de coisas e de pessoas que acompanham a refeição” (BRILLAT-SAVARIN, 1839, p. 196); em suma, o que nos diferencia da simples satisfação de uma necessidade fisiológica, como é a fome para os animais.

Enquanto o gosto é um dado natural do ser humano, a capacidade do bom gosto é restrita a um número menor de pessoas. Há indivíduos, diz Brillat-Savarin (1839, p. 172), que são naturalmente desprovidos da capacidade de fruição do gosto, como há os míopes incapazes de ver bem, os mancos incapazes de andar bem, e os surdos incapazes de ouvir.⁴ Haveria uma predisposição inata para experimentar estas sensações, assim como para Burke o gosto estético é próprio ao homem enquanto espécie, mas não a todos os homens enquanto indivíduos. Não apenas uma predisposição inata, mas também a condição do indivíduo, determinam a capacidade do gosto: “Se existem gulosos por predestinação, existem também por condição; e devo destacar aqui quatro grandes teorias: os financeiros, os médicos, os homens de letras e os devotos” (BRILLAT-SAVARIN, 1839, p. 176).

⁴ Para o autor existe uma predisposição inata ao gosto, perceptível no aspecto físico: “Os predestinados à gulodice são em geral de uma estatura mediana; eles têm a face redonda ou quadrada, os olhos brilhantes, a fronte pequena, o nariz curto, os lábios carnudos e o queixo arredondado. As mulheres são roliças, mais graciosas que belas, e um pouco propensas à obesidade” (BRILLAT-SAVARIN, 1839, p. 173). Além disso, os franceses seriam mais predispostos ao gosto do que outros povos, obviamente.

CIDADE LÂNGUIDA

É enganoso crer que não há mais do que violentas paixões, como a ambição e o amor, que possam triunfar sobre as outras. A preguiça, toda lânguida como ela é, não deixa de ser frequentemente a senhora; ela usurpa sobre todos os desejos, sobre todas as ações da vida; ela destrói e consome insensivelmente as paixões e as virtudes (LA ROCHEFOUCAULD, 1995, p. 57).

A preguiça, traço distintivo de nosso maior herói literário, distingue também, na literatura de viagem, primeiramente os nativos de várias latitudes, presenteados pela natureza com todas as benesses que lhes permitem obter os meios de sua sobrevivência sem o esforço do trabalho. Na América portuguesa, o “selvagem” deixa como herança à nação a preguiça, o ócio e a vadiagem; aqui não se cumpre o decreto divino e a maldição lançada sobre o solo:

Com sofrimentos dele te nutrirás todos os dias de tua vida. Ele produzirá para ti espinhos e cardos, e comerás a erva dos campos. Com o suor de teu rosto comerás teu pão até que retornes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó retornarás.⁵

Traço distintivo do ser humano desde a queda, o trabalho não encontra na sociedade luso-brasileira a sua marca civilizatória; aqui, tudo vem de graça, sem esforço, presenteado às “crianças grandes” que são os luso-brasileiros. Para Debret (1834-1839, v. 2, p. 43), o brasileiro, sobretudo o jovem e rico, era um “filho mimado da natureza”. Para Saint-Hilaire (1830, v. 1, p. 183), os brasileiros de Minas tinham sido “felizmente dotados pela Providência”, faltando-lhes apenas boas instituições. E Tollenare também acrescenta a sua pena na construção da tópica da natureza dadivosa, obstáculo para o trabalho na América, criadora da vadiagem entre os seus habitantes: parece-lhe que a preguiça, “descendida com o calor, tinha deixado cair sobre eles todos os seus vapores entorpecedores. Por que sua fronte se cobriria de suor se eles não têm nenhum desejo, e se uma natureza liberal lhes dispensa dons que excedem suas necessidades?” (TOLLENARE, 1971-1973, v. 2, p. 350). Desse ponto de vista, a natureza oferece tudo o que o brasileiro necessita; no entanto, a preguiça o impede de desejar muito, o que lhe obrigaria a algum tipo de esforço.

⁵ Gênesis, 3, 19. **Bíblia de Jerusalém**. Citação conforme tradução de Gustavo da Silva Gorgulho et. al. (São Paulo: Paulus, 2004). As demais citações da Bíblia, neste texto, tomam por base esta tradução.

Tollenare foi dos que mais se impressionou com a preguiça dos luso-brasileiros, mas ao contrário dos que viam no clima quente da Zona Tórrida a causa deste mal, para ele o clima não era o principal culpado. No Recife, por exemplo, ele afirma que estava convencido de que a

repugnância dos brasileiros pelos longos passeios, sob o pretexto de que o clima os impedia, tinha como causa uma preguiça de corpo [*nonchalance de corps*] que lhes deixa inimigos do exercício e uma preguiça de espírito [*nonchalance d'esprit*] que afasta de toda investigação que não tenha por meta um objeto de interesse pecuniário imediato (TOLLENARE, 1971-1973, v. 2, p. 369).

Tollenare se dá como exemplo de atividade, ao dizer que percorrendo o campo a todas as horas do dia, nunca experimentou a fadiga e o incômodo que os brasileiros afirmavam sentir, talvez porque “a curiosidade me desse forças”. Esta indolência física dos brasileiros tinha, então, como causa uma indolência de espírito, pois toda vez que esta última era “retirada” deles pelo patriotismo ou pela vingança, a sua “atividade não perdia em nada para a dos povos mais vivos da Europa” (TOLLENARE, 1971-1973, v. 2, p. 369). O negociante francês parece inspirado aqui por La Rochefoucauld (1995, p. 92), para quem nós “temos mais preguiça no espírito do que na alma”. A preguiça aqui não é entendida apenas como um “defeito” do corpo mas, sobretudo, um “defeito” do espírito, uma fraqueza da alma que se reflete no desleixo do corpo. Corpos que são capazes de atividade, e veremos que os viajantes vêem muita atividade por onde passam, mas há algo nela que não corresponde a uma verdadeira noção de trabalho, de ação civilizatória, de exercício criador.

O habitante pobre do Brasil, para Tollenare, não tem necessidade de toaleta, pois ele não troca nunca a sua vestimenta.

Ele permanece em ceroulas, fumando em sua porta que ele só abandona para ir se balançar em sua rede. Sua mão se estende com dificuldade para receber a sua medíocre ração de mandioca. Você pergunta a ele onde mora Um Tal, seu vizinho: ele não sabe nada. Falar o fatiga tanto quanto pensar (TOLLENARE, 1971-1973, v. 3, p. 759).

Novamente corpo e mente dos luso-brasileiros se unem na formação do ser indolente que mal pode se alimentar, que sequer consegue raciocinar. Como em Provérbios, “O preguiçoso põe a mão no prato: levá-lo à boca é

muita fadiga”.⁶ A indolência ameaça até mesmo a sobrevivência do homem indiferente e apático à própria sorte: “O preguiçoso diz: ‘Um leão está lá fora! Serei morto no meio da rua’”.⁷ Muitos brasileiros de origem portuguesa vivem apenas com um pouco de farinha de mandioca por dia, um pouco d’água, uma choupana e por móveis uma rede e um fuzil, “felizes quando têm tabaco e repouso”, uma existência que eles chamam de deliciosa, e que “nós europeus”, diz Tollenare (1971-1973, v. 3, p. 750-751), “não fazemos idéia do que seja uma vida tão indolente”.

A preguiça gera a ignorância, o que permite que o europeu possa desejar se incumbir da tarefa de “educar” o povo e talvez até mesmo seus governantes. Cada viajante se coloca num papel de “pedagogo” da razão, mais ou menos conscientemente; Tollenare tem consciência desta “função” que o viajante pode ter num país de almas e corpos tão desleixados. Ao estrangeiro que venha ao Brasil, sobretudo ao homem instruído, que “possa propagar as luzes”, ele recomenda que “não se recuse um certo ar de pedantismo brutal: ele seria prontamente considerado como uma águia”. Pois a decente e desconfiada modéstia, que faz “o adorno e o mérito” dos homens sábios, que reconhecem que quanto mais sabemos mais temos a saber, “passa aqui por uma confissão de fraqueza ignorante”, onde o orgulho rechaça e despreza as boas idéias que lhe são apresentadas (TOLLENARE, 1971-1973, v. 2, p. 409). Pois o preguiçoso “é mais sábio aos seus olhos do que sete pessoas que respondem com tato”.⁸ Este pedantismo está ligado a este “amor pronunciado”, que se atribui aos luso-brasileiros, pelas “formas fixas, pelas leis genéricas, que circunscrevem a realidade complexa e difícil dentro do âmbito dos nossos desejos”, um “vício de bacharelismo” que seria um “dos aspectos mais constantes e significativos do caráter brasileiro”. Construções de inteligência que “representam um repouso para a imaginação comparável à exigência de regularidade a que o compasso musical convida o corpo do dançarino”. Apego por tudo “quanto dispense qualquer trabalho mental aturado e fatigante”, e que favoreça “uma espécie de atonia da inteligência” (HOLANDA, 1988, p. 116-117). Em suma, uma extrema preguiça do pensamento e da alma.

⁶ Provérbios, 26, 15. Há outra variante deste provérbio: “O preguiçoso põe a mão no prato, mas não consegue levá-lo à boca” (Provérbios, 19, 24).

⁷ Provérbios, 22, 13.

⁸ Provérbios, 26, 16.

Tuckey, por outro lado, confere ao clima papel importante na formação do caráter ocioso dos luso-brasileiros. Os climas tropicais são chamados por ele de “climas luxuriantes”, que explicariam a excelência da música e da dança entre os luso-brasileiros; nestes climas, “as necessidades do homem sendo supridas pela natureza quase espontaneamente, ele tem tempo livre para cultivar as suaves impressões que o cenário circundante cria, e observando as harmonias da natureza, ele se torna um poeta e músico” (TUCKEY, 1805, p. 65-66). Verdadeiro *locus amoenus*, o “Trópico”, edênico e paradisíaco, produz apenas artistas, ainda que não necessariamente estetas; para estes últimos, é necessário um mínimo de reflexão e gosto, que não são característicos das sociedades não-européias. A natureza pródiga da América produz antes espectadores ociosos de suas belezas, testemunhas apáticas, cantores de suas maravilhas, mas não verdadeiros artistas; cultores de uma “sentimentalidade lacrimosa”, herança de uma “tradição lírica que nos veio da metrópole” (HOLANDA, 1988, p. 121).

A natureza não será, para Tuckey, a única causadora da preguiça endêmica dos luso-brasileiros; será sobretudo o mal de origem do qual já tratei anteriormente, a mácula da colonização portuguesa, sua “herança lacrimosa” e apática. O progresso da cidade do Rio de Janeiro poderia ser muito maior se ela tivesse sido “colonizada por uma nação de um dinamismo mais perseverante”, ainda que deva ser visto como rápido, levando em conta o “entorpecimento da indolência portuguesa” (TUCKEY, 1805, p. 86). Tuckey teoriza algo que está implícito na maioria dos outros viajantes: a disputa colonial na Europa, na qual os portugueses eram vistos como possuidores de vantagens as quais não mereciam, frutos de uma atividade para a qual pouco contribuíam com engenho e trabalho. O reino ibérico teria obtido essas grandes vantagens “sobre todas as nações da Europa” por ter colonizado a América “possuindo feitorias na costa oposta da África, onde seus colonos conseguiam um fácil e contínuo suprimento de escravos”. Além desta facilidade imerecida, ou por causa dela, os portugueses são tão “ciumentos” de suas colônias que “a introdução da mais insignificante manufatura é proibida” (TUCKEY, 1805, p. 86-87).

O que Tuckey teoriza, Turnbull materializa pragmática e realistamente. Sua estada em Salvador lhe convence da utilidade de tomar posse desta colônia em caso de um rompimento da Inglaterra com Portugal. Para ele, era evidente que no curso dos acontecimentos políticos da Europa, em poucos anos a França ou a Inglaterra deveria tomar posse do Brasil, pois “uma nação

tão fraca como Portugal, de tão pouca estima na Europa, não conseguiria manter seu monopólio por muito tempo em um país tão extenso ao qual é tão pouco capaz de manter”. Para a França, esta possessão compensaria a perda de Malta ou do Egito; para os ingleses, traria “vantagens mais sólidas” do que “todas as conquistas da França”, além de ser um meio de conseguir “uma paz mais honrosa” (TURNBULL, 1805, v. 1, p. 26-27). O que está apenas implícito na maioria dos viajantes, encontra em Turnbull sua expressão mais imperialistamente clara e decidida.

Para Freycinet, a preguiça está ligada à inveja e ao ciúme português, e era característica de todos os gêneros de pessoas do Rio de Janeiro, representando na verdade todos os portugueses do Brasil. O brasileiro do Rio era espiritual, ciumento, sensual e orgulhoso. Entre as gentes de baixa extração e de classe média, que são em sua maioria pouco educados, “a ignorância presunçosa, o gosto da preguiça, o espírito de vingança, a cupidez e a libertinagem são os vícios dominantes”. Entre as pessoas de altas esferas, ele identifica muitas respeitáveis e instruídas, embora alguns parágrafos abaixo a sua descrição os trate como possuindo uma “ociosidade entranhada”, que leva os ricos a um excesso de “libertinagem desenfreada”, causada ainda por um “temperamento ardente e uma alimentação excitante”, que os leva a buscar com furor orgias nas quais “não há mais para eles nem idade, nem sexo, nem caráter”. O ciúme e a preguiça, que Freycinet considera alguns dos vícios dos portugueses, estavam ligados também à inveja que sentiriam dos “talentos dos estrangeiros”, que eles demonstrariam por toda sorte de “aborrecimentos”; apesar disso, afirma que os estrangeiros, raramente admitidos na intimidade dos nacionais, eram tratados de forma “doce e sociável, ainda que fossem amigos pouco constantes”. Já os negros libertos eram parecidos aos judeus da Europa: “eles traficam, enganam, se enriquecem como eles, e a maioria afeta um luxo que eclipsa às vezes o de seus primeiros senhores” (FREYCINET, 1825, p. 198). Vemos novamente que a chave interpretativa de Freycinet é a do *vício*: a sociedade luso-brasileira é formada a partir dos vícios que caracterizam os portugueses, acrescidos àqueles trazidos pelos negros africanos ou acrescentados pelos indígenas. Não é a observação que define as imagens conceituais da preguiça, inveja ou ciúme, mas a teoria que instrumentaliza e dá contornos à narrativa, que passa sem mediação da descrição à interpretação.

Gardner também apontou a preguiça e a indolência como males do Brasil, que impediam seu desenvolvimento, além de consumirem os recursos das classes produtoras. Na vila de Natividade, os habitantes eram preguiçosos

e indolentes ao extremo e, por isso, havia sempre entre eles grande escassez das coisas necessárias para a vida diária. A vila era bastante irregular, como era comum no interior do Brasil, e havia quatro igrejas que, embora velhas, “ainda não foram terminadas, e nada faz crer que o serão um dia”. Apesar dos seus arredores férteis, esta benesse da natureza não era aproveitada por seus habitantes, que quase nunca os usavam para plantar mandioca ou outros bens. E embora houvesse muitas e grandes fazendas de criação de gado a apenas poucas léguas de distância, só se pode comprar carne fresca uma vez por mês. Isto não o admira, pois o grosso da população,

por seus hábitos indolentes, não possui os recursos para comprar carne ou qualquer outro artigo de utilidade. Perguntando a uma das pessoas mais respeitáveis do lugar como vivia essa gente, ele me informou que os poucos industriais tinham de sustentar os outros, que geralmente roubam das suas plantações quanto sirva para sustentar a sua mísera existência (GARDNER, 1846, p. 337).

Não é apenas a natureza que incentiva o ócio e a preguiça dos luso-brasileiros; a religião tal qual se praticava aqui era também um elemento desagregador, para alguns, de uma ética do trabalho. Nas partes do Brasil que havia percorrido o católico Saint-Hilaire (1851, v. 1, p. 378), ele observa que “se trabalha pouco nos dias úteis; nos feriados, não se trabalha nunca; eis, mais ou menos, toda a diferença”. Mais de um viajante ressaltou esta tópica tão conhecida, do excesso de festas religiosas e feriados que enlanguesciam os costumes e aumentavam o grau já enorme da preguiça no país. Além disso, a própria existência das ordens religiosas era vista como um gasto desnecessário para a manutenção de freiras e frades, estas “inúteis criaturas”, como diz o protestante Koster (1816, p. 34), além da quantidade “perfeitamente absurda” de igrejas, capelas e nichos de santos nas ruas, confrarias de mendicantes, e familiares do Santo Ofício da Inquisição, suprema inutilidade e anacronismo terrível.

Furcy de Bremoy tem um interessante diagnóstico da sociedade luso-brasileira, cujo caráter principal parece, para ele, estar baseado inteiramente na preguiça. No estudo do aspecto material do Rio de Janeiro e da fisionomia exterior de seus habitantes, ele não encontra, como nas cidades francesas, “uma multidão apressada de pessoas dos dois sexos, de todas as categorias e idades, ocupando-se de seus negócios”; o que ele encontra no Rio não é mais do que “uma multidão de negros e negras movendo-se em todas as direções da via

pública para entregar a seus senhores o tributo diário que a desumanidade, a avareza ou a preguiça impõe aos escravos, e que este não paga nunca sem ódio ou brutalidade” (FURCY DE BREMOY, 1833, p. 140-141). Por isso estas imagens aparentemente tão contraditórias que aparecem na literatura de viagem: as cidades mais importantes ao menos, como Rio, Salvador ou São Paulo, aparecem descritas de forma buliçosa, cheias de movimento e atividade, um mercado desenvolvido, e até mesmo, na opinião de Tollenare, como vimos antes, um interesse desmedido pelo lucro, ao mesmo tempo em que a característica mais nacional que encontram para definir os luso-brasileiros é a preguiça. É que para eles, trata-se de uma atividade e de um trabalho inadequados, “fora de lugar”, um erro de corpos, onde os negros, de visão desagradável, indefiníveis, grotescos e grosseiros, apresentavam-se ao olhar dos europeus, enquanto os corpos de homens e mulheres brancas, que deveriam ocupar os espaços públicos, deixarem-se ver na atividade produtiva do trabalho ou dos divertimentos civilizados, pervertiam-se na imobilidade, no ócio e na exploração. O trabalho realizado no país não é um trabalho real, e acaba sendo uma das causas da preguiça dos proprietários, que exploram os escravos, e dos pobres, que não se submetem ao aviltamento de serem identificados aos escravos.

Uma natureza pródiga, onde os recursos eram quase infinitos e permitiam que o brasileiro, se quisesse, e muitos pareciam querer para os viajantes, pudesse viver sem o esforço do trabalho. Embora Debret, por exemplo, em diversas de suas pranchas, apresente uma profusão enorme de trabalhadores negros, carregadores, vendedores, quituteiras, barbeiros etc., ele não deixa de reforçar a tópica da preguiça. Esta “turba variegada” e barulhenta de trabalhadores não constituía, na visão destes observadores, uma verdadeira e ordeira classe operária: sua agitação desenfreada não podia ser considerada como trabalho legítimo e produtivo. Um exemplo é o elogio que o autor francês faz à indústria do trançado, realizada no Brasil pelos escravos africanos. Revivendo as atividades de sua pátria, diz Debret (1834-1839, v. 2, p. 53), “estes empregam algumas horas de lazer para fabricar cestos de diversas formas e cores” (destaque nosso). Ele, ao mesmo tempo, trata de uma “indústria da cestaria”, ainda que indústria aqui tenha o sentido de atividade produtiva mais ou menos artesanal, e em seguida trata desta atividade como parte das horas de lazer do escravo. Mesmo que o que tenha querido dizer era que o escravo aproveitava as horas livres, nas quais não trabalhava para seu senhor e podia

dedicar-se ao trançado para auferir uma renda própria, esta atividade não é considerada como um verdadeiro trabalho. Os negros carregadores, escravos de ganho, também são relacionados à indolência dos brasileiros, sendo tanto mais indispensáveis “quanto o orgulho e a indolência do português consideram desprezível quem se mostra no Brasil com pacote na mão, por menor que seja” (DEBRET, 1834-1839, v. 2, p. 56).

As atividades laborais das cidades brasileiras, que na visão destes viajantes são realizadas exclusivamente por escravos negros, e nas quais os brancos pobres são absolutamente invisíveis e inexistentes, não são nunca identificadas ao trabalho. Continuando com Debret, que foi dos que mais atenção deu a isso, a crueldade do abate de animais, feito a machadadas e dentro dos limites da cidade, não lhe parece mais repugnante do que, “depois desta carnificina”, observar os negros do matadouro entrarem na venda, do outro lado da rua, ainda cobertos de sangue, para beber aguardente ou sangria. “Esses sacrificadores nojentos [*sacrificateurs dégoûtantes*] em conversa com outros negros seus amigos constituíam o mais horrível espetáculo para o europeu durante o quarto de hora de descanso empregado na lavagem da matança” (DEBRET, 1834-1839, v. 2, p. 90). Junta-se aqui a repugnância pelo tipo de trabalho exercido com o que incomodava verdadeiramente ao viajante, o tipo de trabalhador que o realizava: seu cheiro, sua cor, seus gritos, sua voz desagradável, seus cantos bárbaros, sua fisionomia indistinta e tediosa, a mácula do tráfico. Ficamos em dúvida se o que contribui para aviltar o trabalho no Brasil, para estes autores, é o tráfico negreiro, já que a escravidão em si raramente é condenada em seu todo, ou se é o próprio africano, em sua feiúra selvagem e desagradável, em suas fisionomias indistintas.

CIVILIZAR OS BÁRBAROS

Voltando aos autores liberais, dos quais na verdade não havíamos saído nesta incursão pela literatura de viagem, podemos confirmar que a igualdade preconizada pelo seu ideário depende do grau de civilidade alcançado por determinado indivíduo ou nação. Apesar do progresso contínuo da humanidade, alguns grupos encontram-se em “atraso”, e devem ser trazidos, se possível, para o grau maior de civilização alcançado pelas nações mais polidas. Não apenas a América, não tanto emblema de estado de natureza em Locke, como recorda Carvalho Franco (1993, p. 50), “mas de isolamento, ausência de comércio”, mas qualquer homem que não tenha capacidade suficiente de tornar-se

cidadão pleno. Pois o homem não se torna civilizado sozinho, ele necessita de uma direção, como apontaram os diversos viajantes com relação à população pobre brasileira, vegetando na miséria em meio aos mais abundantes recursos naturais. Tocqueville nos lembra que o espírito destes homens não vai além da busca de um abrigo contra as intempéries, uma alimentação suficiente para a sua manutenção imediata, “e, se eles obtêm sem esforço, sentem-se satisfeitos com sua sorte e adormecem-se em seu ocioso bem-estar” (TOCQUEVILLE, 1915, p. 5). O pobre europeu está próximo do índio americano em sua preguiça e em sua falta de desejo de uma vida para além da subsistência, pois estão num mesmo estágio de civilização. “Chegados a esta primeira idade das sociedades, os homens têm ainda muito poucos desejos, eles não experimentam mais do que as necessidades que sentem os animais (TOCQUEVILLE, 1915, p. 5). No entanto, como resultado do crescimento da riqueza, cresce também o pauperismo e a sua ameaça à sociedade.

Tocqueville ataca, nesta memória, as consequências nefastas da caridade legal. Sendo naturalmente inclinado à ociosidade, duas coisas obrigam o homem ao trabalho: o desejo de viver e o desejo de melhorar as condições de sua existência. “A experiência provou que a maior parte dos homens só podem ser suficientemente incitados ao trabalho pelo primeiro destes motivos, e que o segundo só é poderoso para um pequeno número” (TOCQUEVILLE, 1915, p. 13). Assim, o estabelecimento de uma caridade aberta a qualquer pessoa em necessidade, e a obrigação de uma ajuda pública a qualquer pobre, independentemente das causas desta pobreza, como ocorria na Inglaterra, “enfraquece ou destrói o primeiro estimulante e só deixa intacto o segundo” (TOCQUEVILLE, 1915, p. 13). Uma pobreza nascida do vício não pode ser premiada com um trabalho fictício ou com um salário sem exigência de trabalho. “Toda medida que funde a caridade legal sobre uma base permanente e lhe dá uma forma administrativa cria assim uma classe ociosa e preguiçosa, vivendo à custa da classe industrial e trabalhadora” (TOCQUEVILLE, 1915, p. 15). Esta ociosidade patrocinada pelo Estado leva o pobre de volta à barbárie, “e, colocada no meio das maravilhas da civilização, ele parece se aproximar por suas idéias e por suas inclinações do homem selvagem” (TOCQUEVILLE, 1915, p. 17). O mesmo havia identificado Gardner, como vimos anteriormente, com relação à vila de Natividade, onde os pobres eram sustentados pelos que trabalhavam, não pela caridade pública, mas por meio do roubo de sua produção.

Para Tocqueville, a caridade não é uma questão pública, mas de foro íntimo, a ser decidida por cada membro trabalhador da sociedade; ela estabelece

“laços preciosos” entre o rico e o pobre, quando o primeiro se interessa pela sorte do segundo, o que atrai a gratidão do pobre, e não a sua soberba, o que ocorre quando este se sabe possuidor de um direito obrigatório à esmola.

O rico, que a lei despoja de uma parte de seu supérfluo sem lhe consultar, não vê no pobre mais do que um ávido estranho chamado pelo legislador para a partilha de seus bens. O pobre, por seu lado, não sente nenhuma gratidão por um favor ao qual não se lhe pode recusar (TOCQUEVILLE, 1915, p. 16).

Castillon também afirmara algo parecido, ao dizer que havia muitos homens descontentes com seu estado, mas que a infelicidade que resultava destas distinções não era mais do que aparente: “aquela que resultasse da única igualdade possível, seria real” (CASTILLON, 1756, p. xxix).

A solução para a manutenção do equilíbrio da sociedade e da paz entre ricos e pobres não era a igualdade de estados entre os homens; além da caridade pessoal, seria, para Tocqueville, facilitar a poupança e a economia aos pobres, para que pudessem viver por si próprios. Sobretudo, porque os tornariam proprietários de algo, em suma, tornar-se-iam cidadãos.

As imagens negativas dos viajantes dizem respeito não apenas às condições físicas de salubridade, beleza ou infra-estrutura das cidades brasileiras, mas dizem respeito à ausência de um homem que possa ser identificado ao cidadão ativo do pensamento liberal, dotado de razão e propriedade. Também para as autoridades e proprietários portugueses, brasileiros a partir do Império, esta população aparece como ociosa e inútil.

Tanto moradores quanto posseiros apareciam na visão de proprietários e de autoridades metropolitanas como “ociosos”, “vadios”, “desocupados”. As terras que habitavam eram designadas “lotes em abandono”, dos quais os proprietários se apropriavam, transformando-os em instrumentos de reprodução do capital (SALLES OLIVEIRA, 1999, p. 71).

Não cumprindo sua função de cidadãos plenos, deveriam ser expropriados do que possuísssem em benefício da classe de produtores, bem como se deveria buscar uma utilidade para estes “ociosos”, que eram constrangidos “a trabalharem em obras públicas” e “recrutados de forma violenta para as tropas de linha” (SALLES OLIVEIRA, 1999, p. 71). Estes homens eram comparados aos escravos, “sofrendo os preconceitos e discriminações vinculados à dominação que sobre eles exerciam negociantes e proprietários” (SALLES OLIVEIRA, 1999,

p. 86), porque eram ainda menos úteis do que os cativos, sobre quem se podia ao menos constranger à ação civilizadora do trabalho. O ideário liberal podia admitir a escravidão, pois “pensava-se que, se bem administrada, ela se configuraria numa etapa necessária e importante na domesticação dos povos considerados ‘selvagens’, tornando-se um recurso para a disciplinarização do futuro cidadão/trabalhador” (MARSON, 2001, p. 45).

Muitos viajantes ressaltam as diferenças entre a escravidão no Brasil e em outras partes da América; D’Orbigny não deseja, diz ele, justificar a escravidão, mas afirma que “muitas vezes, a situação dos escravos foi exagerada, em livros e discursos”. No entanto, acrescenta que nem por isso “o tráfico negreiro deixa de ser uma das pragas que o progresso das idéias fará desaparecer em breve” (D’ORBIGNY, 1976, p. 161). Se o tráfico negreiro é quase unanimemente condenado enquanto atividade econômica, visto como empecilho à liberdade de comércio e prática pouco civilizada, a escravidão aparece às vezes como mal menor em vista da “turba variegada” de negros, mestiços e “vadios” que habitam a América. Em Koster também notamos esta ambigüidade, como lembra Marson, onde ora se resalta o caráter negativo da escravidão, ora se reitera que, sobretudo no Brasil, era uma prática mais humana do que em outras regiões da América, “pois os escravos tinham mais vantagens do que aqueles das colônias britânicas”, como mais dias santos que lhes proporcionavam repouso ou a possibilidade de trabalharem para comprar sua alforria (MARSON, 1999, p. 108). Ou seja, podiam os escravos, sob os auspícios civilizadores do cristianismo, alcançar a pretendida poupança que Tocqueville esperava que os pobres da Europa conseguissem, para não mais depender da caridade oficial. A escravidão era criticada não tanto por sua opressão, que não deixa de ser ressaltada, mas também porque dificultava a formação da sociedade idealizada por Koster, por exemplo, que deveria “comportar três categorias de homens livres: os ricos proprietários, os pobres e os colonos [*secondary people*]”, impedindo a formação de laços contratuais entre estas classes (MARSON, 1996, p. 94).

Estas imagens têm relação, também, com a “emergência dos homens pobres na cena política reivindicando pela primeira vez o direito à cidadania plena” (BRESCIANI, 1991, p. 102-103). Na construção da alteridade liberal européia, a ameaça pode se encontrar nos subúrbios infectos e sediciosos das grandes cidades européias, ou em sua imagem especular, as cidades luso-brasileiras, com sua população mestiça, buliçosa, barulhenta, sempre

ameaçadoras dos valores “urbanos” e “burgueses” do trabalho e da sujeição. “Não há civilização e civilidade e, por conseqüência, urbanidade e ordem, sem a ameaça (real ou irreal) de sua dissolução” (PECHMAN, 2002, p. 234). A preocupação com as relações contratuais entre homens livres no mercado não se dava apenas no contexto escravista americano. Na construção da cidadania liberal, “a liberdade e a igualdade dos indivíduos, assim como sua felicidade, tem como reverso a subordinação destes mesmos indivíduos a uma genérica humanidade e a tutela pedagógica do povo” (MARSON, 1991-1992, p. 105). É neste jogo de ambigüidades do Liberalismo que se constitui o domínio sobre esta população vista como ameaça, dos não-cidadãos plenos. Como lembra Bresciani, Carlyle partilhava o sonho dos liberais de “uma sociedade formada por homens moralizados e racionais, aptos a propor e a respeitar as regras fundadoras da vida em sociedade” (BRESCIANI, 1991, p. 107). Ideal incompatível, lembra a autora, com a concepção totalitária que confere ao Estado, e confrontado pelo aparecimento da multidão e da turba, esta “aglomeração ocasional e temporária, agressiva às instituições sociais” (BRESCIANI, 1991-1992, p. 33), seja ela variegada e negra, ou não.

THE LANGUID CITY: THE LIBERALISM, THE UNIVERSAL MAN AND THE AMERICA UNDER THE EUROPE’S EYES

ABSTRACT

The aim of this paper is to deal with some images of Enlightenment and Liberalism who handle of equality, work and charity, and how these ideas are treated on British and French traveler’s descriptions about Luso-Brazilian cities on 18th. and 19th. Centuries. These images are fundamental to comprehend the ways of apprehension of these cities, its mestizo population, variegated and turbulent, and the forms of work organization, and the images of “laziness” and “disorder”.

KEY-WORDS: *Cities. Laziness. Liberalism. Travel Litterature. Work.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRESCIANI, M. S. Carlyle: a Revolução Francesa e o engendramento dos tempos modernos. **Revista Brasileira de História**, v. 10, n. 20, p. 101-112, 1991.

_____. Da perplexidade política à certeza científica: uma história em quatro atos. **Revista Brasileira de História**, v. 12, n. 23/24, p. 31-53, 1991-1992.

_____. Brasil: liberalismo, republicanismo e cidadania. In: SILVA, F. T. da; NAXARA, M. R. C.; CAMILOTTI, V. C. (Org.). **República, liberalismo, cidadania**. Piracicaba: Unimep, 2003. p. 17-30.

BRILLAT-SAVARIN, A. **Physiologie du goût**, ou Méditations de gastronomie transcendante. Paris: Charpentier, 1839.

BURKE, E. **A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the Sublime and Beautiful**. Ed. by J. T. Boulton. Oxford, UK: Basil Blackwell, 1990.

CASTILLON, J. de. **Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes**. Pour servir de réponse au discours que M. Rousseau, citoyen de Genève, a publié sur le même sujet. Amsterdam: J. F. Jolly, 1756.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquês. **Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano**. Trad. C. A. R. de Moura. Campinas: Unicamp, 1993. (Col. Repertórios)

DEBRET, J. B. **Voyage Pittoresque et Historique au Brésil**, ou Séjour d'un Artiste Français au Brésil, Depuis 1816 jusqu'en 1831 inclusivement, Époques de l'Avènement et de l'Abdication de S.M.D. Pedro 1^{er}., Fondateur de l'Empire Brésilien. Paris: Firmin Didot Frères, 1834-1839. 3 v.

D'ORBIGNY, A. **Viagem pitoresca através do Brasil**. Trad. D. Jardim. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1976. (Col. Reconquista do Brasil, 29)

FRANCO, M. S. C. "All the world was America". John Locke, liberalismo e propriedade como conceito antropológico. **Revista USP**, v. 17, p. 30-53, 1993.

FREYCINET, L. **Voyage autour du monde entrepris par ordre du Roi**. Sous le ministère et conformément aux instructions de S. Exc. M. le Vicomte du Bouchage, secrétaire d'État au Département de la Marine. Exécuté sur les corvettes de S. M. l'Oranie et la Physicienne, pendant les années 1817, 1818, 1819 et 1820. Paris: Pillet Aîné, 1825. Historique.

FURCY DE BREMOY, H. **Le voyageur poète**, ou Souvenirs d'un Français dans un Coin des Deux Mondes. Paris: Furcy, Pillet Aîné. 1833. v. 2.

GARDNER, G. **Travels in the Interior of Brazil**, principally through the Northern provinces and the gold and diamond districts, during the years 1836-1841. London: Reeve, Brothers, 1846.

HABERMAS, J. **Mudança estrutural na esfera pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Trad. F. R. Köthe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. (Biblioteca Tempo Universitário, Série Estudos Alemães, 76)

HOLANDA, S. B. de. **Raízes do Brasil**. 20. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988. (Col. Estudos Brasileiros, 1)

KOSTER, H. **Travels in Brazil**. London: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, Paternorster-Row, 1816.

LA ROCHEFOUCAULD. **Maximes**. Paris: PML, 1995.

MARSON, I. A. Liberalismo e escravidão no Brasil. Joaquim Nabuco e o jogo de temas, argumentos e imagens na re(criação) do progresso. **Revista USP**, v. 17, p. 102-113, 1993.

_____. Política, ciência e utopia: a Revista “O Progresso” e a (re)criação da monarquia constitucional no Brasil (1846-1848). **Revista Brasileira de História**, v. 12, n. 23/24, p. 99-110, 1991-1992.

_____. Feudalismo e escravidão: representações da sociedade pernambucana no *Travels in Brazil* de Henry Koster. **Clio. Revista de Pesquisa Histórica**, v. 16, p. 83-109, 1996.

_____. **O império da “conciliação”**: política e método em Joaquim Nabuco – a tessitura da revolução e da escravidão. 1999. Tese (Curso de Livre-Docência) – Universidade Estadual de Campinas, Departamento de História. Campinas, 1999.

_____. Liberalismo versus escravidão: reflexões sobre uma relação contraditória. **História & Perspectivas**, v. 24, p. 39-50, 2001.

MORAES, R. C. C. de. **O liberalismo revisitado (I)**: os limites da democracia. 2. ed. Campinas: IFCH/Unicamp, 2003. (Textos Didáticos, 35)

PECHMAN, R. M. **Cidades estreitamente vigiadas**: o detetive e o urbanista. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.

SAINT-HILAIRE, A. de. **Voyages dans l'intérieur du Brésil**. Première Partie. Voyage dans les Provinces de Rio de Janeiro et de Minas Geraes. Paris: Grimbert et Dorez, 1830. 2 v.

_____. **Voyages dans l'intérieur du Brésil**. Quatrième partie. Voyage dans les provinces de Saint-Paul et Sainte-Catherine. Paris: Arthus Bertrand, 1851. 2 v.

SALLES OLIVEIRA, C. H. L. de. **A astúcia liberal**. Relações de mercado e projetos políticos no Rio de Janeiro (1820-1824). Bragança Paulista: Edusf; Ícone, 1999. (Col. Estante do IFAN)

SPIX, J. B. von; MARTIUS, C. F. Ph. von. **Viagem pelo Brasil**. 1817-1820. Trad. L. F. Lahmeyer, rev. por B. F. Ramiz Galvão e Basílio de Magalhães. 3. ed. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: INL, 1976, 3 v.

TOCQUEVILLE, A. de. **L’Ancien Régime et la Révolution**. 7. ed. Paris: Michel Lévy, 1866.

_____. **Mémoire sur le pauperisme**. Paris: Imprimerie Nationale, 1915.

TOLLENARE, L.-F. de. **Notes dominicales prises pendant un voyage en Portugal et au Brésil**. Éd. et commentaires L. Bourdon. Paris : Presses Universitaires de France, 1971-1973, 3 v.

TUCKEY, J. H. **Account of a Voyage to Establish a Colony at Port Philip in Bass’s Strait, on the South Coast of New South Wales, in His Majesty’s Ship Calcutta, in the years 1802-3-4**. London: Longman, Hurst, Rees, and Orms, Paternoster Row, 1805.

TURNBULL, J. **A Voyage Round the World, in the Years 1800, 1801, 1802, and 1804**; in which the Author visited the principal Islands in the Pacific Ocean, and the English Settlements of Port Jackson and Norfolk Island. London: Richard Phillips, 1805. 3 v.

VOLTAIRE. **Dicionário Filosófico**. Trad. B. da Ponte, J. L. Alves, M. de S. Chauí. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Col. Os Pensadores)