Universidade Federal do Amazonas
Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Letras
Programa de Pós-Graduação em História

Ygor Olinto Rocha Cavalcante

MOCIDADE ESTUDANTIL E O FAUSTO SELVAGEM: IDEOLOGIA, CONTRADIÇÃO E PROGRESSO NA *BELLE ÉPOQUE* (AMAZONAS, 1900-1920)

Manaus
2025

YGOR OLINTO ROCHA CAVALCANTE

MOCIDADE ESTUDANTIL E O FAUSTO SELVAGEM: IDEOLOGIA, CONTRADIÇÃO E PROGRESSO NA *BELLE ÉPOQUE* (AMAZONAS, 1900-1920)

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. Nelson Tomelin Jr.

Manaus
2025

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

C376m Cavalcante, Ygor Olinto Rocha
Mocidade estudantil e o Fausto selvagem: ideologia, contradição e progresso na belle époque (Amazonas, 1900-1920) / Ygor Olinto Rocha Cavalcante. - 2025.
459 f. : il., p&b. ; 31 cm.

Orientador(a): Nelson Tomelin Jr..
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em História, Manaus, 2025.

1. Mocidade Estudantil. 2. Ideologia Liberal. 3. Belle Époque. 4. Contradição . 5. Psicanálise. I. Jr., Nelson Tomelin. II. Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título

---

MOCIDADE ESTUDANTIL E O FAUSTO SELVAGEM: IDEOLOGIA, CONTRADIÇÃO E PROGRESSO NA _BELLE ÉPOQUE_ (AMAZONAS, 1900-1920)

YGOR OLINTO ROCHA CAVALCANTE

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Nelson Tomelin Jr, Presidente.
Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. Wellington Bernardelli Silva Filho, Membro Interno.
Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. Davi Avelino Leal, Membro Interno.
Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dra. Kátia Cilene do Couto, Membro Externo
Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dra. Poliana Santos, Membro Externo.
Universidade Federal do Maranhão

Padê

Laroyê Exu! Aquela figuração capaz de transformar o erro em acerto; acertar a *coisa* no ontem com a pedra lançada hoje!

Ao Ravi, pela graça de ser pai, esperança de ser avô, que Oxalá me permita ainda ser bisavô...

Para Fausto Cruz Lopes, o Absoluto *falhado*. Egun no meu destino de Otura She.

Agradecimentos

"Não vejo nada que não tenha desabado, nem mesmo entendo como estou de pé, olhando um outro num espelho pendurado, me reconheço, mas não sei quem é, não ouço passos de ninguém entre os escombros, nem mesmo insetos revirando o pó, um vento seco me arrepia, encolho os ombros, mas na verdade estou queimando só" e por isso sou grato a Exu, pelos caminhos que me trouxeram até aqui.

Peço a ele, meu *Isso*, que entregue a Orula minha gratidão pelo dom da vida, por estar aqui, desse lado da vida. Ao Babá Márcio Alexandre Obeate Ifairawo quero endereçar minhas melhores palavras em sua honra: pela acolhida, pelas orientações e pelo encorajamento – nessa travessia, seu abraço fez-me sentir em casa outra vez, e ainda em outras tantas vezes.

Agradeço à Universidade Federal do Amazonas, por ser diversidade, inquietude, e janela para outros mundos, tão bonitos quanto ela mesma – ser aluno desta instituição é uma honra e uma convocação à luta pela nossa emancipação como povo.

Sou grato à CAPES e ao CNPq pela bolsa de estudos, suporte inestimável com que fui agraciado.

Agradeço, igualmente, ao Programa de Pós-Graduação em História da UFAM. Tenho imensa alegria de dizer que fiz minha graduação, meu mestrado, meu doutorado, nesta instituição!

Aproveito, outrossim, para agradecer aos professores do PPGH, em especial à Profa. Márcia Eliane Alves de Souza e Mello, pelo tempo dispensado de orientação, leituras críticas e discussões sempre focadas no mais desafiador que poderia lhe parecer quanto a questões técnicas em nosso ofício. Em tempo, agradeço ao Prof. Nelson Tomelin Jr. pela fraterna acolhida, apoio na revisão acadêmica e finalização da escrita deste trabalho.

Agradeço a todos os colegas de pós-graduação que, behind the scenes, tiveram paciência com meu barbarismo (incluindo-se aí o que resta de estrutura preconceituosa e conservadora do sujeito). Em especial, agradeço ao Hélio Dantas, pelo apoio na pesquisa documental, indicação de leituras e, muitas vezes, pelos maravilhosos livros dados como presentes. Agradeço ao Tarcísio Normando, pelos livros e documentos fundamentais para a pesquisa. Sou grato, também, à Dhyenne Santos, pelas indicações e ajuda no levantamento de fontes. Agradeço a uma interlocutora brilhante, que é Isabel, dos Munduruku; é uma honra poder contar com os momentos privilegiados de sua atenção.

Sou grato, imensamente, aos profissionais das instituições: Arquivo Público do Estado do Amazonas, à Biblioteca Pública do Amazonas, ao Instituto Histórico e Geográfico do Amazonas, ao acervo do Centro de Documentação e Apoio à Pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da UFAM, ao Núcleo de Estudos em Política, Instituições e Práticas Sociais, ao Centro de Documentação do Colégio Pedro II.

Agradeço, também, ao Instituto Federal do Amazonas. Sou dos que fazem hashtags euamoumIF quando se trata do território do qual me sinto filho. Ainda pequeno, ouvia minha vó paterna dizer que dava aulas de música no que havia sido a Escola Técnica Federal do Amazonas. Depois, apesar do medo de me perder na imensidão que parecia ser aquele quarteirão a respeito do qual eu de fato nada tinha visto exceto a grandiosidade impressa na fala e no olhar de meu pai e de minha avó, lá iniciei meus estudos como secundarista, o que me leva a agradecer, além da liberação das atividades, novamente, a três professoras fundamentais em minha vida no interior das estranhas entranhas do discurso acadêmico: Maria de Jesus, que me deu o empurrão definitivo para a História; Alzanira Santos, que espantou-me a dizer que eu não era uma galinha de voo baixo; e Inalda Lima, minha mãezinha.

O que me leva a agradecer à Helena, minha avó paterna por transmitir o zelo pela educação e o espírito, digamos assim, comunista, que aprendi a reconhecer à cada oportunidade na qual a ouvia dizer: faz meu "santinho" (os números que correspondiam às escolhas políticas no contexto de eleições democráticas) nas vésperas do quase evento! Devo também à Célia, minha

mãe, agradecer a presença, as conversas que temos, sempre muito francas e amorosas, ser grato pelas risadas, pela herança bizarra de tocar e (poder) ser tocado pelo Sagrado.
Agradeço ao Tempo (no sentido estritamente materialista-dialético histórico a que esta tese se filia), pois, nos últimos anos, vivi um tornado de coisas; judiado de ventos! Há brisas que, apesar de carinhosas, são por vezes as que mais castigam – dizem os poetas. Rompimentos afetivos; mudei de cidade; sobrevivi a uma pandemia global (na qual, como muitos outros) perdi amigos e familiares; perdi meu pai; perdi meus gatos e cães, amados; vi amigos se afastarem; rompi com tantos outros, amigos e familiares; fiz outros mais; perdi meus arquivos digitais da tese; recuperei-os; casei-me novamente, e vi, literalmente, meu filho cair do jardim do éden (o que não se deu apenas uma vez); e estou aqui, um pouco como Jó (quer dizer, eu e ele não somos privilegiados, afinal) dando *Gracias à la Vida*, ainda ouvindo Elis, seu conselho: fazer do ofício um jeito de dizer sobre o nosso povo e suas diversas lutas, e as que me convém são aqueles que se dedicam a redescobrir um outro Brasil, possível por ser Justo e Plural – ou não.
Por isso, agradeço, à Jordanna, com quem tenho vivido um amor de muita parceria, cuidados, afeto e músicas; é sempre lindo revisitar o momento em que nos tornamos Mãe e Pai do Ravi - o menino mais bonito que há: malemolente e radiante, sorridente e falante, filhote de Leão e Sussuarana - a fera latina -, meu raio da manhã, serzinho que arrasta nosso olhar, feito ímã - nele, o meu coração é pai de toda cor, é Sol vivo e quente, deixando-o ainda mais *bonitinho*, ao léu…. E como ele mesmo já diz: Come around and love me! (é do Jalen Ndonga, cantor predileto do curumim; escutem!). Ele também ama Lovely Day, de Bill Withers, o hino do Corinthians, Hould On (Alabama Shakes)...

RESUMO

A pesquisa problematiza a história da mocidade estudantil amazonense durante a belle époque (1900-1920), analisando suas práticas sociais, culturais e religiosas, além de sua inserção nas transformações econômicas, políticas e culturais do Amazonas. O tema central é a relação entre a juventude estudantil e a ideologia do fausto da borracha, destacando como os valores de progresso, ordem e civilização moldaram suas identidades e práticas. O problema investigado é compreender como os jovens enfrentaram as contradições da modernidade capitalista e as desigualdades sociais, além de analisar o papel das festividades religiosas na formação de identidades sociais e culturais. Os objetivos incluem analisar as práticas da mocidade estudantil, investigar seu papel na organização de festividades religiosas, compreender as contradições entre modernidade e tradição, e examinar as condições do sistema educacional amazonense. A pesquisa utiliza fontes como jornais estudantis, relatórios governamentais, revistas, cadernos de estudantes, atas de agremiações, produção cinematográfica e romances literários. A análise teórica combina psicanálise lacaniana, marxismo, antropologia estrutural e teorias decoloniais e pós-coloniais, com autores como Lacan, Foucault e Zizek. A metodologia envolve análise histórica e crítica, explorando as dinâmicas sociais, culturais e econômicas da belle époque no Amazonas. As conclusões destacam que a mocidade estudantil foi interpelada pela ideologia do fausto, enfrentando tensões entre tradição e modernidade, progresso e desigualdade. As festividades religiosas funcionaram como espaços de interação social e cultural, enquanto o sistema educacional reproduzia as contradições da sociedade. A pesquisa busca contribuir para a historiografia ao abordar educação, literatura e relações de poder na construção da identidade regional, além de oferecer uma perspectiva crítica sobre colonização, exploração e desigualdades sociais na Amazônia.
Palavras-chave: Mocidade estudantil; belle époque; imprensa; Amazônia.

ABSTRACT

The research questions the history of Amazonian student youth during the Belle Époque (1900-1920), analyzing their social, cultural and religious practices, as well as their involvement in the economic, political and cultural transformations of Amazonas. The central theme is the relationship between student youth and the ideology of the rubber boom, highlighting how the values of progress, order and civilization shaped their identities and practices. The problem investigated is to understand how young people faced the contradictions of capitalist modernity and social inequalities, in addition to analyzing the role of religious festivities in the formation of social and cultural identities. The objectives include analyzing the practices of student youth, investigating their role in organizing religious festivities, understanding the contradictions between modernity and tradition, and examining the conditions of the Amazonian educational system. The research uses sources such as student newspapers, government reports, magazines, student notebooks, minutes of associations, period films and literary novels. The theoretical analysis combines Lacanian psychoanalysis, Marxism, structural anthropology, and decolonial and postcolonial theories, with authors such as Lacan, Foucault, and Zizek. The methodology involves historical and critical analysis, exploring the social, cultural, and economic dynamics of the belle époque in Amazonas. The conclusions highlight that student youth were challenged by the ideology of pomp, facing tensions between tradition and modernity, progress and inequality. Religious festivities functioned as spaces for social and cultural interaction, while the educational system reproduced the contradictions of society. The research aims to contribute to historiography by addressing education, literature, and power relations in the construction of regional identity, in addition to offering a critical perspective on colonization, exploitation, and social inequalities in the Amazon.
Keywords: Student youth; belle époque; press; Amazon.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Álbum Infantil do Jornal do Comércio 43

Figura 2 – Raymundo Rocha dos Santos…….....47

Figura 3 – A Mãe Extremosa.....49

Figura 4 – Racismo e apropriação de mezinhas…….....56

Figura 5 – A sala de aula, mestre e alunos….....62

Figura 6 – Mocidade Estudantil do Instituto Universitário.....76

Figura 7 – Mocidade do Colégio Universitário 84

Figura 8 – Colégio Nossa Senhora do Carmo…….....100

Figura 9 – Gymnásio Amazonense e a Praça da Constituição….....184

Figura 10 – Jovem Normalista…….....193

Figura 11 – Mocidade na Cena da Escritura 196

Figura 12 – Escola Normal e Normalistas…….....210

Figura 13 – Colegiais da Companhia de Caçadores 315

Figura 14 – A cena futebolística…….....349

Figura 15 – Mocidade Itacoatiarense do Grupo Avança ….....353

Figura 16 – Protesto da Mocidade estudantil…….....384

Figura 17 – Imagens do Protesto Gymnasial na Imprensa.....389

Figura 18 – Fachada da Escola Saldanha Marinho…….....395

Sumário

Introdução 13
Capítulo 1 - Ideologia e contradição no fausto da borracha... 29
1.1 Religião, cotidiano e a exploração na belle époque. 29
1.2. Hegemonia, produção simbólica e a classe dominante amazonense 43
1.3 Literatura e imaginação: uma história "familiar" de classe no alvorecer do século XX 55
Capítulo 2 - Educação, cultura e a formação da Mocidade Estudantil amazonense 74
2.1 - Práticas e poderes sociais da ideologia do progresso 74
2.2 Da Escolarização à Esfera Pública: A Produção de Sujeitos Políticos 86
2.3 Modelo civilizatório e a idealização do feminino. 103
Capítulo 3 - Disciplina e catolicismo: a construção da mocidade imaculada na imprensa 126
3.1 A expansão do catolicismo e a moralização dos costumes 126
3.2 Religião, imprensa estudantil e cultura na belle époque 133
3.3 Divisão de gênero: a geração de "senhorinhas" na cidade de Manaus 144
Capítulo 4 – Antagonismos sociais e simbólicos na ideologia do fausto. 152
4.1 "Crise" simbólica do fausto amazônico: autoritarismo e hierarquia 152
4.2 Práticas não-oficiais: contradições e o limite da crença no progresso 167
4.3 Emergência do outro: o "selvagem", a cidade e a sociedade de classes amazonense 177
Capítulo 5 - Colonialismo, controle do conhecimento e outras dívidas 192
5.1 Exploração, repressão e memória social 192
5.2 Mecanismos de Controle Epistemológico e o Estabelecimento de Saberes 203
5.3 A Constituição Racializada do Sujeito no Amazonas 240
Capítulo 6 - A Ruptura Do Ideal: "Crise" e Subjetividade Na Selva 259
6.1 A mancha de um tirocínio 259
6.2 O Excedente do Gozo: Materialismo, Libido e a Lógica da Acumulação 288
6.3 As depressões do fausto e a Voz da Mãe Gentil 306
Capítulo 7 – Política e Mocidade Estudantil no Amazonas 327
7.1 – Subjetividade, ideologia e desejo de progresso 327
7.2 – Juventude estudantil, associativismo e intervenção político-cultural 359
7.3 – Protesto e repressão: disputas no Ginásio Amazonense 392
7.3.1. Epílogo 416
Considerações Finais 436
Referências 441
Periódicos (Acervo POLIS/CENDAP/Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional) 441
Acervo Digital do Arquivo Público do Estado do Amazonas 441
Acervo do Instituto Histórico e Geográfico do Amazonas 443
Bibliografia 443

Introdução

Boa noite, Fausto
O Ocaso da Modernidade Amazônica e a Pulsão Selvagem

1. A Des-ocorrência e o Ponto Zero

Ao término desta história, falaremos de uma morte diversas — e anunciadas — vezes. Diante de si, amiúde, a leitora verá a "des-ocorrência" de uma tragédia. São repetições, compulsão por voltar ao ponto zero, tentativas falhadas de dar a ver, enfim, uma criança, arma em punho, disparar contra a própria existência.

Não há nada, a princípio, com o que se preocupar! Como "é de lei" em toda história trágica, o que se dá, agora, é que tragédias só o são, de fato, um tempo depois de sua acontecência; é só aí que estão à altura de seu Nome. É quando, *après-coup*, dá-se nome à coisa (seria essa a conta da essência?!). Na distância mínima que a separa de si própria, de seu sentido pleno, exato, acontecido, histórico, portanto, a catástrofe é sempre-já ocorrida. O que nos leva a passar, por muito pouco, do drama como solo da história para o cenário do riso, do chiste, do cômico enquanto arma estratégica.

Dito de outra maneira: ao final desse tempo reservado à leitura deste trabalho, a leitora terá, aproximando-se em diversas oportunidades de algo que, embora tenha de fato já ocorrido, será, do início ao fim desta escrita, como seu fim, um acontecimento falhado, a leitora terá um Evento, por assim dizer, em aberto, inconsistente, ferido. É sentido? Claro que faz cultura, faz viagem! Mas dizer apenas isso não é suficiente. Não se trata de uma narrativa *pura*, sem propósito; pelo contrário, a ausência de sentido deve ser *imanente*, deve vir a ser um *não-sentido*.

Então, a tragédia que se avizinha aparece bem ao lado de uma cena que, perturbadora, é uma característica incômoda da própria História, que passa pela incongruência, pelo contrassenso, pela antinomia, pelo paradoxo; pelo traumático até, vez que, quanto ao que se está a narrar, não chega a ser a sua pré-história, narrar sobre o tempo anterior à catástrofe! É, quando muito, talvez, uma *quase* História (algo como a *quase-causa* de Deleuze: O Virtual, ou o Devir Puro Sem o Ser, que não precisa "existir" para "funcionar").

Trata-se de reportar sobre um incômodo fundamental, na raiz do que ainda atende pelo nome de tempo, que é ter diante de nós uma criança, vestida de mocidade amazonense estudantil, sob o peso da gravidade do quanto de esperança seus parentes investiam naquele fardamento (tanto como fardo quanto como mandamento para suas crianças) pela segurança de seus futuros. Se há algo de comicidade nesse ir e vir da plena catástrofe do Fausto é para que aí – entre o infamiliar e a arma estratégica da comicidade – instalar o nada.

Vê-la – a criança fáustica regional - protagonizar na sala de estar da casa de uma família (tradicional) do Amazonas, no contexto dos anos de 1900 a 1920, a cena de oferecer-se em holocausto, um cadáver na *belle époque*, em Manaus, rua Saldanha Marinho, n. 41.

Trevas parecidas eram vividas em santuários espalhados no corpo da floresta amazônica, quando os povos originários engajavam-se nas guerras contra os devoradores de mundos, de almas, de sonhos – profanação na vida de Karajás, Mundurukus, Mura, Barés, Tukanos, Parintintins, e centenas de outros povos originários enraizados nisso que ainda há quem chame de país, de "meu país".

2. O Pacto e o Sol Mefistofélico

Este moço tem um nome que carrega, por si só, o peso de um pacto mítico e a herança de uma elite experienciando as vertigens de sua classe gozando a hegemonia de dominação: Fausto Cruz Lopes. O calendário na parede daquela sala não mente, embora a cidade lá fora minta sobre a sua própria decadência: estamos no fim de uma manhã de outubro de 1915.

O céu sobre Manaus não oferece refúgio, apenas ostenta um sol mefistofélico — adjetivo que as crônicas da época usariam para descrever o calor físico, sem suspeitar que reportavam a temperatura moral do tempo.

O disparo que está prestes a romper o silêncio doméstico, portanto, não é um acidente na paisagem; é a materialização daquele virtual retorno ao ponto zero — obviamente, revolução! A bala que Fausto dispara contra a têmpora busca atingir o que, escutando Jacques Lacan, podemos espelhar pelo termo *extimidade*: transmitido, aqui, como o 'coração do coração' ('estranhas entranhas', vez por outra) de uma História que, naquele ano de 1915, já havia colapsado do nosso ponto de vista: o mundo "econômico" estava em "crise"; mas continuava a exigir dos seus filhos e filhas o simulacro do sucesso, do fausto, da bela época — do ponto de vista da circulação social do desejo —, da continuidade da exploração e empobrecimento dos que estavam à margem, ou mesmo "fora" desse tempo mítico dos homens brancos fáusticos marcados pela ideia de uma "bela época" em suas vidas.

Fausto mata-se para parar o tempo que a poesia — aquela 'ciência de amarrar o tempo no poste', como nos diz o poeta Manuel Bandeira — já não conseguia, ao menos para esta criança diante de nós, simbolizar. Para ele, arrisco afirmar que o futuro, a história, era-lhe, no devir de sua singularidade, virtualmente impossível.

O que é esse "virtual"? Qual o seu estatuto na História? E, mais fundamental, por que ele — o virtual — repousava sobre um ponto de impossibilidade? Qual o significado e o sentido histórico da experiência da mocidade estudantil à luz desse acontecimento estúpido que é o de haver virtuais que são como um ponto de repouso dado como impossível na realidade histórica?

Para compreendermos a temporalidade desse disparo, no entanto, precisamos convocar uma outra ciência, forjada na dialética que propomos entre **'A Pedra de Exu e o Pássaro de Atena'** (texto submetido à revista Canoa do Tempo, do PPGH/UFAM). A tradição ocidental, repetindo Hegel, ensina-nos que a sabedoria (a Coruja de Minerva) só levanta voo no crepúsculo, quando a história já aconteceu. Mas a experiência colonial brasileira exige outra física. Exu, o orixá do movimento e da encruzilhada, aquele que lançou uma pedra ontem para matar o pássaro amanhã. Já que o presente, não sendo o atual, é, digamos assim, virtualmente impossível.

Fausto Cruz Lopes está preso nesse paradoxo: o seu suicídio em 1915 é a pedra lançada que só vai atingir o alvo (a nossa consciência histórica atual) agora, no tempo decisivo em que se inscreve o século XXI (era dos não-indígenas, importa lembrar). Ele inverte a seta do tempo: o seu ato não encerra o passado, ele inaugura o problema do presente, sua acolhida na História –

e derivas naquilo que não é bem presente. Mais fundamentalmente: Exu é parte não apenas das *estranhas entranhas* deste trabalho como também aparece no coração (do coração) dele.

3. O Tirocínio: A Voz da Ordem

Mas se a poesia e a magia faltaram a Fausto naquele instante, a ordem não lhe deu tréguas. Na ausência da palavra que amarra, sobrou-lhe a palavra que ordena. É preciso lembrar que aquele corpo de menino-moço não pertencia apenas a si mesmo; era um território ocupado pelas expectativas de uma 'Redenção' civilizatória.

As coordenadas básicas dessa Redenção do Amazonas podem ser vistas no quadro de Aurélio de Figueiredo, destinado à celebração da "abolição da escravidão" no corpo vivo e sagrado da floresta amazônica. Essa exigência de purificação não era abstrata (não no sentido vulgar de alguma coisa que há sem "forma"); ela possuía uma iconografia oficial e uma trilha sonora disciplinar. Como demonstrei em *'Abolição à Sombra do Cativeiro'* (CRV Editora: 2021), o quadro *A Redenção do Amazonas* (1888) não é apenas uma alegoria da liberdade (do ponto de vista branco-tecno-patriarcal-ocidental-capitalista), mas o mapa visual de um projeto de embranquecimento que, em última análise, só pode ser visto assim em sua verdade mais impotente pelas lentes de um materialismo histórico e dialético visto pelos olhares tortos propostos por Slavoj Zizek. A narrativa pictórica conduz o olhar do espectador da esquerda (o passado 'escuro' do negro escravizado e da mulher indígena) para a direita (o futuro 'iluminado' das musas brancas e do comércio), culminando na figura de uma criança branca nua, purificada de qualquer traço de sua herança 'selvagem'. Ali, raça, classe e gênero são pincelados para ensinar que a única via de acesso à cidadania (o Templo ao fundo) é o apagamento da diferença negra e indígena em favor de uma 'civilidade' de mercado. Contudo, não mais que dois passos para trás permitem-nos ver, na estrutura formal "neutra" que a tela suporta, uma nova armadilha.

E essa pedagogia do apagamento ganhava corpo e som na figura paradoxal de **Adelelmo do Nascimento**. Este professor negro, maestro e 'sacerdote da instrução', cujo retrato adornava o *Gymnásio Amazonense* como um totem de civilidade, encarnava a contradição viva desse ideal: um corpo negro disciplinado que, ao executar com virtuosismo a **'Fantasia de Fausto'** (de Gounod) ao violino, performava para a elite manauara a prova de que o 'selvagem' poderia ser domesticado pela Arte. Adelelmo, tocando Fausto, era a prova 'viva' de que o *tirocínio* funcionava — ou assim a fantasia senhorial desejava acreditar. Pior: há toda uma lavra de letras publicadas no mercado, embora de restrito circuito acadêmico, fluindo nessa direção – a de crer, por exemplo, no fausto de Adelelmo.

Hoje, Adelelmo serve a um tirocínio outro, diferente: aquele no qual a história afro-brasileira se reconhece — porém, sem a experiência da escravização *causa* da aparição do sujeito na História! Ele ascendeu socialmente, diminuiu assimetrias socioculturais e é símbolo de uma luta na qual muitos mundos são possíveis, mas sua figura, deificada pela restauração da ordem social-liberal democrática, prova que, já no passado, nós não somos redutíveis à historicidade da escravização.

Nos arquivos que exumamos, ressoa essa mesma demanda insistente, muitas vezes enunciada pela própria voz materna ou pelos editais das Sociedades de Tiro de Guerra: a exigência do tirocínio entre os seus. A palavra, hoje caída em desuso, designava à época o aprendizado prático, a iniciação do recruta, a prova de fogo do cidadão capaz de defender a República e gerir

a riqueza da borracha. *'Fausto, cadê o teu tirocínio?'*, perguntava o Outro social, cobrando-lhe a virilidade e a competência técnica.

O drama — e aqui a psicanálise nos permite ler a letra ao pé da letra — é que, no curto-circuito de uma mente acossada pela impossibilidade de ser o 'civilizado' perfeito, o imperativo do tirocínio foi escutado como uma ordem de execução. Passar ao ato porque Atuar (para) Fora veio a ser uma necessidade absoluta, ou algo dessa ordem e magnitude. Onde a mãe pedia o *treino*, gozo do sentido, satisfação ao falar e, quem sabe, colher aí significados à própria fissura, o filho entregou o *tiro*. Como seria isso possível, que um tiro quisesse dizer tanto? Havia ainda a difícil amostragem de, num instante de pensamento qualquer, fosse a Mãe, Azulina, quem sabe, a personagem (não) santa demais para imaginar seu filho único auto legislando-se de um jeito tal que ofusca-lhe a visão ao dar-se com Fausto, jovem amazonense, tendo dado em si mesmo um tiro na cabeça à pretexto de provar o respeito por contratos havidos e assinados há tanto tempo que caberia perguntar sobre a pretexto de quem e de que se assinou.

4. A Pornoscopia: A Obscenidade da Fantasia

Mas esse curto-circuito não ocorreu num vazio. Na verdade, esse vazio era cheio de potência. Ele foi engendrado na estufa de uma cidade que vivia a sua própria alucinação. Manaus, àquela altura, era o palco do que a psicanálise nos instrui como fantasia fundamental: uma tela imaginária erguida para proteger o sujeito — e as classes dominantes — da visão do Real insuportável da selva (a sua diferença radical) e da exploração. Olhe mais de perto: fantasia fundamental é outro nome para Luta de Classes, o antagonismo fundamental da História, segundo Marx.

A opulência da borracha não era apenas riqueza; era obscenidade. Dizer de opulência é produzir versos medonhos. Tal como na montagem abrupta que o cineasta Radu Jude (em *'Má Sorte no Sexo ou no Pornô Acidental'*) explora ao expor o 'pornô acidental' que rasga a moralidade pública, a Manaus gomífera justapunha o veludo dos teatros ao sangue dos seringais, o piano de cauda ao corpo indígena, os palacetes nos quais sagravam-se os interesses públicos aos cabarés de luxo e prazer desmedidos, sem qualquer mediação ética. Em nossa ética liberal-social-democrata, na zona obscura que separa uma coisa da outra há quem encontra coisas outras a servir de texto para resistências. Era uma sociedade de pornoscopia colonial: tudo estava à mostra, o luxo e a morte, numa convivência perversa.

A Mocidade Estudantil, da qual Fausto serve de emblema, *exemplum*, funcionava como o fetiche necessário para sustentar essa montagem — ontem, e agora, na totalidade que a “ilusão do usuário”, do leitor, se dispuser a conceber. Eles, os jovens 'imaculados', eram a promessa de que a barbárie extrativista poderia parir a civilização, civilização morena, porém civilização. Contudo, quando a cotação da borracha ruiu, a fantasia foi rasgada pelas mãos invisíveis do Mercado. O 'sol mefistofélico' de 1915 iluminou os escombros da festa. Fausto, recusando-se a habitar a ruína dessa ilusão — e recusando-se a tornar-se ele mesmo um escombro —, apagou a luz.

Ter-se rasgado a fantasia no ocaso da festa, porém, não foi suficiente para pôr o sujeito a nu, de frente para o crime que ele mesmo cometeu a pretexto de salvar-se, de sair da história como sujeito do puro heroísmo. Ao contrário, o fetiche recrudesceu na História de Fausto (e outros).

5. A Torção Ontológica: Hegel, a Impotência da Ideia e a Matriz (R.S.I.)[3]

É para dar conta dessa complexidade que esta tese mobiliza uma trama teórica específica, na sanha de farejar todos os buracos do fausto. Lançamos mão da topologia de Jacques Lacan, especificamente a estrutura do nó borromeano, atento, rigorosamente, à maestria de Slavoj Žižek sobre o tema.

Nesse sentido, é preciso declarar que a nossa aposta teórica se inscreve, desmascaradamente, na linhagem da chamada "Escola de Psicanálise de Liubliana" (ou o "Círculo de Liubliana"). Dialogando com a "Troika" eslovena formada por Slavoj Žižek, Mladen Dolar e Alenka Zupančič, esta tese opera o método do "curto-circuito": lemos a alta especulação filosófica do Idealismo Alemão (Hegel/Schelling) através da lente clínica de Lacan, para então aplicá-la, sem mediações higienistas, à realidade bruta e "baixa" da província colonial (falando desde esse lugar: periferia da periferia de uma capital capitalista na Floresta de Cristais).

Dessa maneira, a filiação a esta Escola não é um adorno erudito, mas uma necessidade tática: é a Escola de Liubliana que nos ensina a ler o fracasso da modernização (e do sujeito) não como um erro a ser corrigido, mas como o local exato onde a Verdade emerge. Se a Amazônia é o palco de uma modernidade falhada, é apenas com as lentes dessa "ontologia da falha" que poderemos enxergar o Fausto não como vítima, mas como sujeito do Real.

Mas, para sermos precisos, a nossa leitura não se contenta com o triângulo simples, nem com a superfície plana de um mapa. Seguindo a aposta radical de uma dialética viva, elevamos a tríade ao cubo. Por que ao cubo? Porque esta tese não é apenas uma descrição bidimensional do passado; ela aspira a ser um **objeto tridimensional** lançado no tempo. A terceira potência é a do endereçamento: este texto existe para materializar-se nas mãos do estudante que, no futuro, o requisitará na biblioteca ou baixará seu arquivo digital. O que vier a fazer isso necessariamente verá que a tragédia de Fausto percorre todas as arestas desse cubo topológico: Do Imaginário Imaginário da 'Paris dos Trópicos' (a pura fachada), Fausto é empurrado para o Simbólico Simbólico da burocracia escolar e do tirocínio (a lei fria), até colidir com o Real Imaginário do medo do corpo vivo da floresta vista como selva devoradora. Mas, ao elevarmos isso à potência do endereçamento, o suicídio de Fausto deixa de ser um ponto final no passado para tornar-se um volume, um obstáculo, uma "pedra no caminho" com a qual o leitor de hoje terá, inevitavelmente, de tropeçar. A matriz cúbica nos permite ver que o suicídio não é uma 'falha' pessoal bidimensional, mas um sólido geométrico de angústia que o sistema não conseguiu dissolver, e que agora entregamos, peso e medida, às novas gerações.

Mas quem segura as pontas desse nó? Quem é o sujeito que, mais de um século depois, ousa invadir a sala de estar da família Cruz Lopes?

Para realizar essa leitura a contrapelo, situo o lugar de onde se escreve. Da terra tomada aos Waimiri Atroari à capital da Eslovênia, guardei no coração o diálogo que tive com a historiadora Elaine Rocha e sua incisiva metáfora sobre *'Quando os bárbaros invadem a Torre de Marfim'*, e, afetado por isso, assumo aqui a minha condição de 'bárbaro' — ou, para mantermos a coerência conceitual desta tese, de 'selvagem' — que adentrou a universidade pública brasileira no fluxo de sua democratização recente. Mas isso não aconteceu do dia para noite, pois, como nos ensina Eliane Potiguara, tornar-se selvagem implica muita dedicação e muito trabalho. Imagine-se aí o trabalho de tornar-se o que se é. Dependendo de como se conta, há sujeitos que nasceram para sempre ser como Sísifo.

É imperativo, assim, desfazer a ilusão da 'Plataforma Neutra'. A nossa aposta epistemológica funda-se no que Slavoj Žižek chama de *Visão em Paralaxe*. Não olhamos para a Amazônia *ou*

com o olhar do colonizador *ou* com o olhar do nativo idealizado. Olhamos para a lacuna que impede os dois de se tocarem. Como isso seria possível?

Essa ideia exige uma acuidade ontológica fundamental: a necessidade de **'Digerir o Espírito'**. É uma forma de antropofagia extrema. Devemos metabolizar o Espírito Absoluto de Hegel (nutrir-se de seu historicismo radical) usando a perspectiva e a vitalidade do corpo-floresta — apesar da jaula discursiva (ou justamente por causa dela, talvez).

Aqui, o debate exige um rigor que ultrapassa a mera disputa de narrativas. É lugar-comum, na esteira do Perspectivismo Ameríndio e da *Metafísica Canibal* de Eduardo Viveiros de Castro, sustentar o 'Multinaturalismo Indígena' oposto ao 'Multiculturalismo Ocidental'. A nossa tese propõe um passo adentro na dialética. Apoiados em Hegel, argumentamos que a premissa de que o Ocidente crê numa 'Natureza Única e Perfeita' é, em si mesma, uma fantasia. Para a dialética, a Natureza não é o relógio perfeito de Newton, mas o domínio da impotência da Ideia (*Ohnmacht der Idee*). A Natureza existe, em sua exuberância caótica e monstruosa, precisamente porque a Ideia não consegue se fechar em si mesma sem resto. Portanto, o 'Multinaturalismo' não é uma exclusividade que a Mãe-Terra opõe à Europa; é o Real que aqueles que, desde essa posição de Elite Manauara, *pensam* e tentam recalcar com o Estado Republicano liberal-excludente das oligarquias da época.

Essa disputa ontológica esconde, ainda, uma repetição espectral de velhas lutas políticas. Talvez eu esteja vendo as coisas por um prisma errado, mas vejo esse "pano de fundo" comum. O debate atual não é a reencenação da velha cisão entre Social-Democracia e Anarquismo? O multiculturalismo (posição de liberais e de certas leituras decoloniais) age como a velha Social-Democracia: tenta 'incluir' o indígena na Lei, gerir as cotas, pacificar o conflito — é, em termos de organização e dinâmica, o Partido do Politicamente Correto (o PPC), nos termos satíricos de Slavoj Zizek. Aqui, temos a filosofia do historicismo padrão: o trabalho do historiador é dedicar-se à deificação reiterada da democracia-liberal burguesa e suas instituições modernas (a começar pela instituição Eu, ou ego, o sintoma fundamental da fantasia/Luta de Classes). Enquanto isso, o perspectivismo (a posição da Diferença Radical) age como o Anarquismo: prega a recusa do Estado, a multiplicidade guerreira e a impossibilidade de Unidade — sua ética é da desconfiança lançada a todo "igual" que oculta, afinal, uma vontade de poder ser "pai de todos". Na espreita, um tipo de policiamento histórico-filosófico pronto a denunciar as diabruras totalitárias do Um-Todo e suas vontades de verdade para poder por sobre os outros, diferentes entre diferentes, os seus delírios.

Não há aí, nessas veredas pelos sertões, um perigo a nos cercar? O capitalismo atual (ancestralizando-se como Tecno-Feudalismo, de acordo com Yanis Varoufakis) já absorveu o anarquismo dos fluxos. E universaliza pelo planeta a sobreposição de guerras fractais para extração de mais-de-valor, devastação infinita de territórios existenciais. E seu aliado mais massivo é interno, sequestra pelo olhar, pela imagem.

Fausto, a criança, morre porque descobre que a ausência de Lei não é a liberdade paradisíaca, mas o 'Bom dia, Vietnã' da exploração sem freios. O que, obviamente, nem ele mesmo poderia saber, esse era o seu "ponto cego" — pois sua própria inocência, embora verdadeira, era falsa, absolutamente comprometida com essa mentira, essa fantasia da ideologia capitalista.

Aqui, vejo como um gesto estritamente historiográfico o fato de cometer o que muitos verão como crime, a atuação de uma luta com a "fonte", um embate com o "contexto histórico", para, pela via pecaminosa do anacronismo, caído em tentação, portanto, trazer à tona uma verdade

— impossível — para a mocidade do fausto, impossível para o ser de Fausto, habitado, ou descentrado, por um virtualmente impossível no coração (do coração) de sua existência histórica.

6. O Ponto Cego da Crítica: Os Submundos da História

Aqui, no entanto, é preciso suspender a narrativa para afiar a pedra da nossa crítica historiográfica, lançando luz sobre o mito inerente à própria posição do historiador. Ao nos debruçarmos sobre a vasta produção acadêmica acerca da *belle époque* amazônica, notamos uma saturação teórica que, de tão hegemônica, tornou-se invisível. Referimo-nos ao uso quase automático da caixa de ferramentas de Michel Foucault.

Não negamos a brilhante cartografia que nossos colegas traçaram sobre a biopolítica que tentou branquear a cidade. Contudo, argumentamos que essa historiografia, ao focar excessivamente na *Microfísica do Poder*, bateu num teto de vidro: ela descreve a 'máquina' do poder, mas não o **gozo** que a sustenta. Ignora, note-se bem, o ponto de intersecção no qual o conhecer a realidade participa ativamente de sua pro...re...produção. Noutras palavras: não quer saber de um problema simples, mas decisivo: a intersecção entre os aspectos epistemológico e ontológico – o jeito pelo qual a própria "realidade histórica" fica presa no movimento de nosso hermeneutizá-la, por assim dizer (ou o oposto, ou inverso, enfim, como nosso conhecer da história se incorpora à própria realidade [histórica]).

Para ilustrar a paralisia dessa historiografia que, encantada com seus próprios discursos, deixa de ver a estrutura que desmorona, recorro ao díptico cinematográfico do canadense Denys Arcand: *'O Declínio do Império Americano'* e *'As Invasões Bárbaras'*. Vistos através da lente de Slavoj Žižek, esses filmes não são apenas crônicas de costumes, mas a profecia clínica do nosso impasse acadêmico e dos "bastidores" da historiografia.

No primeiro filme, vemos historiadores reunidos, cozinhando e falando incessantemente sobre sexo. É a imagem perfeita da historiografia liberal contemporânea: uma máquina de produzir discursos sofisticados que transformam o gozo em retórica inofensiva — a cozinha do "Declínio" onde se fala da transgressão para não ter que transgredir, nem resistir na luta teórica-metodológica.

Mas a conta chega em *'As Invasões Bárbaras'* e o sujeito descobre que sempre esteve à base de créditos. O historiador protagonista, Rémy, está morrendo. E quem são os bárbaros que invadem o quarto? Não são os visigodos, nem os 'selvagens' da floresta que a historiografia tanto fetichizou. O 'bárbaro' é o próprio filho de Rémy, um operador do mercado financeiro global que despreza a História e resolve tudo com dinheiro e heroína. O filho (o Capital sem freios) venceu o pai (a História Humanista) não pela força, mas pela indiferença. Se no primeiro tempo o capitalismo, para ser gozado, precisava ser desconstruído de suas desprezíveis e risíveis instituições históricas (família, casamento, tabus sexuais, militarismo, etc.); no segundo tempo, o Capital já não se importa com *isso* – e chegamos à era do descaramento total, com Trump e Bolsonaro. A essa altura você é mais do que capaz de discernir se estou reportando algo de historicamente "concreto" ou se estou obrigando-te a suportar um sem números de divagações, desvios e transgressões na doxa da qual partes.

Essa cisão entre o saber histórico e a potência de agir não é exclusividade da ficção de Arcand. A indústria cultural contemporânea produziu uma verdadeira linhagem de professores de história 'impotentes' ou 'duplicados', que funcionam como sintomas do nosso tempo. Pensemos

em Adam Bell, o professor de História vivido por Jake Gyllenhaal em *'O Homem Duplicado'* (Denis Villeneuve, 2013). Em sala de aula, ele repete a lição marxista de que a história se repete como farsa; mas fora dela, ele vive num *loop* cinza, impotente diante do seu *Doppelgänger* (um ator que encarna o gozo puro) e aterrorizado pela imagem de uma aranha gigante que paira sobre a cidade — o Real monstruoso que sua teoria não alcança. Ou ainda Dan Dunne, de *'Half Nelson'* (2006), que ensina dialética hegeliana para alunos da periferia de dia, mas fuma crack à noite, provando que a consciência crítica não protege o sujeito do gozo destrutivo (ou, talvez, esse gozo mórbido foi, a rigor, a condição de possibilidade de sua *entrada* no universo docente e no discurso acadêmico preso às questões do idealismo).

A lição é amarga, mas necessária: nós, historiadores, corremos o risco de ser como Rémy ou Adam Bell — guardiões de um saber que mapeia o labirinto, mas que é incapaz de enfrentar o Minotauro.

Fausto Cruz Lopes, ao recusar esse papel, prefere explodir o labirinto.

Há, contudo, um parênteses crucial a ser aberto aqui: o risco da foraclusão do Nome-do-Pai. Ao recusarem a autoridade simbólica (a Lei que castra e organiza), certas teorias abrem espaço não para a liberdade, mas para o retorno do pai da horda obsceno no real. Figuras autoritárias contemporâneas (e os antigos Coronéis de Barranco) são o retorno desse Pai terrível que surge quando a Lei falha. Fausto não se matou porque o Pai era severo demais; ele se matou porque a Lei Paterna (o pacto civilizatório) não existia (não porque veio a sumir com o seu falecimento, quatro aniversários depois do nascimento de seu filho), deixando-o à mercê do gozo voraz da borracha — é o Grande Outro que **NÃO** existe. Estamos, como Fausto naquela sala de estar, sós, abandonando-nos a nós mesmos. E é aí, precisamente aí, que tudo começa outra vez.

7. O Espelho Invertido: Baniwa e a Medeia Amazônica

No entanto, para não cairmos na armadilha de uma teoria sem chão, colocamos Fausto, sujeito histórico, diante do seu espelho invertido, buscando na materialidade da história amazonense o contraponto necessário na mira de algo que venha ser menos que isso, um algo a menos que suas próprias e bem havidas sombras.

Não falamos de sujeitos em abstrato, mas de trajetórias concretas como as de **Alexandre e Kamiko Baniwa**, no Alto Rio Negro.

Como bem lembrou o Prof. Davi Avelino, nas várias conversas com as quais ele me presentou, esses jovens, praticamente contemporâneos de Fausto, foram submetidos à mesma máquina do 'sequestro civilizatório'. Contudo, diferentemente do nosso estudante melancólico, eles não sucumbiram ao silêncio.

Ao perceberem a falha do sistema, operaram a inversão da tecnologia colonial: usaram o saber adquirido para liderar revoltas, acionando o xamanismo transversal — esse é o pano de fundo metafísico da historicidade aqui proposta: o Ser é Canibal, é fome e devoração — para contrapor ações ao pacto fáustico (não sem imperfeição não apenas no modo de dizer, uma equivocação *contida*, como também a imperfeição que acolhe a universalidade de ser de todo ente).

Há um parênteses teológico-político decisivo a ser aberto aqui. Ao olharmos para a catequese desses jovens, costumamos ver apenas a imposição violenta do dogma, a colonialidade de Anibal Quijano, como o poder pastoral de Foucault.

Contudo, apoiados numa leitura materialista do Cristianismo (via Žižek e Chesterton, a quem o primeiro recorre com frequência), arriscamos dizer que os missionários traziam na bagagem um "vírus" letal à sua própria autoridade. O Cristianismo é a única religião que encena a morte de Deus e o seu momento de ateísmo radical na cruz ("Pai, por que me abandonaste?"). Há quem denegue esse dito sagrado a pretexto de salvaguardar um quantum de repetições da mesma ideia aqui superposta temporalmente falando. A suspeita dialética que levantamos é que os Curumins (gostaria apenas de pensar Fausto nessa série), longe de serem apenas vítimas passivas, supremas vítimas do Mal Radical, captaram o "segredo" dessa teologia melhor do que os próprios padres. Eles perceberam a inconsistência do Grande Outro. A rebelião deles, portanto, não foi um mero retorno a um passado pagão intacto, mas a ocupação corajosa da falha aberta pelo próprio Cristianismo.

Ao verem que o Deus dos brancos sangrava e morria, é claro que eles entenderam que a autoridade colonial não era absoluta. Eles ocuparam o lugar vazio do poder, o nada que é o alfa, revelando-se, num sentido paradoxal, mais fiéis à verdade subversiva da Cruz do que a burocracia eclesiástica que tentava encobri-la, denegá-la.

Mas, vendo-se as coisas por esse prisma, não seria então a diferença aquilo que (quase) reside na direção da bala, na direção que tomou o tiro, afinal, no destino da criança fáustica regional? É certo: os rebeldes Baniwa externalizaram a pulsão de morte como **Guerra**; Fausto internalizou-a como **Suicídio** (o que me leva diretamente à ética do sacrifício e o tema da lealdade/fidelidade ao Evento transmitido como Amor na união impossível de um casal, Osan e Mohei, em *Amantes Crucificados* (1954), de Kenji Mizoguchi. E se, como autêntico ato político de violência divina, conforme Walter Benjamin, tivéssemos de Fausto um tiro direcionado ao coração do coração da ideologia dominante na vida de jovens como ele? Que abertura poderia aparecer daí em seguida?

É aqui que a voz de Elis Regina, interpretando Belchior em *'Como Nossos Pais'*, deixa de ser nostalgia e vira voz diagnóstico histórico-clínico. Não se reduz às nostalgias da resistência e da rebeldia alegre e jovial (que caracterizou o perfil da juventude rebelde de maio de 1968). Ao cantar *"Minha dor é perceber que... ainda somos os mesmos e vivemos como os nossos pais"*, Elis toca na ferida aberta de Fausto e na nossa – Elis cantou, sem que pudesse saber disso, que cantava a decadência de uma leitura emancipatória da História. A dor – aqui - não é a da ruptura, mas a da **repetição**. "Viver como nossos pais" é a condenação daqueles que, por medo do abismo, recusaram-se a cortar o cordão umbilical com a estrutura de gozo que os oprime – os mantendo mortos-vivos.

Mas é preciso ir além (quer dizer, quedar-se) e nomear o ato de Fausto com a devida gravidade política. Se os curumins são guerreiros, Fausto é, a meu ver, algo como uma **Medeia** amazônica. Mas não por vontade própria, digamos assim. Houve, de seu gesto, um resto na História. É isso, afinal, que o leitor terá a ocasião “exata” para avaliar, essa quase-causa que está além, ou melhor talvez, abaixo, do tampão que a palavra selvagem foi empenhada na fantasia da ideologia do fausto amazonense trazida à luz nessa História.

Tal qual Medeia, que sacrifica sua prole para que Jasão (o colonizador) não tenha descendência, Fausto sacrifica a si mesmo, aqui e agora, para que o Capital não tenha sujeito. Ele devolve à elite de Manaus um cadáver no lugar de um cidadão produtivo. É o ato político supremo de subtrair o futuro ao projeto colonial.

Essa leitura impõe uma correção de rota fundamental sobre o sentido da Diferença, ao menos na singularidade que esse texto enfrenta. A diferença radical dos curumins xamãs e dos rebeldes do passado não serve apenas para ser museificada como "ancestralidade pura" ou "resistência heroica" — em lugares de memória higienizados de seu conteúdo e formas coloniais (a fim, arrisco dizer, suprir o narcisismo combalido de gente que se julga imprescindível).

O sentido de sua diferença só poderá realmente ser sentido (e não apenas consentido) se tivermos a coragem de retirá-la do isolamento exótico em que se encontra e **repeti-la no presente**. Tempo-Presente.

Repeti-la não como folclore, mas como método: seja na história que contamos, seja nos rituais necessários à imposição de uma ordem — diferente — daquela em que nos situamos. Tempo-Passado. O capitalismo tecno-feudal devora e universaliza tudo a partir do "fluxo anárquico desejante dos diferentes" e de sua “deriva pluripotente, sem sequencialidade, sem direção, sem ser”; nossa tarefa não é celebrar a diferença, o cabelo ao vento e a velha roupa colorida, que alimenta o fluxo, mas impor *a Diferença que interrompe a máquina (fáustica).* Futuro como *passado modificado* – predestinado.

8. Por uma História Selvagem: O Manifesto do Aedos na Floresta de Cristais

Diante do impasse dos bastidores da história e da impotência da crítica tradicional, este trabalho propõe uma virada radical: "Por uma História Selvagem". Não se trata de um exotismo acadêmico, mas de uma reavaliação crítica da historiografia amazonense, entendida aqui como um "rito de sepultamento falhado" da alteridade radical. E quando se trata de herança, as lutas podem ir às filigranas. O discurso histórico oficial (e mesmo o contra-tradicional) tenta enterrar o antagonismo colonial, mas o passado retorna como assombro no que tentam criar alguma distância pelo termo assunto à condição de conceito “tempo-presente” (há especialistas nisso, inclusive).

Como lidar com esse fracasso? A "História Selvagem" surge como a metodologia para analisar esse fracasso, recusando tanto a "colonialidade do saber" (Quijano) quanto a adoção acrítica e folclórica do perspectivismo ameríndio (EVC).

A nossa abordagem, inspirada em Martial Ze Belinga e na psicanálise lacaniana, reposiciona o historiador não como o juiz dos fatos, inimigo morto há tempos, mas como o analista da "lacuna paraláctica" (Žižek).

O objeto desta tese não é o "fato" empírico bruto, visitado e revisitado, mas o "objeto a-nimista": a distorção no olhar historiográfico, o ponto cego da dominação colonial na pureza de seus mais finos e limpos ritos fúnebres. Utilizando o paradigma indiciário de Carlo Ginzburg, lemos o arquivo colonial (jornais, diários, códigos de postura) não em busca de provas positivistas, mas de sintomas (históricos). Buscamos a emergência do Real do epistemicídio nas falhas do discurso que tentou silenciar o diferente, mas gaguejou – ou: fala, fala, fala, etc., para que nada de fato aconteça.

Nesse sentido, a historiografia amazonense é uma formação sintomática que recalca o trauma. O "selvagem" que assombra os relatórios de governadores e as pautas escolares, por exemplo, encaminha essa série, é o "objeto a-nimista": a falha estrutural que recusa ser objetificada. Critica-se aqui o modelo ocidental "totemismo-naturalista" (que crê numa Natureza universal e Culturas múltiplas) em contraste com o "animismo-multinaturalista" ameríndio (Cultura

universal, Naturezas múltiplas). Contudo, o "objeto a-nimista" é o colapso da perspectiva totemista: é o momento em que o objeto de estudo (o índio, o caboclo, o ribeirinho, o negro, o aluno, o fausto) recusa ser objeto e olha de volta como sujeito de outra natureza. O "assombro" de Michel de Certeau é, precisamente, esse *olhar* do morto que o arquivo não simboliza.

A "História Selvagem" que reclamo não busca resgatar a perspectiva indígena de forma ingênua, mas usa a lacuna paraláctica como o vazio da violência colonial. E aqui entra a nossa aposta mais arriscada: a defesa de uma *aufhebung* (superação dialética) de Hegel – quando todo mundo – vá lá: quase todo mundo com quem dialoguei sobre – mandou fazer o contrário. Rejeitar Hegel, como faz boa parte da crítica decolonial, é um equívoco estratégico que nos entrega ao historicismo vulgar. O "olhar moderno" da historiografia amazônica é um hegelianismo vulgarizado, (ainda) crente no progresso linear (da teologia Ocidental e seu totem que não se divide). O Hegel que convocamos (via Žižek/Lacan) é o filósofo da fratura, do antagonismo e da negatividade ativa.

O que nos leva a questão absoluta da História – começando pela história aqui contada sobre uma certa criança fáustica regional e seus iguais quando tocam o caráter da *mocidade estudantil amazonense*. A distinção entre **historicidade** e **historicismo** seria, em última análise, uma questão sexual? É crucial, a meu ver, esse ponto e pode ser compreendido através das fórmulas de sexuação de Lacan. O **historicismo** (lado masculino/todo) percebe a realidade social como contingente, mas universaliza sua própria perspectiva ("tudo é história", embora se trate quase sempre da história ocidental).

Essa história do conceito de história acusa a falha de toda uma inteligência generativa sobre o Amazonas ao não reconhecer que cada ruptura histórica altera a própria concepção de história. Cai nessa tentação de me lançar até o fim. Declarações como o "fim da história" de Fukuyama indicam o esgotamento dessa experiência. Veja-se o caso de Trump e Bolsonaro, ou mesmo de Giogia Meloni, na Itália, que venceram eleições com amplo apoio das classes trabalhadores que não se identificam com as pautas defendidas pela esquerda focada nos conflitos e antagonismos culturais (deixando para ficar ao lado de outras, a luta “econômica” da divisão de classes).

Não há nada que possa nos levar para fora do capitalismo? Ou seja: é impossível pensar em uma **historicidade autêntica** (lado feminino/não-todo) capaz de relativizar sua própria posição? Hegel é um historicista radical nesse sentido: para ele, a noção universal de história se transforma a cada época. A historicidade não é "total"; ela está em mutação constante.

Ao contrário do relativismo de Foucault — onde discursos coexistem em indiferença mútua-, para o Hegel de Žižek, a quem me filio, cada discurso é inconsistente e leva a outro através de suas contradições internas. Há, por assim dizer, algo de inconstante na natureza do ser do discurso. A "História Selvagem" adota essa dialética viva para intervir nos conflitos da memória. O historiador "selvagem" é um analista radical que lê a "História Oficial" como a fantasia social do poder, revelando as rachaduras da narrativa hegemônica e escutando os silêncios cúmplices da historiografia "nômade” e “resistente" – haveria Uno-Todo clamor dessas escrevivências, seus jeitos e fazeres de historicizar?

A tese sobre a mocidade estudantil e o "fausto selvagem" é o estudo de caso empírico dessa metodologia. A ideologia do Fausto é o "rito de sepultamento falhado" da elite gomífera – delimitando uma linha de corte entre o relato que aqui se faz e aqueles intelectuais que odeiam amá-la ao lado daqueles que amam odiá-la, a *bela época*. Através de sintomas como o "endividamento doloso infinito", o "medo do selvagem" e a "carência", identificamos o "quase-

selvagem" como a projeção fantasmática dos medos do colonizador — jeito de fazer com aquela parte da história que resiste a si mesma.

Fausto, o sujeito dividido de nossa História, é assombrado por uma "mancha selvagem". O seu suicídio não é uma derrota, mas um ato de **destruição criativa**: ele expõe o antagonismo irredutível da *belle époque*, o "futuro abortado" e a inviabilidade da "civilização da borracha".

Portanto, recusamos suturar a "ferida aberta" da modernidade capitalista. Mantemos o foco na abertura e no antagonismo. Se a historiografia tradicional tenta curar a ferida com narrativas de progresso (inclusão, visibilidade, judicialização das demandas sociais etc.[horizonte ético de seu mundo a distorcer a grade espaço-temporal no interior da qual é visitante), e a historiografia contra-tradicional tenta curá-la com narrativas de reparação social-democrata, a "História Selvagem" enfia o dedo na ferida para que, através da dor (do Real), alguma verdade possa, enfim, dizer per si – e por si – e de si-mesma.

Da Crítica Política à Política-Teórica da Crítica: A Metafísica da Guerra Fractal

Se a tragédia de Fausto é um ponto zero, de quantos "onde" o historiador pode lançar o seu olhar para esse abismo. Não escrevemos do conforto de um "fim da história", mas do olho do furacão de uma crise generalizada — econômica, ambiental, nuclear, epistêmica. Crise que não irá passar. Na verdade, essas "crises" são o estado *perfeito* para o capitalismo em transição para o tecno-feudalismo.

Vivemos sob a tensão aparente de uma polarização política brasileira: de um lado, a metafísica do Lulismo (a Esquerda Progressista e sua gestão da ordem via inclusão pelo consumo); do outro, o Bolsonarismo (a Extrema-Direita e sua pulsão de morte desinibida). Contudo, para a leitura que aqui propomos, essa oposição é apenas a superfície de uma mesma estrutura de impotência. Para rompermos com esse binarismo paralisante, o trabalho foi realizado por uma trilha tortuosa e agônica rumo à retomada de uma **posição proletária**. Mas não o proletário sociológico de fábrica; falamos de uma posição ontológica, definida por uma subtração radical.

O sujeito desta tese — e o lugar de onde falo — não é o "indígena" (cuja cosmovisão plena nos é barrada), nem o "não-indígena" (o branco colonizador convicto de sua universalidade). Assumimos a posição do **não-(não-indígena)**. É a negação da negação. É a posição do "caboclo" radicalizado, do despossuído que, recusando a identidade do Senhor (o Branco), não pode retornar à pureza (dos nomes) da Floresta (e seus corpos milenares), e habita, portanto, a fenda traumática do Real. É uma estranha, ou bizarra, guerra pela retomada da universalidade plebeia: aquele que não tem "parte" na partilha do sensível que é para nós – todos, a humanidade – a floresta.

Como essa posição reinterpreta o ofício do Historiador nestes tempos dramáticos nos quais dediquei-me obsessivamente a esse trabalho? Diante da crise da narrativa moderna, onde o futuro foi cancelado, a minha solução problemática é um retorno arcaico-futurista: o historiador deve devir **Aedos**. Na Grécia Arcaica, como nos ensina Marcel Detienne, o Aedos não era um "relator de fatos", mas o Mestre da Verdade (*Aletheia*). Sua palavra era eficaz: ela não descrevia o mundo, ela o instaurava, conectando o visível ao invisível. Mas, para operar essa *Aletheia* na Amazônia do século XXI, o Aedos precisa cruzar o Atlântico e encontrar o Xamã – instituição (quase) universal entre os povos originários dos quatro cantos da Terra.

Aqui, a ontologia "materialista" de Slavoj Žižek e a psicanálise lacaniana encontram a física quântica e o *Perspectivismo Ameríndio*. Entramos na "Floresta de Cristais" descrita por Eduardo Viveiros de Castro: um multiverso onde a realidade não é una, mas definida pela posição do observador (a predação ontológica). Para amarrar a física de partículas à sociologia da guerra, convocamos Maurizio Lazzarato e seu conceito de **Guerras Fractais**. Lazzarato nos lembra que a guerra do capital não ocorre apenas entre exércitos; ela é fractal, repetindo-se infinitamente em todas as escalas — do mercado financeiro global à subjetividade de um estudante que não larga o celular (nem para dormir), da bomba atômica à bala na agulha de um revólver em 1915.

Sob essa luz, o suicídio de Fausto Cruz Lopes deixa de ser um fato isolado para ser uma **repetição fractal da guerra do liberalismo ao longo de nossa História contra os povos não-Liberais**. A vida dessa criança é uma fração de tempo que contém, em si, a totalidade da violência da acumulação primitiva. A depender do *como narramos sua história, e a história de sua mocidade amazonense estudantil*, repetiremos (ou não) os seus próprios termos. Aliás, a cada vez que se dá um passo o mundo todo sai do lugar (e a questão é para onde?). Fausto é o holograma da nossa própria catástrofe. Isso nos leva a uma conclusão aterrorizante sobre a temporalidade. O mundo de 1915 é, a rigor, o mesmo mundo de hoje. Permitam-me ser mais preciso: é que, de certa maneira, o ano de 1915 ainda não passou. Como na canção, "vivemos como nossos pais" não por uma falha geracional, mas porque habitamos o Eterno Retorno da Acumulação Primitiva de Capital em nossos quereres e fazeres.

A "acumulação" não foi uma fase prévia do capitalismo; ela é a sua constante operação de devoração de mundos sob a forma de uma *guerra fractal alimentada, muitas vezes, na simples circulação e transmissão de dados digitais em plataformas virtuais* à pretexto de mais-de-conscientizar (ou mais-de-informar: não foi essa a “Boa-Nova” da Internet nos anos 1990?).

Caberá a nós, nessa posição de **não-(não-indígenas)**, resistir à claridade cegante dessa visão. A visão de quem, tal qual o anjo da história que perdeu as asas, tem na sua frente o passado (a memória de Fausto) e, às suas costas, sente o hálito quente de um futuro que já está sendo devorado pelo Capital e sua barbárie inerente. O historiador-Aedos canta não para salvar o futuro (que talvez já não exista), mas para que, no brilho breve da verdade proferida na Floresta de Cristais, a dignidade daquele gesto suicida interrompa, nem que seja por um segundo, a máquina de moer gente.

10. O Mito Familiar do Amazonense

Se a arquitetura desta tese desenha uma espiral de tensão, o seu enredo profundo mimetiza a estrutura clássica de um Romance de Formação (*Bildungsroman*), ou o que Freud chamaria de "Romance Familiar". A história da mocidade amazonense não é apenas uma sucessão de fatos escolares ou políticos; é a encenação do "sonho da *belle époque*": a tentativa obsessiva de formar o Casal Ideal.

De um lado, temos o **Moço Fáustico**: o estudante do *Gymnásio Amazonense*, viril, culto, destinado a gerir a riqueza da borracha e a herança da civilização. Do outro, a **Gentil Senhorinha Filha de Maria**: a normalista ou a jovem da elite, pura, higienizada, guardiã da moral e da reprodução biológica da classe.

Contudo, a nossa aposta dialética é demonstrar que essa formação amorosa — o encontro desse rapaz promissor com essa moça ideal — é homologamente estrutural à relação do **Sujeito com**

a Mercadoria no capitalismo. O "amor" aqui não é a união de duas almas, mas a captura do desejo pela forma-valor. O casamento perfeito seria a reprodução ampliada do Capital através da reprodução biológica da Elite.

Nesta chave de leitura, cada parte da tese narra uma etapa desse namoro que, em vez de terminar no altar da Catedral de Manaus, termina no cadáver na sala de estar da Rua Saldanha Marinho.

Na **Parte I**, assistimos ao **Noivado Imaginário**. A Família e a Escola funcionam como as agências matrimoniais que preparam os dotes e os corpos. O "Moço Fáustico" e a "Senhorinha" são esculpidos pela disciplina para se tornarem mercadorias atraentes um para o outro. A pureza exigida não é virtude; é valor de troca.

Na **Parte II**, avançamos para o **Casamento Simbólico** e suas dívidas. A festa acabou. O casal descobre que a "casa" (a Pátria/Manaus) foi construída sobre um pântano financeiro e moral. A gestão doméstica exige a segregação brutal do "outro" (o serviçal, o negro, o indigente) para manter a ilusão da harmonia conjugal. O imperativo do *Tirocínio* revela-se então como a cobrança da performance: o marido deve produzir, a esposa deve reproduzir. O amor vira contrato de gestão.

Por fim, na **Parte III**, ocorre o **Divórcio Real**. O Moço Fáustico descobre que sua "Noiva" (a Civilização/Liberdade) é um fetiche que exige o sacrifício de seu próprio sangue para manter a beleza. As paixões estudantis e a militância são a última tentativa de renegociar esse contrato, de buscar um amor "verdadeiro" (político). Mas o curto-circuito é inevitável. O suicídio de Fausto poderia ser um "Não" radical a esse casamento? Teria ele preferido ser um cadáver — o resto inassimilável — a consumar a união com a barbárie travestida de progresso.

No “centro” disso tudo, estava Fausto, e uma fenda histórica. Em princípio, um *romance familiar*: o Patriarca Branco Capitalista e suas imundícies; Azulina, feminino amazonense, sua voz e história, mas não totalmente. E um terceiro.

11. A Arquitetura: O Drama Social e a Agonia dos Significantes

Feita a cartografia teórica, o itinerário desta tese abandona a linearidade burocrática para assumir a forma de um **drama social de agônica tensão**. Se vivemos, historicamente, tempos de guerras tecno-feudais e colapsos subjetivos, esta tese deve ser lida como um **fractal** desse tempo universal. O que ocorre na Rua Saldanha Marinho, n. 41, não é um caso isolado, mas a encenação, em miniatura e alta temperatura, do destino do sujeito moderno esmagado pelas demandas do Outro.

A estrutura desenha uma **espiral topológica** que aperta o cerco em torno de Fausto, onde cada volta corresponde à asfixia produzida por um Significante-Mestre (Deus, Pátria, Família, Liberdade). Respondendo, em ato, às demandas por rigor material, operamos um **zoom** perigoso em direção ao gatilho daquele revólver:

Na Parte I (A Fantasia do Fausto), o drama se desenrola sob a égide dos significantes DEUS e FAMÍLIA. Estamos no registro do Imaginário, onde a tensão reside no esforço sobre-humano de manter a fachada. No capítulo 1, a FAMÍLIA não é refúgio, é trincheira. Analisamos a agonia de sustentar o sobrenome 'Cruz & Lopes' como uma marca de distinção num mercado volátil. É o drama do filho que percebe que o amor familiar é, na verdade, um investimento libidinal do Capital. Em Redentores do Amazonas, capítulo 2, adentramos a 'Escolarquia', a fábrica de

almas. Nesse momento, mostramos como a educação era o ritual doloroso de incutir o desejo do Outro na pele do estudante. No capítulo 3, A Mocidade Imaculada, sob o signo de DEUS, a 'Cristandade Bareana' exige a pureza impossível. A tensão atinge o pico: corpos trópico-amazônicos suam, mas a fantasia exige que sejam mármore europeu. É a neurose de santidade como defesa contra a selva e a *sua* sexualidade.

Na Parte II (As Portagens Sombrias do Fausto), as luzes baixam e entramos na zona de angústia do Simbólico. O significante que tiraniza a cena agora é a PÁTRIA (e sua máscara, a Civilização). Capítulo 4 (Angstätte...): A 'Cidade da Angústia' revela a falha inescapável do Pai. A Pátria é um ídolo que exige sacrifícios, mas não entrega proteção. Ali, na zona opaca e escura, pulsa a vontade de holocausto. Capítulo 5: Dissecamos o aparato de controle racial e higienista, ao lado da crítica decolonial. O drama aqui é a segregação: a PÁTRIA exige um corpo branco e higienizado. O 'quase-selvagem' vive a agonia de nunca ser cidadão o suficiente, sempre assombrado pelo seu próprio resto (o objeto *a*). Capítulo 6 (Mefisto na Selva Amefricana): Escutamos o imperativo do TIROCÍNIO. A Pátria armada cobra sua dívida. A 'Voz da Mãe Gentil' torna-se a voz feroz do supereu que grita: "Goza! Sê útil! Sê herói!". É a preparação para o sacrifício.

Por fim, na Parte III (O Fausto Selvagem), o drama explode no Real. O significante em disputa é a LIBERDADE, mas uma liberdade que, sem lei, vira morte. No capítulo 7 (Alguém falou em Liberdade?), a narrativa colapsa. As paixões estudantis, a militância e o desejo de emancipação batem no muro do impossível. A LIBERDADE prometida pelo progresso revela-se, para Fausto, apenas a liberdade de morrer. O Fausto Selvagem não é o libertador; é o Antagonismo Realizado. A pulsão, sem ter para onde escoar politicamente, inverte o fluxo e, num curto-circuito final, transforma o *Tirocínio* (a ordem da Pátria) em *Tiro* (a desordem do Real) na sala de estar da família amazonense tradicional.

12. O Endereçamento: A Carta aos Sobreviventes

Ao final deste percurso, resta-nos perguntar: por que desenterrar Fausto agora? Dialogando com Marcus Vinicius Mazzari (estudioso de Goethe e autor de *Dupla noite das Tílias: história e natureza no Fausto de Goethe*) e Lukács (*Estudos sobre o Fausto*), lembramos que o Fausto de Goethe já nasceu impregnado pelas descrições da natureza na mira colonial. Fausto Cruz Lopes não é uma cópia; é a encarnação da verdade recalcada no mito original. O nosso título, **'Boa noite, Fausto'**, é uma referência à Coruja de Atena, que só voa no entardecer. Compreendemos Fausto hoje porque a nossa própria Era — a do capitalismo industrial — chegou ao seu crepúsculo.

Mas há ainda uma questão de endereçamento. Para quem se escreve a História em tempos de catástrofe? Somos assombrados por dois fantasmas escriturais. De um lado, **Marc Bloch**, que no abismo da Segunda Guerra Mundial escreve a sua *Apologia da História* dedicando-a ao filho, num gesto de amor que aposta na continuidade. Do outro lado, **Fausto Cruz Lopes**, que escreve o seu bilhete final à mãe, num gesto de amor que decreta a interrupção: *— Um beijo em minha Mãe*, encontrou tempo para escrever, antes que passasse ao ato (ou justamente para concretizá-lo, talvez, quem poderá dizê-lo ao certo senão ele mesmo, por si-mesmo?).

O gesto de Fausto é, em última instância, um radical Adeus à Linguagem (*Adieu au Langage*), para evocarmos a obra profética de Jean-Luc Godard e que guarda inúmeras semelhanças com a história de historiadores como Emi, heroína de *'Má Sorte no Sexo ou no Pornô Acidental"*.

Quando a gramática do colonizador não serve mais para dizer a verdade, resta apenas o corte seco.

Nós, escrevendo da 'Torre' invadida, situamo-nos na tensão insuportável entre esses dois gestos. E aqui, a tela do cinema nos devolve a nossa própria imagem. Tal como **Emi**, a historiadora de *'Má Sorte no Sexo ou no Pornô Acidental'*, que enfrenta o tribunal moral de uma escola conservadora enquanto tenta sustentar a dignidade de seu ofício em meio à obscenidade generalizada, nós também escrevemos sob o cerco. A 'má sorte' de Emi é a alegoria para a condição do historiador hoje: julgado por uma plateia alucinada que esconde suas próprias perversões.

Escrevemos para quem amamos, sim, mas com a honestidade de quem sabe que o amor exige atravessar a 'dupla noite'. Talvez, ao narrar o suicídio de Fausto não como derrota, mas como o ponto zero de uma verdade, um tipo de revolução, possamos oferecer aos nossos filhos não uma falsa esperança, mas as armas conceituais para sobreviverem ao **Tirocínio** do mundo que herdaram. E viverem, colhendo frutos, e compartilhando, se ainda estivermos desse lado da história, o gosto, sabores e dissabores.

Por isso escolhi escrever, como pessoa de esquerda, embarcado no discurso da Ciência, não como quem crê que vive um cenário catastrófico e precisa fazer uma escolha para abrir o amanhã rumo a um devir-outro; antes o oposto, o colapso vem com a própria escolha. Fazemos a escolha e *tudo começa a colapsar*. Daí que, ao fim e ao cabo, só tenho certeza mesmo é que a catástrofe já aconteceu.

Nessa desesperança é que encontro sempre… ou melhor, quase sempre, coragem para continuar a professar o ofício de historiador. Se essa história, a de Fausto e outros moços e moças, tiver de servir de evidência para um colapso total a se dar no solo da Mãe-Terra, nos dias que se seguem ao término de sua menstruação, por causa dos efeitos dramáticos do fausto capitalista, então ela, essa história, inevitavelmente servirá a isso. E se ao fazer isso provocar um despertar histórico no sujeito, então ela, essa história, necessariamente assim o fará.

Boa noite, Fausto. O dia lá fora está em chamas... E sinto Tempestades Amazônicas também, daquelas que, quando caem, e caem sempre, a gente vê que o mundo vai mesmo desabar! A Floresta agradece.

Capítulo 1 - Ideologia e contradição no fausto da borracha...

1.1 Religião, cotidiano e a exploração na belle époque.

Para compreender a complexidade das relações sociais e econômicas impulsionadas pelas classes dominantes do Amazonas entre o final do século XIX e o auge da *belle époque*, e para determinar a existência de um *domínio* capitalista discernível na região – caracterizado por sua natureza errática, paradoxal –, é fundamental revisitar alguns pontos do estudo seminal de Barbara Weinstein sobre a ascensão e queda da economia da borracha. Uma vasta gama de arranjos produtivos, incluindo a formação de jovens engajados na ideia de serem parte ativa da *mocidade estudantil amazonense*, foi distorcida pelo que, em jargões economicistas, se convencionou chamar de *ciclo*. (Weinstein, 1993).

É fundamental observar que uma parte das classes dominantes amazonenses inicialmente se opunha a que a exploração do látex ("ouro negro") se tornasse a base da economia local. Essa oposição ao capital estrangeiro persistiu por décadas, embora o curso da história tenha sido outro. Mesmo com a extração do látex já inserida nas trocas comerciais muito antes de seu *boom* destrutivo – que se revelou devastador para formas de vida não integradas ao espaço sociossimbólico do Amazonas (como mocambos e quilombos africanos e afro-indígenas, e territórios indígenas) –, esses grupos temiam que a elevação do látex à condição de atividade econômica principal comprometesse a formação de uma unidade ideal de sujeitos civilizados: um campo social amazonense embranquecido.

A busca tradicional por estabilidade, que idealizava a "família amazonense", como ideologia classista do período, era incompatível com o modo de vida exigido pela extração do látex. As constantes mudanças de local, a falta de moradia permanente e a dificuldade em adaptar as residências aos padrões ocidentais de beleza e conforto demonstram que a exploração da borracha promovia contradições, endividamento progressivo, e nesse meio também laços de coesão social.

A manutenção de um padrão tradicional de divisão sexual do trabalho, em que a mulher se dedica às tarefas domésticas e o homem é o provedor, é derivada dessa ideologia dominante (Durham, 1980). De todo modo, a família atua como um pilar central em que os trabalhadores formulam suas percepções sobre a sociedade e seu papel nela. Nesse ambiente, são elaboradas estratégias de sobrevivência e projetos futuros, incluindo aspirações de consumo e o desejo de melhores condições para os filhos. Assim, a formação de famílias, como alicerce desses projetos, representa uma crítica social implícita às desigualdades existentes e à situação atual.

As exigências do *Divino Mercado* (Benjamin, 2015) e a invasão do capital estrangeiro exercem uma pressão econômica e política significativa sobre as famílias operárias, o que pode levar à desagregação familiar e ao aumento de tensões e violências domésticas. A família, ao ser um dos poucos ambientes de expressão pessoal em uma sociedade de classes, absorve as frustrações e aspirações dos trabalhadores. Desse modo, a valorização da família, do consumo e da ascensão social são reflexos da forma com que a esses trabalhadores é imposta a sua condição de classe. Embora inserida na ideologia dominante, essa valorização também pode ser um ponto de partida para a conscientização das injustiças sociais e para potenciais esforços de transformação da sociedade. Em suma, a família da classe trabalhadora não só reproduz as condições de produção, mas também se torna um espaço em que os trabalhadores experimentam, interpretam e, por vezes, confrontam as desigualdades e opressões inerentes a uma sociedade dividida em classes.

É fundamental destacar que, na virada do século XIX para o XX, o espaço social e simbólico que definia o "sujeito amazonense" passou por uma profunda divisão. Essa cisão tinha origem no medo da invasão do capital estrangeiro, percebido como um evento traumático. A principal apreensão era que essa invasão desestabiliza rituais estabelecidos há séculos, em nome da construção de uma sociedade "civilizada". O resultado foi uma solução de compromisso, um sintoma de resistência ao trauma da invasão de capital e aos interesses dos Impérios (o "grande Outro" das "nações superiores", na fantasia da "mocidade estudantil"). As classes dominantes se valeram por tais valores da família burguesa.

A expressão "família amazonense" pode ser compreendida dentro de uma lógica social das classes dominantes para impor, por meio da instituição familiar, coordenadas ideológicas à sociedade, especialmente aos jovens, visando sustentar seu projeto de dominação e exploração (Donzelot, 1980). Assim, a família amazonense atua como um elemento estruturante das relações de poder em uma sociedade de classes, fundamentadas no saber higienista, eugênico e moral.

Mais do que um biopoder, relacionando já aqui Foucault (1988) em chave interpretativa lacaniana, ela serve como base da fantasia social que organiza o gozo colonial. A intenção de "limpar" a cidade e o corpo social pelas classes dominantes é tornar as consequências da exploração suportáveis. A obsessão da família amazonense pela "pureza" e "higiene" pode ser interpretada, em termos freudianos, como uma formação reativa contra o Real pútrido, mórbido, sujo e violento da modernidade e suas barbáries, resultantes do pacto capitalista pela borracha amazônica.

Portanto, os discursos sobre a família no contexto do maquinário moderno no Amazonas funcionam como um véu que encobre o gozo obsceno da exploração, tornando-o suportável. O objetivo não é analisar a família amazonense em um sentido sociológico geral, mas sim destacá-la como um significante-mestre da ideologia liberal entre 1900 e 1920, um dispositivo da fantasia liberal-amazonense cuja função é recalcar o antagonismo de classe e organizar o gozo dos dominantes.

No Ocidente, a economia é compreendida como um arranjo social que busca equilibrar valores de uso e de troca. Contudo, essa busca cotidiana por equilíbrio muitas vezes negligencia, ou permite a perda, da relevância dos valores rituais na construção desse campo social. Postula-se, assim, uma economia como um todo integrado e apartado, seccionado, por exemplo, de outros campos como o político, o religioso e o cultural.

No entanto, Walter Benjamin nos lembra que o capitalismo deve ser visto, rigorosamente, como uma categoria ética e religiosa. Ou seja, pode ser interpretado como uma religião da vida cotidiana. Ao contrário do senso comum, que atribui ao capitalista ideal um caráter egoísta, o mito do ser que só sobrevive como um excesso sobre si próprio – o mais-valor – é um mito que, paradoxalmente, guia o sujeito a agir de modo altruísta. Isso significa que o sujeito está sempre pronto a arriscar tudo, até sua própria vida, para que a produção e o lucro cresçam, para que o capital circule e, assim, dê vida ao mito, fazendo surgir o mais-valor. Sua felicidade pessoal, nesses termos, está inteiramente submetida ao que aqui chamaremos de *Divino Mercado* (Benjamin, 2015). Sua persistência representaria um investimento — um gasto de "energias vitais" — visando à produção de um excesso, um vício, que é, simultaneamente, efeito e causa da reprodução do capital. Em outras palavras, rituais e valor estão intrinsecamente ligados, não apenas no sentido weberiano de que a ética protestante teria aberto caminho para o fetiche do trabalho e da riqueza nos termos capitalistas (Weber, 2004), mas sim de que o capitalismo é, em si, um fenômeno religioso. Contraditoriamente, esse vício mina o próprio princípio de conservação e estabilidade que as classes dominantes, em sua fantasia beatífica de uma vida sem cuidados e maiores esforços, almejavam para a consolidação do que definiam como a instituição básica da sociedade amazonense – a *família amazonense*.

Essa ética, que abarca o prazer inerente às classes dominantes amazonenses — ou, mais precisamente, àquelas que se inserem na história desde essa posição e perspectiva — manifesta-se em sua fixação no usufruto de poder e privilégios que as constituíram historicamente. Tais aspectos perduraram na transição de uma economia pré-capitalista, segundo especialistas, para os tempos de euforia do fausto, impulsionados pela expansão do mercado da borracha amazônica no Ocidente. A esperança de um país liberal, que deveria ser erguido na primeira

década da nova ordem republicana, foi, de fato, esmagada pela realidade ordinária do poder dos "capitães mandatários". Graciliano Ramos, em seu *Linhas Tortas* (2016), descreve bem esse "quarto poder" da Constituição, lembrando-nos do "regurgitar de mandões de todos os matizes e feitios" que, embora "imponderável", era tacitamente admitido como o resumo dos demais poderes constitucionais. Esse espírito “latente”, que animava o “conteúdo manifesto” da política nacional, fazia da conservação de privilégios a "causa ausente" da criação de um grupo restrito àqueles que possuíssem a senha correta para adentrar o universo dos cidadãos: o tirocínio das Letras. Consequentemente, o ódio às linguagens e aos “linguageiros” populares, negros, africanos e indígenas, era uma manifestação dessa exclusão, que, nos estratos mais altos da hierarquia social, afirmavam-se como os “homens inteligentes” dessa república de desventuras (Ramos, 2015, pp. 13-16).

Como, então, explicar a determinação oposta de uma sociedade não-toda capitalista, na passagem do século XIX para o XX, e, mais especificamente, na história da juventude estudantil amazonense? Marx, ao criticar a economia capitalista (com inspirações hegelianas, mas com certas ambiguidades), um sistema que, como Eduardo Viveiro de Castro (Castro, 2018) discerne desde um perspectivismo ameríndio, é produção de produção (uma vez que, da perspectiva metafísica indígena tudo venha ser produção, embora a produção não seja tudo) aponta que, na sequência produção–distribuição–troca–consumo, a "produção" se insere duplamente. Isso porque, em sua visão do sistema capitalista, a produção é tanto um elemento da série quanto o princípio estruturante de sua totalidade, ou seja, de sua sincronicidade. Desta forma, a produção (capitalista) manifesta-se também como contraprodução, ou ainda, como *devoração*. É notável o paradoxo ritual do avarento diante de seu cofre, um local enigmático onde acumula e preserva suas riquezas. Inicialmente, deparamo-nos com um indivíduo aparentemente insano, para quem o segredo se confunde com a escassez, o poder de possuir com a impotência de não utilizar, e a mesquinhez do entesouramento eleva suas fortunas a um patamar sublime, intocável e jamais plenamente desfrutado. Assim, o que ele "tem" é, paradoxalmente, o que lhe "falta". No entanto, essa descrição do capitalista como avarento é incompleta. Para aprofundar essa caracterização, analisemos o caso dos “diretores parciais” (Regulamento das Missões, decreto imperial n. 426, de 24 de julho de 1845), uma instituição que, à revelia da lei, operou durante os tempos de infortúnios republicanos amazonenses.

Apesar das restrições existentes, é possível sustentar que o funcionamento inadequado das diretorias parciais de índios evidencia que o esforço das classes dominantes em manter suas posições privilegiadas – buscando moderação, estabilidade e conservação em conformidade com sua ética fundamental – paradoxalmente gerou um excesso inerente, em vez de estabelecer

limites em nome de uma civilização estável. Isso implica que a construção de uma civilização baseada na livre circulação de mercadorias, ainda que restrita, contradiz-se em sua própria essência. Nesse contexto, Leal (2020) esclarece que esse excesso obsceno permeou a institucionalidade amazonense, operando como um poder indiferente à Lei pública até as primeiras décadas do século XX. Embora o cargo de diretor de índios tenha sido formalmente extinto da estrutura burocrática e legal da província, a conduta abusiva e desobediente desses diretores persistiu na prática. Eles exploravam o trabalho das populações indígenas para acumular mercadorias e pessoas, utilizando os indígenas a custo zero, quando deveriam, na verdade, ser agentes de educação e civilização (Leal, 2020, pp. 123-129).

As autoridades provinciais frequentemente usavam a "falta de braços" como principal argumento para justificar as dificuldades na promoção do progresso e na materialização de sua visão de civilização no Amazonas, revelando uma contradição inerente a esse discurso.

> O discurso da falta de braços para trabalhar na lavoura, no extrativismo e nas obras do governo perpassam as falas, os relatórios e os discursos dos administradores provinciais, revelando a necessidade de controle e fixação das pessoas, a partir da imobilização da força de trabalho. Havia, inclusive, uma seção especial só para tratar das questões relacionadas à ‘Catequese e Civilização dos Índios’(Leal, 2020, p. 120).

A alegada escassez de mão de obra indígena na Amazônia evidencia a importância fundamental da região para as famílias locais. Quanto maiores os investimentos dos "pré-capitalistas" (através da mobilização de redes comerciais, concessão de empréstimos e manutenção de privilégios), maior sua acumulação de riquezas. Assim, a continuidade de estruturas arcaicas (coloniais e republicanas) não se contrapõe ao perfil do sujeito liberal, mas o complementa, caracterizando o liberal-mercador amazonense. Em uma perspectiva mais ampla, essa particularidade é inerente ao regime republicano, em que as oligarquias se beneficiam da perpetuação desses arranjos históricos.

Consequentemente, emerge um capitalista puramente virtual, cuja riqueza é, em grande parte, composta por dívidas a receber. No entanto, o indivíduo é percebido como "rico e poderoso", não apenas devido à "fantasia da ideologia do fausto" (uma construção simbólica histórica), mas também pela expectativa concreta de lucros e rendas futuras. Isso levanta a questão: como se manifestaria a ruptura da modernidade fáustica no contexto das famílias amazonenses?

Críticos da cultura ocidental observam que, ao subestimar a lógica inerente das relações de mercado – que frequentemente resultam em excessos desestabilizadores e exploração –

talvez não se consiga demarcar adequadamente, na História, os domínios paradoxais da circulação de valor, tal como realmente ocorre no capitalismo.

> Estaríamos exagerando aqui no que se refere a substancializar a economia? Seria fácil realizar a operação desconstrucionista padrão na "economia" e afirmar que não existe Economia como campo substancial unificado, que o que designamos como "economia" é um espaço inconsistente atravessado por uma multiplicidade de práticas e discursos: da produção material da mão de obra primitiva à produção automatizada, operações monetárias, máquinas publicitárias, intervenções dos aparelhos de Estado, regulações e obrigações legais, sonhos ideológicos, mitos religiosos, histórias de dominação, sofrimento e humilhação, obsessões privadas com saúde e prazer e assim por diante. Embora isso seja inegavelmente verdadeiro, existe, não obstante, não uma "essência" mais profunda da economia, mas sim algo como um "matema" do capital, uma matriz formal de sua autorreprodução, como a que Marx tentou elaborar em *O capital.* Esse matema, essa matriz formal trans-histórica e transcultural, é o "real" do capital: aquilo que permanece o mesmo através de todo o processo do capitalismo global, cuja loucura se torna palpável em momentos de crise (Zizek, 2015, pp. 36-37).

Isso nos leva à hipótese de que, para a história da juventude, vale adotar uma abordagem historiográfica do final do século XIX e início do XX. Tal abordagem retomaria a interpretação de Eric Hobsbawm em *A Era dos Impérios* (1988, p.66), especificamente o que ele chamou de "sujeito esquizofrênico do capitalismo", em conjunto com a análise de Marx sobre o avarento *comme d'habitué* (2013, pp. 666-674).

Este sujeito é aquele que enlouqueceu acumulando riquezas (valendo-se do Estado para garantir monopólios em setores do mercado, posteriormente arrendando-os a empresas estrangeiras a preços supervalorizados, garantindo-lhe rendas vultosas, por efeito de especulação, ao longo de décadas). Ele se divide pelo culto a riquezas ideais, que permanecem intactas, em oposição ao "capitalista racional" que as multiplica através da circulação, "sujando-as", por assim dizer, ao empregar seus objetos de valor. Consideremos, ainda, a perspectiva zizekiana, que adiciona um ponto crucial sobre o capitalismo, tanto atual quanto passado.

> Essa loucura do avarento, não obstante, não é algo que simplesmente desapareça com a ascensão do capitalismo "normal" ou seu desvio patológico. É, em vez disso, *inerente* a ele: o avarento tem seu momento de triunfo na *crise* econômica. Numa crise, não é - como seria de esperar - o dinheiro que perde seu valor, de modo a precisarmos recorrer ao valor "real" das mercadorias; as próprias mercadorias (encarnação do "valor [de uso] real") tornam-se inúteis, pois não há ninguém para comprá-las (Zizek, 2015, p. 37).

As classes dominantes amazonenses, paradoxalmente, consolidaram seu poder ao manter relações tradicionais e arcaicas, adaptando-se a um cenário ideológico modernizado. Com o auge da borracha, o capital invadiu essa realidade, devastando subjetividades e desterritorializando modos de vida, inclusive os dos povos originários. Apesar da rejeição aos

vícios por dinheiro e riquezas, a fé nas relações de mercado é fortalecida em momentos de contradições e excessos desestabilizadores, radicalizando a preservação do ritual. O fetichismo capitalista, que torna a "realidade" uma experiência inteligível, é intensificado em situações de agravamento dos antagonismos sociais, evidenciando a "loucura" da religião da vida cotidiana. Retornemos, assim, a Marx e suas reflexões sobre as consequências das "crises" no "sujeito esquizofrênico do capital".

> Quando se trata de fazer um pagamento efetivo, o dinheiro não se apresenta como meio de circulação, como mera forma evanescente e mediadora do metabolismo, mas como a encarnação individual do trabalho social, existência autônoma do valor de troca, mercadoria absoluta. Essa contradição emerge no momento das crises de produção e de comércio, conhecidas como crises monetárias, [nelas], o dinheiro abandona repentina e imediatamente sua figura puramente ideal de moeda de conta e converte-se em dinheiro vivo. Ele não pode mais ser substituído por mercadorias profanas. O valor de uso da mercadoria se torna sem valor, e seu valor desaparece diante de sua forma de valor própria. Ainda há pouco, o burguês, com a típica arrogância pseudoesclarecida de uma prosperidade inebriante, declarava o dinheiro como uma loucura vã. Apenas a mercadoria é dinheiro. Mas agora se clama por toda parte no mercado mundial: apenas o dinheiro é mercadoria! Na crise, a oposição entre a mercadoria e sua figura de valor, o dinheiro, é levada até a contradição absoluta. Por isso, a forma de manifestação do dinheiro é aqui indiferente. A fome de dinheiro é a mesma, quer se tenha de pagar em ouro, em dinheiro creditício ou em cédulas bancárias etc (Marx, 2013, p.211).

Desse modo, a crença no "produto-mercadoria" é reavivada. Em editorial intitulado "A situação", publicado em dezembro de 1917 no *Jornal do Commercio*, o editor lamenta a pressão sobre as finanças públicas e privadas, causada pela drástica desvalorização da borracha, atribuída a especulações financeiras.

> Diz-se que o Banco do Brasil, para satisfazer solicitações do comércio manauense, vai entrar no mercado comprando a borracha (...). A nosso ver isso não é ainda uma medida que normalize a situação, mas em todo caso muito aliviará ao comércio, desde que outras medidas, como a facilidade de transportes para a Europa e para a América, só assim, possibilitando o comércio remeter por conta própria seus gêneros, sem se sujeitar aos zangões da especulação, é que se poderá reanimar o mercado da borracha (...) a borracha, por si só, é um produto que jamais oferecerá margens ao Amazonas a reconquistar aquela era de fausto e grandeza que foi o primórdio de nossa desventura presente (Jornal do Commércio, nº 201, 9/12/1917).

Apesar do colapso total, houve um consenso em relação aos problemas levantados pelo autor, especialmente a insistência dos comerciantes em manter a exploração do "ouro negro" como pilar das atividades econômicas amazonenses. As crises de solvência da burocracia estatal durante o declínio da economia da borracha foram "resolvidas" com mais dívidas. A guerra contra povos originários e comunidades tradicionais, na verdade, nunca cessou. Por sua vez, o governo central republicano concedia empréstimos que apenas prolongavam o prazer das forças conservadoras em meio às dores do ressurgimento do fetiche da borracha no Amazonas, mas

mantinha uma disposição socioeconômica cuja base era a precariedade e a expropriação de trabalhadores.

Isso demonstra que a acumulação primitiva de capital, na crítica à história do capitalismo, transcende um mero evento inicial da Idade Moderna, revelando-se como um processo contínuo de destruição tanto da realidade externa quanto da subjetividade.

> A guerra e o crédito permanecem ao longo do capitalismo como as armas estratégicas do capital. De tal sorte que acumulação primitiva e suas forças telúricas de desterritorialização se repetem e diferenciam-se incessantemente para melhor realizar – *acelerando-o* -, na medida do possível – o processo de dominação e de mercantilização de tudo o que existe. Em outras palavras: *tanto no centro como na periferia,* a acumulação primitiva é o processo de criação contínua do próprio capitalismo (Alliez; Lazzarato, 2021, p. 48).

As próximas páginas abordam a questão central desta tese: a história da juventude estudantil amazonense durante a época do fausto e de Fausto Cruz Lopes, nosso fio condutor, objeto e diferencial. É evidente que as representações imaginárias e as ficções simbólicas não apenas habitavam a mente dos jovens amazonenses, mas também emergiam da interação sociocultural dos indivíduos que invocavam o "grande Outro" (como as chamadas “nações superiores”), a ordem das ficções simbólicas[1].

Nosso objetivo é demonstrar a conexão entre essa ordem ficcional e a realidade "objetiva" vivida pela juventude. Para isso, analisaremos textos produzidos por alunos de diferentes idades – redações, provas, cartas, jornais e outras fontes históricas.

No contexto de "fim de século", o capitalismo enfrentava um inimigo interno fantasmagórico: a natureza destrutiva inerente à concorrência (Hobsbawm, 1988). O desconforto com a normalização dos excessos da concorrência, que visava a uma *performance* agressiva para dominar fatias de mercado, era evidente e, curiosamente, familiar no contexto do livre-mercado. Eric Hobsbawm descreve a economia capitalista global, na qual as *famílias amazonenses* estavam inseridas. Segundo o historiador, essa entidade é capaz de unir opostos: a "anarquia burguesa" do livre-mercado com o ressurgimento do protecionismo em escala internacional (Hobsbawm, 1988, p. 66). Com um ideal liberal que, paradoxalmente, gera inconsistências destrutivas, a cultura em questão é impulsionada pelo temor de que a competição econômica leve à barbárie. À medida que essa dicotomia se generaliza, o crescimento colide com a realidade da concorrência. O mercado, que serve tanto como modelo de subjetivação (maximização de lucros) quanto como norma de conduta (minimização de

[1] Em Lacan, o “grande Outro” ganha diferentes contornos, tratando-se do espaço simbólico comum aos seres de linguagem, quando representa, também pela sua inconsistência, a dimensão da alteridade em nossas relações. Para o aprofundamento desses diferentes contornos do construto teórico lacaniano, ver Safatle, 2018. Ainda mais perspectivas da invenção do “outro” na história podem ser conferidas em Todorov, 2003.

custos e perdas), faz do seu próprio dinamismo a causa da rivalidade, ameaçando empresas, nações e famílias.

Esta situação resultou numa resposta comum no contexto capitalista global: a união de "sistemas comerciais modernos" diversificados, empresas e estados-nação. Contudo, foram tomadas em conta as especificidades dos mercados "regionais" de nações consideradas “subdesenvolvidas”. A manutenção da crença na *fantasia do fausto* econômico exigiu a formação de oligopólios e a estratégia de concentração de riqueza, exemplificada pelos cartéis alemães e pelos *trustes* estadunidenses (Hobsbawm, 1988, pp. 68-71). Essa política de combinação buscava impulsionar a economia capitalista, integrando, sob novas diretrizes administrativas e racionais, as diversas economias e "mundos regionais". O objetivo era tanto a aquisição de mais-valor em territórios sob domínio colonial quanto a aceleração do "progresso" nas "grandes economias" dos estados nacionais que lideravam a expansão capitalista (Hobsbawm, 1988, p.72).

No final do século XIX, a mentalidade capitalista acreditava ter atingido sua "maturidade", o que gerou um temor de estagnação. Para evitar esse cenário, grandes atores impulsionaram a expansão e a reformulação do sistema. As colônias sob domínio dos impérios capitalistas enfrentaram severas assimetrias tecnológicas, financeiras e comerciais. Além do protecionismo (de conglomerados e estados nacionais) e da ampliação das fronteiras de exploração, a produção fabril foi racionalizada para intensificar a força de trabalho e aumentar a produtividade. Eric Hobsbawm destaca o contexto do multiculturalismo burguês em que a economia amazônica se inseriu no cenário das civilizações capitalistas.

> A sua civilização agora precisava do exótico. O desenvolvimento tecnológico agora dependia de matérias-primas que, devido ao clima ou ao acaso geológico, seriam encontradas exclusiva ou profusamente em lugares. (...) A borracha era um produto exclusivamente tropical, extraída com uma exploração atroz de nativos nas florestas equatoriais do Congo e da Amazônia, alvo de protestos anti-imperialistas precoces e justificados (Hobsbawm, 1988, p.96)

O ímpeto capitalista pelo lucro impulsionou o *desenvolvimento* do comércio global e a industrialização de economias periféricas, tanto no Ocidente quanto no Oriente, através de investimentos. Contudo, a expansão do capital trouxe um desconforto persistente, conforme Hobsbawm destaca, devido aos seus aspectos mais "sensíveis". A consolidação do capitalismo e a evolução *sui generis* de sua economia política – marcada por protecionismo e expansionismo sob novos paradigmas de racionalização e gestão industrial – representaram um ponto de não retorno, um trampolim para um novo estágio de modernização. Para evitar a estagnação, como Hobsbawm nos lembra, foi essencial uma profunda metamorfose de seus rituais.

A reincorporação das "colônias" sob novas diretrizes é essencial para o desenvolvimento econômico e a maturação do sistema. O objetivo dessa reincorporação era impulsionar a produção global, promovendo um "avanço impetuoso" do mercado como uma forma de vida nova e abrangente. Ou seja, busca-se submeter as distintas "economias nacionais" (as mais "distantes" do centro) à mesma ordem burguesa, para que se tornem agentes do mercado e gerem mais-valor – este é o imperativo. As inovações tecnológicas, as políticas financeiras e as políticas de trocas comerciais impulsionaram essas mudanças, em um cenário onde o capitalismo global, de acordo com Hobsbawm, enfrentava um preocupante desânimo.

A produção, contudo, permanecia intensa, impulsionada pela expansão das indústrias de ferro e aço e pelo aumento dos investimentos na América Latina. Tais fatores provocaram surtos de desenvolvimento e a adoção de novas tecnologias, fomentando o surgimento de mercados de bens e serviços para as "massas". Apesar desse crescimento do consumo, as perdas não foram compensadas. Diante disso, emerge a questão: como conciliar o dinamismo da produção capitalista global (esfera externa/objetiva) com o desequilíbrio subjetivo, cultural e político (relacionado à concorrência)? Essa atmosfera estranhamente depressiva, um “mal-estar na civilização dos Impérios”, precedeu a eclosão da Primeira Guerra Mundial em 1914 (Hobsbawm, 1988, pp. 77-79).

Para Eric Hobsbawm, o cerne da questão reside nos impactos da circulação global de mercadorias. O aumento da produtividade, impulsionado pela racionalização fabril e pelo avanço tecnológico, provocou uma deflação generalizada dos preços, inclusive no setor agrícola. Essa situação gerou consequências distintas: se, por um lado, a desvalorização significava para os consumidores maior acesso a bens e serviços a custos reduzidos, por outro, representava para os produtores prejuízos crescentes e dificuldades em manter a produção.

Para mitigar os efeitos da dinâmica do sistema e prevenir levantes sociais — como rebeliões políticas ou revoluções que pusessem em risco a ordem social e a propriedade —, a migração foi adotada como solução pelas "economias nacionais". O deslocamento de trabalhadores, especialmente camponeses fugindo da depressão econômica e da perda de "valor", levou milhares de estrangeiros para as Américas. O movimento visava mitigar a crescente insatisfação e o ressentimento, especialmente nas regiões agrícolas[2].

[2] Este parágrafo baseia-se em Hobsbawm, 1988, p. 78-80. No Amazonas, deputados planejaram usar fundos da abolição para beneficiar imigrantes europeus, não ex-escravos, devido às contradições sociais do Velho Mundo (Cavalcante, 2021). O branqueamento da sociedade com europeus não ocorreu na escala desejada, sendo substituído pelo incentivo à migração de nordestinos (Weinstein, 1993). Sobre a migração estrangeira para a Amazônia, veja Emmi, 2008; Pinheiro, 2021; Souza, 2018. Daou, 2014, p. 92-95, fornece evidências sobre a presença de estrangeiros na *belle époque*.

Paradoxalmente, na *belle époque*, o grande receio da burguesia capitalista não era a inflação, mas a *desvalorização* de seu próprio prestígio e existência. Esse medo estrutural era tão profundo que, segundo os temores da época, ameaçava conduzir a *sociedade burguesa* ao seu oposto: a emergência da *selvageria* ou *barbárie*. Nesse contexto, da “esquizofrenia” do capitalismo conforme observada por Hobsbawm (1988), "selvagem" ou "bárbaro" eram sinônimos do *medo de perder a experiência da modernidade, do capitalismo e do fausto*. Em geral, os poderosos agentes econômicos do capital se preocupavam mais com a deflação dos preços do que com a inflação, esta que só se torna um problema "real" para os "despossuídos" no capitalismo.

A expansão do consumo, impulsionada por juros baixos e emissão de moeda, gerou uma satisfação temporária nas massas, mas também um novo desequilíbrio. Nesse cenário, a formação de casais nas famílias amazonenses durante a *belle époque* pode ser vista tanto como uma continuação das estratégias de manutenção de riqueza e status, já presentes desde o período colonial, quanto como uma “nova repetição”.

Arno Mayer (1987) argumenta que a modernização capitalista é inseparável da resistência imposta pelas tradições de um mundo hierárquico e socialmente estratificado. Valores aristocráticos e ideais burgueses se misturam, gerando uma tensão entre práticas que perpetuavam hierarquias e desigualdades socioculturais (resquícios da realidade colonial ou pré-capitalista) e a historicidade que promovia rupturas nas expectativas de realização individual e na busca por méritos pessoais, características dos ideais de liberdade e igualitarismo. O mercado de bens e serviços durante a massificação do consumo exemplifica claramente essa dinâmica.

Similarmente, tanto no ambiente rural quanto na vida no campo, os valores tradicionais formaram a base do cotidiano político, econômico e cultural. Uma parte significativa dos grandes capitalistas do século XIX, por exemplo, tinha raízes no mundo rural, e muitas das fortunas e rendas consideráveis provinham da exploração e valorização da propriedade rural. Nesse cenário, indivíduos de famílias privilegiadas e distintas ocupavam posições estratégicas na burocracia. Ao mesmo tempo, os recém-ricos buscavam nos costumes e valores da nobreza um modelo para alcançar reconhecimento e legitimidade. Ana Maria Daou evidencia essa dinâmica ao analisar a relação da classe dominante amazonense com os "sinais e instrumentos" de civilidade. Banquetes e espetáculos de "alta cultura" no Teatro Amazonas são exemplos dessa mescla, apesar das distinções entre a realidade amazonense e o dinamismo do *Velho Continente*, que lhes servia de inspiração. (Mayer, 1987).

É notável que as classes dominantes sempre compartilharam a expectativa de que seus filhos seguissem carreiras de prestígio. Por meio de suas conexões e influência, os pais facilitavam o acesso a esses caminhos. O principal objetivo dessa busca por instrução era garantir que as famílias tivessem uma posição segura, protegida das dificuldades econômicas inerentes a uma sociedade onde a riqueza é concentrada e a pobreza, perpetuada. Isso seria alcançado através de "carreiras estáveis, como o funcionalismo público, a magistratura, o exército, a marinha, carreiras, enfim, que lhes evite preocupações e atribulações"[3]. O investimento na educação dos filhos era visto como um meio de valorizar e engrandecer o Amazonas no cenário internacional, especialmente entre as *ditas* Nações Superiores, que aqui consideramos parte do grande "Outro" da juventude. Conforme a análise de Daou (2000), as classes dominantes amazonenses não hesitavam em usar os recursos estatais para perpetuar seu poder social e simbólico. Após a formação na Europa, os descendentes dessas famílias retornavam à sua terra natal para ocupar cargos importantes em instituições estatais ou religiosas, fortalecendo a influência familiar e disseminando os ideais da civilização ocidental.

> A estratégia de que os estudos de 'filhos do Amazonas' fossem subsidiados pelo governo manteve-se também na vigência do regime republicano, quando os cofres públicos recebiam mais recursos em função da exportação da borracha e da descentralização fiscal promovida pela República. A riqueza da borracha, pelo menos no que diz respeito à elite amazonense urbana, não garantia o financiamento dos estudos da prole, consagrando-se, assim, o subsídio do governo como expressão da estratégia utilizada pelos que acumulavam funções políticas, administrativas, com as de profissionais liberais e mesmo de comerciantes. Sair para estudar, embora revertesse em mérito individual, era reconhecido e observado como expressão de uma conquista da coletividade e significava, igualmente, mútuos compromissos estabelecidos entre as famílias (Daou, 2000, p. 880).

A incessante busca por financiamento estatal para a educação dos filhos reflete uma insatisfação contínua na economia doméstica, no que concerne ao aprimoramento da prole. É fundamental reconhecer a intensa pressão exercida sobre a juventude por uma "europeização" da sociedade, que abrangia desde hábitos cotidianos, como etiqueta à mesa e vestuário, até a aspiração por uma formação educacional avançada, visando à ascensão social de seus membros e parentes.

A busca por complementação educacional visava também suprir a crônica escassez de empregados, frequentemente lamentada em discursos políticos e editoriais. Nesse contexto, as famílias amazonenses usavam suas fortunas para financiar uma extensa rede de favores e contraprestações, consolidando obrigações entre seus membros. O objetivo era saldar um

[3] AMAZONAS. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa pelo Exmo. Sr. Desembargador César do Rego Monteiro, em 10 de julho de 1921, p. 126.

passivo generalizado em relação ao progresso e à civilização. Dessa forma, essas classes utilizavam dívidas e favores como pilares para sua reprodução sociocultural, facilitando a movimentação de seus membros nesse sistema complexo.

Nesse cenário, a análise de Patrícia Alves-Melo sobre o século XIX é fundamental para a compreensão das singularidades da sociedade de "fronteiras" no Amazonas oitocentista e sua peculiar "oikonomos", que moldaram fortunas e hierarquias sociais. As populações indígenas e afrodescendentes, sob intensa pressão do "mundo-branco", desafiavam a existência "civilizada" não apenas com suas tecnologias de resistência, mas também com suas cosmovisões, frequentemente incompreensíveis ao etnocentrismo europeu. Este, por sua vez, impunha um regime particular de sobreposição de dívidas (com os outros, com a salvação, com o progresso, etc.), estabelecendo novos modos de ser e de "inclusão social" nesse intrincado contexto.

Essas classes dominavam os mecanismos de poder econômico e simbólico, exercendo vasta influência nas relações sociais. Alves-Melo (2014) revela que as relações sociais amazonenses eram intrincadas redes de endividamento, controladas por homens abastados. Essa estrutura atuava como um *Minotauro amazônico*, que sacrificava pequenos produtores em prol de um desenvolvimento desigual. As ramificações dessas cadeias de endividamento se estendiam a outras praças mercantis, configurando a base da ficção objetiva que sustentava as complexas hierarquias e desigualdades sociais. Tal dinâmica é metaforizada em "Os fios de Ariadne" como um "mercado cativo".

> Sua presença nos processos, ora como juízes, louvados e testemunhas completando-se com os dados obtidos nas outras fontes mencionadas, informaram que, além disto, eram também delegados, diretores de índios, altos funcionários públicos (tesoureiros, administradores de fazenda), vereadores e deputados, vice-presidentes de província, proprietários de escravos, fornecedores provinciais, e, o mais interessante, relacionavam-se estreitamente entre si, seja através dos negócios (sociedades, fornecimento de gêneros e créditos), casamentos e relações de compadrio (Alves-Melo, 2014, p. 144).

Nesse mercado restrito, os agentes econômicos operam sob rituais específicos. Considerados "representantes efetivos" de uma lógica interna e contraditória, esses "homens de bem" ocupavam posições estratégicas na burocracia estatal. Eles estabeleciam laços financeiros e parentescos, formando alianças por meio de casamentos e da criação de créditos e dívidas. A troca de dívidas e créditos entre si, como se fossem compadres e parentes, gerava conflitos e tensões, tornando o sistema instável e arriscado. Era um "negócio perigoso" com passivos de baixa expectativa de recuperação. Para impor a lógica mercantil e a civilidade ao conjunto da sociedade, o movimento subsequente foi realizado.

> Estas dívidas normalmente são saldadas com a remessa de produtos extrativos (salsaparrilha, madeira, couros e peles de animais, óleos de copaíba, borracha), incluindo manteigas de tartaruga e peixe-boi, peixe seco, que serão comercializados naquela praça comercial. Constam também dos aviamentos, dinheiro emprestado ou adiantado da venda destas mercadorias (Alves-Melo, 2014, p. 134).

O mercado cativo é uma estratégia que visa integrar a lógica mercantil na expansão do Amazonas e facilitar a circulação de mercadorias e dinheiro. Essa modalidade é impulsionada por diversos fatores, como a exploração de recursos florestais, o trabalho compulsório de indígenas, investimentos em bens e patrimônios urbanos e, principalmente, a posse de escravizados. A cultura do trabalho escravo, por sua vez, gerava rendas por meio do emprego na lavoura e dos aluguéis e pecúlios do dinâmico mercado de serviços domésticos (Costa, 2016). A escravidão ampliava o poder senhorial ao gerar tanto os homens senhores quanto os cativos. No espectro que se estendia do escravizado ao homem branco abastado e livre de dívidas, havia um vasto campo para diversas formas de acumulação. Entre elas, destacava-se uma modalidade paradoxal: as riquezas construídas, de forma crítica, sobre um vasto império de dívidas, as chamadas "fortunas negativas" (Alves-Melo, 2014, pp. 134-135**)**

Esse paradoxo inerente revela que a peculiar valorização deriva de uma economia que se apoia em aspectos negativos para impulsionar a apreciação do valor geral das atividades econômicas. Em outras palavras, em vez de acumular riquezas, as fortunas são esgotadas a níveis críticos, configurando uma economia política à beira da insolvência. O sistema opera para financiar uma política de expansão de um desequilíbrio e de uma inconsistência "estrutural"; a posse de dívidas ativas é, discretamente, sua razão de ser, sua "causa fictícia"[4].

No contexto das famílias amazonenses, a posição socioeconômica do *pater famílias* é valorizada à medida que se acumulam dívidas e dividendos. Isso ocorre em paralelo a uma crescente extensão dos arranjos que sustentam uma economia política da dívida. Estaria essa dinâmica relacionada a uma peculiar manifestação do capitalismo na Amazônia? Alves-Melo argumenta que não, considerando-a um mercado pré-capitalista (Alves-Melo, 2014, p. 153). Seu funcionamento baseia-se na expansão do endividamento alheio, com o horizonte último de destruir outras lógicas de vida e trabalho em nome da civilização (branca), como efeito de sua produção específica. Além disso, aprofundando o argumento, almeja a sujeição absoluta da

[4] Hobsbawm (1988) observa essa estranha operação no epicentro do capital, em que um remanescente do passado – a prática do protecionismo e os "casamentos" /combinações entre empresas, estados e agentes para evitar os desequilíbrios do livre-mercado concorrencial – passa a funcionar como ponto de sustentação, para que a participação destes sujeitos torne-se mais eficiente na dinâmica traumática de modernização. Enfim, quando isso acontece não estaríamos em uma situação *homóloga* àquela que acontece entre as famílias amazonenses, no que concerne à "esquizofrenia" da economia-mundo capitalista, como um tipo de redobramento - nas margens - da mesma lógica?

diferença, a fim de aprisioná-las em cadeias de formação e produção de valores, monopolizados por uma tradicional "elite morena", por vezes identificada na imprensa como "Deuses do Olimpo"[5].

Em *Os fios de Ariadne* (2014, p. 154) argumenta-se que, mesmo com a predominância do capital mercantil, as formas camponesas de organização da produção ao lado do escravismo mantiveram sua relevância. Assim, a realidade amazonense é apresentada como um "caso-limite" para a teoria da *dependência* das economias "periféricas" em relação aos "centros" do sistema capitalista global. Em outras palavras, apesar da influência imperial e do capital estrangeiro, o Amazonas possuiria uma dinâmica singular, não se enquadrando estritamente no capitalismo devido à sua natureza arcaizante.

1.2. Hegemonia, produção simbólica e a classe dominante amazonense

Em 13 de outubro de 1899, o jornal *A Federação*, veículo oficial do partido republicano federal, noticiou o matrimônio de Azulina Souza Cruz e Elvídio Rodrigues Lopes. A análise desta união matrimonial é apreendida em perspectiva histórica referida aos valores classistas e morais do período[6].

Através de casamentos, a classe dominante da Amazônia conseguiu manter seu poder, influência, prestígio, controle social e riquezas no mesmo círculo social ao longo do tempo. Conforme observou Mark Harris (2017) ao analisar o cenário conturbado de meados do século XIX, período de revolta na Amazônia,

> Pelas relações de parentesco ou de clientelismo, redes familiares, cruzando diferentes classes sociais e grupos étnicos, agrupavam-se em arranjos verticalizados; cada rede se constituía em competição com as outras. A rivalidade afetava o funcionamento dos cargos políticos e o acesso a eles, a administração da Justiça, o uso da força de trabalho e o fornecimento de bens. O exercício seletivo e arbitrário da lei era um modo pelo qual indivíduos logravam atingir seus próprios interesses, ou os de sua família. Sentiam-no, profundamente, aqueles no polo passível de sofrer a aplicação da lei, cujas implicações podiam, por vezes, ser terríveis (Harris, 2017, p. 97).

[5] Conferir na Hemeroteca Digital Brasileira Jornal do Commércio, Correio do Norte E O Imparcial.

[6] Quanto a perspectivas e valores sociais atribuídos à instituição do matrimônio pela imprensa do período aqui analisado, observamos que o *Jornal do Amazonas* (1882) via o casamento como uma "união íntima e vital", anterior às leis, defendendo-o como mais que um contrato, em meio a críticas republicanas à união entre Igreja e Estado. O jornal *Amazonas* (1892) mostra as expectativas da classe dominante: um laço indissolúvel e uma demonstração pública de qualidades morais para justificar "perene lua de mel". Almir Diniz (2011) analisa as imposições católicas nas relações amorosas na Amazônia Colonial, especialmente em relação à bigamia, as quais foram "apropriadas criativamente". Através da análise da personagem Rosaura, Diniz argumenta que o poder de normatizar os afetos e a sexualidade dos "Índios Cristãos" tinha pouca eficácia, levando esses indivíduos a atribuir outros usos e significados ao casamento. O termo "Índio Cristão", usado por Diniz, destaca práticas culturais que sugerem uma unidade entre sujeitos que, após a destribalização, se inseriram na normatividade católica, mas que, ao mesmo tempo, agiam como agentes na construção de uma nova identidade. (CARVALHO JÚNIOR, 2011, 2005).

A união matrimonial de Azulina e Elvídio evidencia perspectivas da construção das relações socioculturais dos amazonenses. Essa aliança reflete a contínua formação de redes de relacionamento para a instrumentalização do poder, permitindo que os envolvidos evitem as implicações da lei pública. Dessa forma, a manutenção do status social dependia da articulação e valorização do capital, tanto financeiro quanto simbólico. Este último, profundamente enraizado na cultura, era a base para controlar as interações sociais e influenciar o destino de indivíduos e coletividades.

Uma breve arqueologia das classes dominantes no Amazonas nos mostra que, em meados do século XVIII, a Coroa Portuguesa idealizou o casamento católico entre homens brancos e mulheres indígenas como ferramenta para a exploração de terras e trabalho dos povos nativos em suas colônias. Acreditava-se que tais uniões, sob a ótica legal e religiosa, facilitam o deslocamento dos povos indígenas, levando à formação de aldeamentos e núcleos de colonização[7]. No entanto, essa estratégia colonial falhou repetidamente devido à complexa e variada alteridade presente na própria região, entre os colonos e os povos indígenas. Isso se manifestava nos conflitos de interesses entre missionários e colonos, nas disputas por mão de obra e nos diferentes significados atribuídos pelos indígenas aos arranjos matrimoniais[8].

Consequentemente, a instituição do casamento foi um ponto central para os agentes coloniais nas políticas de controle social e dominação sobre os corpos e subjetividades dos diversos povos indígenas. Assim, não se pode ignorar o caráter, por assim dizer, multicultural que a política do casamento promovia, apesar de seu objetivo de controle e dominação[9].

---

[7] A vasta produção historiográfica sobre uniões matrimoniais nos períodos colonial e oitocentista, embora diversa, baseia-se em textos chave. Destacam-se estudos sobre alianças matrimoniais na alta sociedade paraense do século XIX (Acevedo Marin, 1985; Batista, 2004; Cancela, 2009), casamentos indígenas e mistos na América portuguesa (Moreira, 2018), e estratégias familiares de ascensão social e acesso a poder na Amazônia colonial (Mello, 2013), que evidenciam a formação de uma nobreza local.

[8] Almir Diniz destaca a dualidade das políticas coloniais em relação aos casamentos entre colonos e indígenas. Ele ressalta que, embora a rigidez e as normas institucionais fossem o pilar dessas políticas, a realidade amazônica — caracterizada por uma vasta área com núcleos populacionais esparsos e comunicação difícil — impôs uma certa flexibilidade, não isenta de tensões. Diniz explica que a flexibilidade na normatização dos casamentos na América Portuguesa do século XVIII decorria das dificuldades em verificar os antecedentes dos nubentes, especialmente no ambiente amazônico. O caso da indígena bígama analisado por Diniz ilustra uma apropriação particular do matrimônio cristão, que contrasta com outros modelos utilizados pela população colonial de origem humilde. Para essa indígena, e possivelmente para outras, o casamento serviu como um instrumento, uma tática de sobrevivência. (Ver: Carvalho Júnior, 2011.) A Igreja Católica enfrentava desafios constantes para impor suas normas, como evidenciado pelo jornal *A Federação*, nº 233, de 25 de outubro de 1898, p.3. O padre Manoel José de S. Martins, em outubro de 1898, reclamou publicamente das "contínuas exigências e inconveniências" dos nubentes. Essa expressão sugeria que, mesmo os fiéis mais tradicionalistas, buscando inovações e atendendo a preferências individuais (e liberais, refletindo o novo contexto republicano), não cediam. Contudo, o padre admitiu uma forma de regulamentação para a violação da proibição: casamentos após o pôr do sol seriam permitidos, desde que com licença episcopal, o que revela uma forma de condescendência por parte da Igreja.

[9] A expansão do Império Português dependeu de uma política atenta às diversas culturas, sustentada por uma arquitetura de dominação pluricontinental e Polissinodal, conforme especialistas. Desafios na Ásia, América e

A união de Azulina e Elvídio também representava uma estratégia para consolidar laços de parentesco. O objetivo era proteger e assegurar uma posição de destaque entre os demais grupos econômicos de sua classe, elevando esse princípio a um pilar fundamental em meio à diversidade e às adversidades.

Sem a pretensão de esgotar o tema do casamento ocidental no Amazonas do final do século XIX, é crucial destacar a relevância histórica desse elemento na perpetuação das práticas sociais das famílias amazonenses durante a *belle époque*. Ao analisar a *mocidade estudantil amazonense*, é vital lembrar que esses jovens, forjados por trajetórias interligadas pela religião e pelo regime republicano, emergiram de uma complexa estrutura social e política. A *família amazonense*, como instituição de classe, era um dos principais receptores das manifestações dessa juventude.

O casamento, conforme anunciado pela imprensa da época – que se consolidava como força política e espaço de reconhecimento social – funcionava como uma *estratégia de diversificação de articulações sociais*. Para indivíduos como Elvídio Rodrigues Lopes, um jovem acadêmico e liberal envolvido no comércio e em atividades ideológicas, essa união abria portas para vantagens no competitivo cenário econômico de Manaus. Foi dentro dessa frágil unidade familiar que a vida de um filho da classe dominante amazonense, em tempos de prosperidade econômica impulsionada pelo "ouro negro", podia prosperar. Fausto Cruz Lopes, entre outros jovens da época, é um exemplo dessa história, ecoando a pertinente observação de Peter Gay sobre a família em contextos culturais semelhantes ao amazonense.

> A família mostrava uma instituição tão antiga, tão ubíqua e tão necessária que todos aqueles que lhe dedicassem algum pensamento julgavam-na virtualmente eterna, uma estrutura inalterável e sem história. Tudo isso, entretanto viria a mudar nos dias da rainha Vitória, com as especulações acerca da evolução, o fascínio por comparações culturais, que pareciam tornar tudo novo, ou pelo menos inseguro. Desde tempos imemoriais, a família havia sido o centro organizador de paixões desenfreadas, o núcleo da preservação de estimadas crenças, o instrumento perfeito da socialização. Era a família que estabelecera as regras, garantira a obediência aos tabus e dirigira as energias eróticas. No século XIX a família de classe média era a responsável por tudo isso. Contudo, no curso do século, tornar-se-ia controvertido (Gay, 1988, p. 303).

Elvídio, conforme indicam as fontes, era um jovem dedicado aos estudos e um participante ativo na vida social, marcada por celebrações familiares e eventos frequentados por aqueles que prosperaram com o "ouro negro". Nesses encontros, eram investidos tempo e

---

África foram superados ao reconhecer interesses múltiplos, evidenciado pelo papel das câmaras municipais. Transgressões eram vistas como complemento à ordem devido à sua natureza porosa. Ver: Guedes (Org.), 2011; Fragoso; Sampaio, 2012.

recursos significativos. Tais momentos eram essenciais para o fortalecimento de laços sociais, permeados por demonstrações performáticas de apreço e amizade. Essas atitudes eram dirigidas aos seus pares, os "distintos" chefes de família que compunham essa comunidade. A união entre eles se consolidava na defesa do Estado e de interesses econômicos comuns, que eram estruturados verticalmente na sociedade por meio de um sistema burocrático e político.

Convivências sociais como banquetes e *soirées* serviam para reunir figuras de poder com um propósito político claro: reforçar laços e angariar apoio dentro de uma hierarquia rigorosa. Elvídio estava entre os que ascenderam por meio desses eventos. No Ateneu Comercial, ele se juntou a outros para homenagear personalidades locais como Carlos Pinho, "talentoso professor e diretor do Instituto Normal Superior". Elvídio tornou-se sócio da *Araújo Oliveira & C^{a}* e, ao lado de João Nepomuceno, Hermes de Araújo e Augusto Barboza Andrade, expandiu o comércio de piaçava (transportada do rio Negro para a capital) e outros produtos. Eles viam essa atividade como uma via legítima para acessar bens "sofisticados", como a "manteiga especial", que simbolizavam o progresso industrial americano e os benefícios do livre-comércio (Diário de Manáos, nº 163, 25/01/1894, p. 01)

Elvídio, em um momento posterior, assumiu a totalidade dos negócios, consolidando-se como um liberal, mestre do próprio destino[10]. Elvídio Rodrigues Lopes se via como um indivíduo autônomo, responsável por suas escolhas e valorização pessoal, buscando alinhar economia política e moral. Ele utilizava a imprensa para promover a ordem e combater a má conduta policial.

Os jovens empresários, incluindo Elvídio, exigiam o restabelecimento imediato do comando sobre os servidores e a obediência às normas disciplinares. Elvídio, representando uma civilização em busca de restauração, almejava mais ordem e disciplina, criticando a falta de autoridade e a perda de experiência em uma modernização conservadora.

A *belle époque* foi marcada pela primazia da subjetividade do indivíduo autônomo, que, ao se ver como responsável por sua própria formação, almejava a prosperidade. No entanto, essa figura coexistia com aquela que buscava amparo em uma rede de proteção, fundamentando sua autoridade na condição de vítima de circunstâncias incontroláveis.

[10] No Diário De Manáos, ano IV, nº 109, de 17 de novembro de 1893 (p. 03), surpreendemos perspectivas da ideologia liberal viabilizada pelos seus “expoentes”. A seção "Sciência, Lettras e Artes" instiga os leitores a uma autorreflexão. O objetivo era promover uma moral política que capacitasse os jovens estudantes a desenvolverem uma força de vontade capaz de educá-los para a vida ativa. Isso significava utilizar plenamente suas capacidades, tanto intelectuais quanto práticas, em um trabalho contínuo, considerando o próprio corpo como um instrumento fundamental nesse processo.

A crença generalizada na riqueza da borracha, vista como resultado da livre iniciativa e não do trabalho das classes operárias, mascarava uma verdade paradoxal: essa opulência era intrinsecamente ligada a uma rigorosa estrutura de controle e dominação. Conceitos como meritocracia, direitos individuais e suposta igualdade civil, que tratavam todos como agentes ativos no mercado, separados apenas por diferenças de classe e pela ilusão de que a educação pessoal levava à prosperidade, ocultavam essa realidade. Embora a insegurança e a agressividade fossem temores constantes para as famílias amazonenses, havia uma diferença crucial nessas experiências. Ao contrário de muitas famílias negras e indígenas, desvalorizadas socialmente, os descendentes de grupos sociais privilegiados raramente seriam vítimas de escravidão ilegal ou alienados de seus lares e redes de apoio sob pretexto de "instrução" ou "educação" por instituições estatais. Assim, Elvídio e seus familiares desfrutavam de certa tranquilidade, vivendo com liberdade e sem grandes apreensões.

A atuação de Elvídio Rodrigues Lopes, ao relatar a vida na opulência da borracha, foi noticiada pelo *Diário de Manáos* por meio de uma nota pública, um pedido às autoridades para proteger a "família amazonense". Lopes, futuro "chefe" da família Cruz Lopes, participava ativamente da "missão republicana" atribuída à polícia, conforme detalhado por Paula Dantas em *A desordem em progresso*.

> A missão da polícia republicana era garantir a eficácia do “teatro artificial e coercitivo” dos aparelhos disciplinares estatais e excluir da cidade tudo aquilo que não era visivelmente bonito e socialmente aceitável, e todas as políticas modernas seguiam o modelo a ser seguido por todos. Os principais alimentos desse sistema eram a disciplina, e o policiamento dos cidadãos (Dantas, 2014, p. 48).

Elvídio Lopes e outros, como ele, aspiravam a uma polícia disciplinada e organizada, sob rigoroso controle social. Essa postura legitimou a ação do poder estatal, por meio das forças policiais, intensificada após o casamento de Lopes. Ele se tornou parte ativa de um discurso que, para garantir o sono tranquilo e a segurança dos bens da burguesia amazonense, poderia encarcerar qualquer indivíduo. Pelos padrões do século XIX, a força policial concentrava-se no controle de corpos negros e indígenas, frequentemente rotulados como "selvagens", com um aumento da violência que moldava não apenas a vigilância, mas também as políticas de diversas instituições estatais[11].

Elvídio Lopes, um jovem patriarca, viu-se envolvido em uma guerra civil em nome do "progresso". Nesse contexto, a luta de classes no Amazonas manifestava-se não apenas pelo

[11] Em trabalho anterior, dediquei espaço para refletir sobre a atuação policial no contexto de resistência à escravidão na segunda metade do século XIX. Posteriormente, outros pesquisadores verticalizaram a abordagem para focar na desobediência de escravos em relação ao ordenamento disciplinar de Manaus. Ver, respectivamente: Cavalcante, 2015; Blanco, 2020.

antagonismo entre as classes dominantes e os diversos grupos explorados, mas também pela divisão do Amazonas, como espaço simbólico, entre essas oposições e uma "realidade outra". Sua perspectiva narcísica de vitimização e a busca por autorrealização confrontavam-se com a presença do Outro, desestabilizando sua autoimagem como beneficiário do fausto econômico. Essa percepção, longe de contradizer a subjetividade liberal, é, na verdade, um de seus componentes intrínsecos. Dessa forma, a individualidade egocêntrica da *belle époque* amazonense, que concebia o sujeito como artífice do próprio destino, chocava-se com a consciência de estar vulnerável a imprevistos, como a existência do Outro e as vicissitudes da realidade histórica.

Analogamente, Elvídio desempenhou um papel crucial na expansão do número de associados de um clube com propósitos instrutivos e recreativos. O objetivo primordial do clube era facilitar o acesso a diversas aulas públicas e a várias formas de diversão para os habitantes do Amazonas. Elvídio tornou-se uma figura essencial para o Ateneu Comercial, sendo responsável por atrair novos membros e ampliar a influência dessa comunidade recém-formada (Diário de Manáos, nº 71, 30/09/1893).

A instituição promovia a autonomia individual, oferecendo acesso a publicações como livros e jornais para os membros do clube. A coragem era vista como um afeto político crucial na formação de um indivíduo capaz de registrar e contabilizar mercadorias de forma "objetiva", "neutra", "técnica" e "imparcial". Em outras palavras, a coragem incentivada visava moldar o indivíduo da racionalidade científica moderna: o gestor da produtividade e dos prazeres, fundamentado em um discurso e uma prática científica que impulsionaram as revoluções técnicas e os sistemas produtivos do capitalismo.

Assim, o Ateneu Comercial era ideal para famílias com tais valores e para indivíduos interessados em assuntos de mercado, tanto local quanto global. Além disso, o clube oferecia a promessa "saudável" de harmonia e diversão. Em suma, o Ateneu era o ambiente perfeito para quem tinha inclinação para cálculos e buscava o prazer — de forma controlada e bem aplicada — de bens e serviços socialmente valorizados.

A dedicação ao Ateneu exigia sacrifícios pessoais, inclusive nos dias de descanso. Esse esforço revela a intensa movimentação do espírito apaixonado por grandes causas desses soldados-cidadãos amazonenses: "esquecemos de dizer, o clube manterá também uma aula de dança com ensaios nos domingos e feriados". Tratava-se de uma associação de entusiastas da ideologia liberal, ativa e exemplar. Elvídio poderia usar o Ateneu para organizar as finanças familiares, com a ajuda de contadores, buscando equilibrar a economia doméstica, calcular dividendos e especular sobre recursos futuros, como os quinhentos e trinta e dois mil réis que

Antero Braga lhe devia e que foi preciso cobrar judicialmente. (Diário Oficial, nº 189, 14/07/1894, p. 04).

Anos depois, Elvídio, de credor, tornou-se devedor, devendo sessenta mil réis pela coletoria de água, conforme noticiado pela imprensa. Esses serviços também atendiam a família Cruz Lopes, na área central da cidade, que, apesar dos avanços, passava por frequentes reparos e investimentos, visando ao embelezamento urbano. Consciente de seu papel na guerra de classes contra os “selvagens", a família mantinha seu protagonismo, apesar das oscilações financeiras[12].

Elvídio trabalhou na Intendência Municipal, foi guarda da coletoria do Estado, viajando pelo Amazonas e tornando-se funcionário público[13]. Orgulhava-se dos serviços prestados à Justiça como jurado e presidente de trabalhos eleitorais no prestigiado Ginásio Amazonense.[14] Mesmo com amigos "fora da ordem", Elvídio foi presidente de mesa eleitoral e colheu apoio para um processo importante que daria aos eleitores a chance de "repartir os poderes da república", mostrando a boa imagem que tinha entre os conterrâneos. Além de seu vínculo como sócio fundador do Ateneu Comercial, ele usou seus rendimentos para ser fiador da Santa Casa de Misericórdia, o que garantia à sua família e a ele mesmo acesso a cuidados de saúde (Diário de Manáos, nº 137, 19/12/1891, p. 02).

Jornais revelam o esforço de Elvídio para ser visto como um "cavalheiro digno" e "cidadão estimável", buscando reconhecimento social e simbolismo de sua autoridade como soldado-cidadão. Essa busca, que também incluía parecer misericordioso e caridoso, sugere uma carência prévia de dignidade e estima na vida psíquica da mocidade entre as classes dominantes (Commércio do Amazonas, nº 46, Manaus, 14/10/1899, p. 02). Elvídio Rodrigues Lopes doou cem mil réis para a "Caixa dos Pobres" para esmolas, e seu gesto humanitário foi louvado (Commércio do Amazonas, nº 46, Manaus, 14/10/1899, p. 02). A prática da caridade se imprime então como lógica política de afetos e da moral privada na classe dominante do

[12] É importante reiterar que o termo "selvagem" não se refere a uma substância concreta. Em vez disso, ele evoca a negatividade inerente à ordem simbólica da sociedade amazonense no período histórico em análise. Isso significa que ele representa uma não-relação constitutiva, evidenciando como as relações de poder, especialmente no tempo-espaço estudado em relação à fantasia da juventude amazonense e seu lado sombrio, se apropriam desse conceito. O "selvagem" funciona como um marcador da negatividade e daquilo que escapa ao conhecimento ocidental e moderno, transformando-se em uma narrativa de superioridade entre os considerados "civilizados" e seus "outros" preferenciais: os povos originários indígenas e os afrodescendentes. Ou seja, aqueles que viveram sob a escravidão e a servidão. Em suma, o termo "selvagem" encobre a continuidade de uma forma de explorar uma não-relação tipicamente amazonense.

[13] AMAZONAS. Relatórios dos Presidentes dos Estados Brasileiros de 1901, ed. 02, p. 640; Commércio do Amazonas, ANO XXXI, Nº 347/357, Manaus, 18 de dezembro de 1898, p. 2;

[14] AMAZONAS, ANO XXVIII, Nº 113, Manaus, 31 de maio de 1893, p. 3.

período. Para mantê-la ativa, são necessários investimentos significativos no dia a dia de trabalho e na vida doméstica.

A caridade católica dissimula desigualdades e reduz tensões sociais, criando uma relação paternalista entre "pobres" e "humanitários". Paradoxalmente, sustenta a circulação de capital e pobreza, gerando mais-valor ao amenizar o sofrimento e a ameaça de sublevação, mantendo uma falsa unidade social e satisfazendo o doador em seu controle dos recursos.

O casamento de Elvídio com a filha de Bernardo Sizenando Souza Cruz exemplifica o uso estratégico de relações afetivas ao longo da história. Essa união representou um investimento crucial para Elvídio se inserir no competitivo mercado da época e garantir a posição de sua família entre os amazonenses, protegendo-a das adversidades que afligiam os menos favorecidos. Em outras palavras, um casamento "bem-sucedido" era um meio de se distanciar dos empobrecidos, órfãos e explorados, ou seja, daqueles que sofriam os impactos negativos da modernidade.

O trabalho de Daniel Rodrigues Lima foca na intensa disputa política nas primeiras décadas da República. Nesse contexto de conflitos e concorrência pelo poder, destaca-se o motim liderado por Bernardo Cruz, pai de Azulina e futuro sogro de Elvídio. Como subdelegado em Massauari, no baixo Amazonas, município de Maués, Bernardo Cruz desafiou potentados locais ao assinar um abaixo-assinado para o Congresso Amazonense e lideranças partidárias. O documento acusava o então presidente Gregório Thaumaturgo de má administração, que, segundo ele, condenava a todos à infelicidade. É fundamental notar que essas disputas locais não só refletiam as tensões entre as famílias amazonenses, mas também indicavam um processo "fora de controle" para a política "central" mais ampla.

> Essa dinâmica de alianças e estratégias políticas reflete as lutas pelo poder no campo político. As elites no poder, incluindo Thaumaturgo de Azevedo, buscavam mobilizar seus capitais políticos e simbólicos para conquistar vantagens em suas disputas, ampliando sua capacidade de influenciar os rumos da política e garantir a manutenção de seus interesses e posições de prestígio no campo político local. Assim, a relação de Thaumaturgo de Azevedo com o presidente Deodoro da Fonseca pode ser entendida como uma tentativa de reconfiguração do jogo político no Estado do Amazonas, utilizando-se das conexões com o poder central como uma estratégia de enfrentamento às oposições locais e a consolidação de seu próprio poder e capital político. Essa dinâmica evidencia a complexidade das relações de poder no campo político brasileiro do período, permeada por alianças, rivalidades e estratégias que moldaram a política e a dinâmica da República recém-estabelecida no país (Lima, 2023, p.83).

Conforme observado, o patriarca da família Souza Cruz alinhava-se aos princípios básicos que gradualmente identificamos como um ideal das famílias amazonenses. Ele era

assíduo nos salões das residências mais influentes da capital, como exemplificado em sua visita à casa do Sr. Agapito Pereira (A Federação, nº 259, 21/11/1898, p. 02).

Advogado de formação, Agapito foi um dos muitos pernambucanos que se estabeleceram no Amazonas, tornando-se figuras importantes nas esferas de poder[15]. Ele inicialmente trabalhou no rio Madeira, e depois na capital. Lá, durante a *soirée* oferecida à jovem Alice Braga, Bernardo Cruz teve a oportunidade de cumprimentá-la, não só como amiga de sua Azulina Cruz, mas também como a estimada filha do desembargador Agapito, do Superior Tribunal de Justiça do Amazonas[16].

Em outubro de 1899, Bernardo Cruz, acompanhado de outros "cavalheiros", tornou pública sua adesão e apoio ao Partido Republicano Federal, explicitando mais uma vez suas decisões políticas (A Federação, nº 466, 15/10/899, p.01). Após um período de intensa disputa política no Amazonas, marcado pela polarização e violência, como a destruição do Diário de Manáos, a expressão de um poder hegemônico — composto por médicos, engenheiros e advogados — buscou uma alternativa para superar a crise. As divisões internas do partido hegemônico, o Democrático, dificultavam a recuperação política. Para legitimar esse movimento de "purificação", bem como o deputado federal pelo Amazonas, Sr. Silvério Nery, como seu representante político, foi estabelecida uma aliança com o patriarca da família Souza Cruz.

O grupo objetivava a consolidação do novo regime no Amazonas, mas não obteve êxito. O fracasso decorreu da complexidade dos interesses das famílias amazonenses e das facções regionais/locais, que impediram a unificação proposta pelo Partido Republicano Federal. Esse insucesso está intrinsecamente ligado à busca incessante da classe dominante pela reprodução e expansão de privilégios, fundamental para garantir a posição de suas famílias em meio às flutuações econômicas e disputas de mercado (Lima, 2023, p. 117).

Em 1898, a família Cruz Souza tinha um futuro promissor, atuando na burocracia estatal para inspecionar a qualidade da borracha do rio Purus (Commércio do Amazonas, nº 244, 20/07/1898, p.01). Posteriormente, ele assume a chefia da repartição (Commércio Do Amazonas, nº 269, 28 de agosto de 1898, p.02). Sua avaliação era de suma importância, capaz de afetar o valor de carregamentos de *commodities* destinadas à exportação. Essa posição o situava em um patamar privilegiado para aqueles envolvidos no comércio de goma elástica, produto cobiçado por negociadores e empresários internacionais. Em outra ocasião, atuou como

[15] Kívia Mirrana, em seu doutorado "Entre o poder e a Lei", pesquisa a relação entre agentes da lei e a política social de controle em Manaus na Primeira República, destacando a presença de bacharéis pernambucanos.
[16] Informações baseadas em excertos da Fundação Getúlio Vargas/CPDOC.

"digno escriturário da Recebedoria do Estado" em uma comissão governamental, viajando em missão oficial à Paraíba, acompanhado por sua família. (Commércio Do Amazonas, nº 511, Manaus, 19/07/1899, p.02). Em suma, a entrada de Elvídio Rodrigues Lopes na família Souza Cruz (pai de Azulina) ilustra a transição da juventude amazonense para a vida conjugal e sintetiza os três períodos que, conforme os estudos de Ana Maria Daou, moldaram a classe dominante do Amazonas. A seguir, detalharemos cada um desses momentos.

Antes de a economia da borracha assumir um papel crucial na dinâmica social, cultural e política do Amazonas, as classes dominantes amazonenses já se destacavam por sua influência estratégica nas negociações políticas com a monarquia (Daou, 2000, p. 871). Essas famílias focaram em inserir o Amazonas no mercado internacional. A formação daquela sociedade de classes se baseou na criação da província em 1850, na navegação a vapor e na abertura do Amazonas à navegação internacional (Paião, 2016). No século XIX, a sociedade era marcada por distinções de classe, compostas majoritariamente por estrangeiros e alguns brasileiros, e a população indígena, que constituía a maioria explorada. Essa divisão social moldava as estruturas da época.

Ana Daou ressalta a dedicação das classes dominantes ao comércio e às profissões liberais. Em uma atuação conjunta com a burocracia do estado Imperial, elas demonstravam um trabalho articulado. Apesar das tensões internas, o objetivo era fortalecer a estrutura institucional da ordem vigente (Daou, 2000, p. 873-874). Isso se manifestava não apenas na promoção da institucionalidade necessária para a administração de uma capital recém-criada, mas também em seus rituais intrínsecos, como a cobrança de impostos, o controle de pessoas e mercadorias, e a manutenção da segurança e da ordem privada.

Adicionalmente, tais estruturas passaram a subsidiar a internalização de ideais e valores alinhados à ordem monárquica. Ana Daou aponta que os casamentos entre brancos (estrangeiros ou brasileiros) e mulheres indígenas foram cruciais para a integração e acolhimento em uma realidade marcadamente indígena e descendente. No entanto, essa sociedade estava profundamente afetada por desigualdades e tensões étnico-raciais persistentes, que se originaram (e ainda persistem) desde os conflitos coloniais. Esse processo resultou na formação de fronteiras sociais – sempre permeáveis – que distinguiram brancos de indígenas e afrodescendentes. É digno de nota, portanto, que uma das características mais marcantes das famílias do Amazonas, e transmitida aos seus descendentes (a juventude estudantil amazonense), é a valorização dos traços morenos e da ascendência matrilinear indígena. Esse aspecto era frequentemente exaltado pelos patriarcas dessas famílias que, apesar de se queixarem de uma civilidade que consideravam aquém dos padrões embranquecidos que

almejam para suas mulheres, orgulhavam-se da cor morena das companheiras que escolhiam (Daou, 2014, p. 216-240).

Em um segundo momento, a organização familiar amazonense passou por transformações impulsionadas pelo crescimento econômico (Daou, 2000, p. 873). A "corrida pelo ouro negro" provocou um notável aumento demográfico, alterando a paisagem social com a chegada massiva de migrantes de diversos estados do Nordeste brasileiro, como Bahia, Pernambuco, Ceará, Paraíba e Maranhão. Essas migrações, conforme Ana Daou, refletem a busca por oportunidades onde pudessem concretizar seus sonhos profissionais, ter seus méritos reconhecidos e suas individualidades valorizadas. Além disso, buscavam um ambiente propício para empreender e desfrutar de uma vida urbana próspera. Consequentemente, a expansão da economia da borracha gerou um cenário favorável para o desenvolvimento das atividades de profissionais liberais, como farmacêuticos, médicos, engenheiros e advogados.

Jovens encontraram nas famílias da alta sociedade, sustentadas pelos "pioneiros", uma dupla via de ascensão social: casaram-se com as filhas desses patriarcas, as belas morenas, pavimentando assim seus caminhos para a realização individual e reconhecimento profissional. Paralelamente, outros prosperaram de duas formas: como comerciantes na capital, ou em profissões ligadas ao desenvolvimento da riqueza, como especuladores de terras (loteando, vendendo, demarcando). Com efeito, é crucial considerar as estratégias de aliança e formação de casais na consolidação de poderes sociais no Amazonas. Estrangeiros ligados ao comércio e à administração de empresas internacionais foram tratados com uma política ambígua: ora mantendo-se distância para proteger posições tradicionais e privilégios locais, ora elogiando e reconhecendo seu imenso poder financeiro e simbólico. Afinal, como nascidos no Velho Mundo europeu, serviam de parâmetro e espelho para as famílias amazonenses medirem seu progresso e civilidade (Daou, 2000, p. 873.).

Nesse contexto, a família de Azulina Souza Cruz era liderada por um homem que não só buscava expandir sua influência e consolidar seu prestígio em tempos de prosperidade econômica, mas também reforçar hierarquias e desigualdades étnico-raciais. Isso é corroborado em setembro de 1905, quando Bernardo Cruz, já coronel, integrava um círculo seleto de amigos e aliados de Alcides Bahia, figura proeminente no cenário político e jornalístico do Amazonas. O pai de Azulina elogiava a influência do jornalista (e futuro deputado) no apoio à facção liderada por Silvério Nery, o que, por sua vez, reforçava a estrutura racista que permeia a construção da identidade nacional no regime republicano, mesmo no Amazonas, expressa na frase: “preto na cor, branco na alma” – dita sobre ele (Jornal do Commércio, nº 539, 24/09/1905). Ou seja, Azulina Cruz, além de ser considerada uma das *belas morenas*

reverenciadas pelos patriarcas amazonenses, não estava alheia ao racismo *arraigado* nas famílias de prestígio na época de seu casamento com Elvídio Lopes. A união de Azulina Souza Cruz e Elvídio Rodrigues Lopes era esperada. Contudo, essa *repetição histórica* revela mais do que uma tradição: pode ser uma estratégia de preservação de privilégios como suporte no contexto de brutal modernização[17].

É crucial notar que essa união revela uma *nova repetição*, indicando divisões na sociedade amazonense, intrinsecamente ligadas à opulência e à expansão da economia da borracha. Numa sociedade patriarcal, onde a pureza e a moral das mulheres eram rigorosamente controladas, a classe dominante sonhava com progresso e desenvolvimento econômico. Contudo, Azulina, apesar das dificuldades impostas pelas tradições arcaicas e disputas sociais, representava um suporte para outros, um exemplo de firme confiança na fé do progresso futuro (Daou, 2014, p. 216-226).

As lutas sociais da década de 1920 evidenciaram a contínua existência de assimetrias de gênero na vida familiar, apesar dos avanços femininos que vinham ocorrendo desde o final do século XIX (Messias; Jacó-Vilela, 2018; Rago, 1997; Priore, 2009). Com efeito, as exigências e prescrições morais parecem ter-se intensificado na mesma proporção em que as mulheres conquistaram espaço profissional fora do lar (Pinheiro, 2013, pp. 07-08). Especialistas apontam que a desvalorização profissional, política e intelectual, juntamente com a paranoia social em relação à má influência (como Mefisto em Fausto) e ao pecado fora do lar, afetava a autoestima. A culpa resultava de acusações de negligência das tarefas domésticas, da carência dos filhos e do não cumprimento dos deveres conjugais[18].

Azulina desempenhou um papel central no que a historiadora Luciane Campos, em sua pesquisa sobre o assunto, denominou "a luta feminina pela educação superior em Manaus" (Campos, 2010). O estudo revela que Azulina Lopes, uma das quinze signatárias da ata de fundação da Escola Universitária Livre de Manáos, tornou-se professora nesta instituição. Assim, ela representa um ideal de emancipação feminina e ascensão social para sua geração, impulsionado pela educação e pelos sacrifícios inerentes à maternidade, desafio que logo enfrentaria. Azulina Cruz Lopes dedicou sua vida à educação, e as informações sobre sua trajetória indicam que ela superou as barreiras discursivas de controle e dominação patriarcal impostas às mulheres dos grupos concentracionários de exploração da borracha (O Correio do

[17] Como notado por Daniel Lima, a estratégia é verificável em outros locais, conforme detalhado por Queirós, presente na obra de Morga, 2016, p. 168-183.

[18] Messias; Jacó-Vilela, 2018. Recentemente, vários aspectos do cotidiano de mulheres no Amazonas foram abordados em um excelente panorama – com base em diversas pesquisas acadêmicas - escrito por: PINHEIRO, Maria Luiza. Caminhos da História das Mulheres no Amazonas. In: QUEIRÓS, 2020, p. 223-248.

Purus, nº 91, 30/08/1907; Correio do Norte, nº 424, 29/04/1910; Correio Do Norte, nº 634, 8/03/1911) Azulina Souza Cruz Lopes, esposa de um jovem empresário amazonense sensível às questões femininas, teve uma carreira notável. Ela trabalhou na Escola Universitária Livre de Manaus e atuou como professora em comunidades dos rios Purus e Lábrea. Assim como seu marido, Azulina dedicou-se à educação e ao progresso do Amazonas, valores centrais na ideologia de sua família.

A República, ainda que desventurosa, trouxe profundas transformações, e a vida de Azulina é um exemplo disso. Como professora, filha de coronel e esposa de empresário, ela navegava entre a liberdade individual e as expectativas sociais patriarcais relacionadas ao cuidado do lar. Azulina Lopes personificava os desafios de ser mulher, filha, docente e mãe no cenário do liberalismo-conservador amazônico, transitando entre o novo e o antigo, a modernidade e a ordem vigente.

A oikonomos amazonense foi superada por uma conjunção de fatores: as demandas econômicas, que visavam o emprego feminino em tarefas essenciais para a instrução pública nacional (alinhadas à *orientação liberal-positivista*), e um movimento mais amplo da modernidade capitalista. Este último, de alcance global, impulsionou a exigência de liberdade e igualdade dos indivíduos.

1.3 Literatura e imaginação: uma história "familiar" de classe no alvorecer do século XX

Fausto Cruz Lopes nasceu em 07 de agosto de 1900, e cresceu na próspera rua Saldanha Marinho, n. 41, cercado por vizinhos prestigiados, o que indicava um futuro promissor (O Estudante*,* nº 4, 21/08/1915, p. 02).

Nos últimos anos do século XIX, Manaus experimentou uma transformação arquitetônica e urbana tão profunda que, no período da chamada *belle époque*, pode-se afirmar que se tornou uma cidade inteiramente nova, distanciando-se completamente da pequena aldeia que outrora fora, tendo sido, de fato, refundada como mercadoria naquela sociedade de classes (Mesquita, 2009; Braga, 2016). O "fausto econômico" marcaria para sempre a cidade que serviu de lugar para a vida de jovens estudantes que aparecem, aqui, como sujeitos implicados com o significante *mocidade amazonense*, sujeitos que, ao se posicionarem enquanto tal, são interpelados pelo desejo de *Redenção do Amazonas no concerto do grande Outro das Nações Superiores.* Em poucas palavras, trata-se de uma fantasia beatífica na qual os ditos amazonenses restariam purificados do passado indígena e africano, distanciando-se do que viam como uma traumática aproximação dos limites de sua civilização, ou seja, o "quase-selvagem".

Almejava-se uma integração ao liberalismo de mercado. Nesse contexto, a narrativa os posicionava como promotores do desenvolvimento dos Impérios coloniais em sua vertente racial, que dividia o mundo entre superiores (os embranquecidos) e inferiores (os "outros"), estes últimos relegados aos degraus mais baixos da evolução e do progresso. O ponto culminante dessa aspiração de união ao grande Outro seria a adesão ao modelo branco-ocidental, europeu, capitalista e cristão.

Para tanto, buscavam um caminho que os estabeleceria não só como filhos do Amazonas – o espaço sócio-simbólico de sua formação – mas também como arautos da civilização (outra de suas representações simbólicas e imagens ideais de si mesmos), e, ainda, como cidadãos-combatentes, ou pilares de uma fantasia da ideologia liberal amazonense.

Naquele contexto, de uma urbanidade marcada pelo intenso movimento migratório de trabalhadores, as contradições sociais não passam despercebidas pela mocidade, e a resposta que oferecem às inconsistências daquilo que experimentamos como realidade objetiva, realidade do fausto da borracha, é a subjetivação do tema moral da caridade que, em última análise, não esconde o caráter utilitarista liberal – e paternalista - como premissa implícita para lidar com essas contingências. Mas isso não é tudo. Enquanto historiadores como Ivan Jablonka (2021) propõem um manifesto para a História como uma 'literatura do mundo real' , sua abordagem, como aponta Dominick LaCapra (2022), negligencia a dimensão psicanalítica necessária para a investigação da ideologia, da fantasia e do trauma. Nesta direção, busca-se preencher esta lacuna. Ao analisar o 'mito familiar amazonense' na ficção da mocidade estudantil (1900-1920), utilizamos a psicanálise não apenas como ferramenta interpretativa, mas como o método rigoroso para demonstrar como a própria *forma* literária—o 'trabalho do sonho' —funciona como um dispositivo que recalca e, simultaneamente, inscreve o 'real' da violência colonial e da acumulação primitiva de capital.

Mais do que enriquecer e estimular a imaginação das crianças, essas produções textuais ajudam-nas a desenvolver seus intelectos e tornar clara suas emoções, um processo de articulação de palavras e significados de onde advém o sujeito; textos a partir dos quais podem promover elaborações sobre suas ansiedades e suas aspirações; são momentos para pensar sobre as dificuldades da vida e formular possíveis soluções para os impasses que as perturbam. Quer dizer, são *ficções* que se relacionam com todos os aspectos de sua personalidade. Ademais, são textos que falam das graves pressões e das lutas íntimas ensejadas pelo crescimento - são, a seu modo, ritos de iniciação. Escrever histórias que tais são rituais que marcam a consciência para *civilizar* as pressões (selvagens?) daquilo que não poderia vir a ser vida consciente (Bettelheim, 2015) no cotidiano do fausto.

Sigamos, inicialmente, as imaginações literárias do moço ginasiano Mário Carneiro Fernandes. Elas revelam preocupações interessantes que colocam diante de nós a função da caridade nos conflitos de classe na sociedade amazonense – desde uma perspectiva da mocidade, é claro. Faz isso quando escreve um conto intrigante intitulado “A Pedra” (O Gymnasiano, nº 08, 05/08/1921, pp. 02-03).

A narrativa aborda um confronto entre um homem rico e um rapaz pobre, onde as reviravoltas do destino servem de pano de fundo para uma análise mais profunda sobre a restauração da autoridade social e moral diante das fragilidades do tecido social.

Após insultos gratuitos do homem rico ao rapaz, o primeiro, irritado com a resistência respeitosa do jovem, e insatisfeito com sua própria hostilidade, começa a atirar pedras nele. Diante dessa violência sem motivo, o rapaz, com grave solenidade, recolhe uma das pedras, guarda-a no peito e profere ameaças de vingança futura: "vou guardá-la até quando, por minha vez, te possa atirar com ela". Este ato estabelece uma dívida moral entre os dois, colocando o homem rico em débito e sujeito à lei da reparação temporal. Seu comportamento excessivo passa a dever não apenas ao pedinte, mas ao desenvolvimento ético do Todo Social.

Tempos depois, o rico comete outra "má ação" que lhe custa caro: ele perde todos os seus bens, fica em total desamparo e, pior, sua liberdade, sendo confinado ao "cárcere", um espaço para personagens perigosos e indesejáveis. Desejos de vingança e ressentimentos de classe permeiam a narrativa, pois o rico, por uma reviravolta arbitrária e acidental imposta por uma moral implícita, também se torna pobre.

Sua queda moral o transforma em um infeliz, à beira da humilhação, sem a proteção do poder econômico e do prestígio social, tornando-se um alvo fácil para a memória vingativa da pobreza, personificada no rapaz que antes havia sido alvo das ofensas e do ódio de classe do homem rico e insensível.

Nesse momento, o rapaz pobre se aproxima do ex-rico, retira a pedra que guardava no peito, como se fosse concretizar sua vingança. No entanto, Mário Carneiro Fernandes introduz um corte lógico, transformando o desfecho da dívida, culpa, vergonha e reparação numa lição histórica. O rapaz pobre demonstra autocontrole e autodisciplina.

Ele reflete sobre sua posição e, altivo, joga a pedra no chão, dizendo: "foi inútil conservar durante tanto tempo esta pedra. Quando ele era rico e poderoso, eu temia-o; agora, compadeço-me dele". Mário reconhece, em sua ficção, o poder dos "ricos" que amedronta os pobres, e a violência primordial que reside nessa diferença.

O autor sugere que a pobreza e a falta de liberdade resultam da conduta moral individual, defendendo a compaixão pelos desfavorecidos. Essa visão mítica interpreta as desigualdades sociais como consequências de comportamentos, não de causas sócio-objetivas.

O foco recai na moralidade: o verdadeiro rico é sensível ao sofrimento alheio, enquanto o "pobre" pode possuir sabedoria na humildade. O pseudônimo "farófia" reforça a ideia de que a vaidade cede à lei moral. O medo de um poder arbitrário deve ser direcionado à conduta inadequada, não aos ricos, e a aversão à arrogância distingue quem busca a verdadeira riqueza (moralidade, caridade) dos verdadeiramente pobres (carentes de valores).

O nascimento de filhos era crucial para a valorização das famílias burguesas amazonenses, impondo aos pais a responsabilidade de educar e preparar os herdeiros para o progresso, visando ao prestígio familiar. A fotografia popularizou a exibição dos filhos, refletindo a modernização capitalista.

Então, muitos pais investem na exposição de seus filhos em estúdios, valorizando o corpo, a imagem da criança e a percepção social. Essa rede simbólica, envolvendo a câmera, a imprensa e o olhar alheio, inscrevia o bebê como objeto do desejo parental. Além disso, a juventude era vista como um período de beleza, pureza e divindade para as famílias amazonenses.

Figura 1 – Álbum infantil do Jornal do Comércio



Fonte: Jornal Commércio, ano XII, nº 3991, Manaus, 6/06/1915.

Como se pode observar na imagem acima, as crianças, filhas das classes dominantes, são objeto do discurso civilizatório desde a mais tenra infância. Na *belle époque* amazonense, a fotografia era crucial no discurso civilizatório, servindo como ferramenta para construir uma imagem de modernidade e progresso. Utilizada pela imprensa, como na revista *O Malho*,

retratava um modelo de sociedade europeizado (França/Itália), sofisticado, destacando vestuário, urbanização, avanços tecnológicos (automóveis, bondes, luz elétrica) e hábitos culturais (teatros, cinemas, cafés). Esses registros visuais funcionavam como propaganda, moldando valores sociais e promovendo um ideal de "civilização" que ignorava a pobreza e a precariedade da maior parte da população. Concursos de imprensa eram aguardados com expectativa, permitindo que a imagem dos filhos fosse registrada e valorizada, criando memórias preciosas. Para impulsionar o consumo, chamadas curtas anunciavam novos álbuns infantis. Essa dinâmica fomentava a competição pela visibilidade de bebês, pais e famílias, mobilizando a comunidade em um ciclo de consumo e satisfação narcísica. "É tanta, tanta criança, que parecem romarias tomando a rua e os passeios... param por lá os bondes cheios de bebês, mães e tias" (Jornal do Commércio, nº 4046, Manaus, 01/08/1915, p. 06).

Apesar do exagero na propaganda, a Photographia Mendonça explorava o apelo materno e o sagrado, retratando o desejo das mães por "mil poses diferentes" de seus filhos. O anunciante invocava a "Virgem Nossa Senhora" para descrever a emoção das mães ao verem as provas, elevando-as ao status de santo. Esse drama familiar, que valorizava a relação pais-filhos-Amazonas, levava o fotógrafo ao sacrifício, submetendo-se à grande demanda, uma sobreposição de imagens da mãe, da Virgem e do mercado. A empresa repetia em suas propagandas: "tem sido tanta criança que o Mendonça não descansa até as *Ave-marias\!..*" (Jornal do Commércio, nº 4046, Manaus, 01/08/1915, p. 06). A modernidade civilizatória e o mercado exercem um olhar viciante sobre a juventude, ambos convergindo para um elemento constante: o anseio pela figura materna idealizada. Walter Benjamin nos recorda que a fotografia é um ponto de encontro de extremos, onde "a mais exata das técnicas é capaz de conferir um valor mágico às suas realizações, um valor que um quadro pintado jamais terá para nós" (Benjamin, 2024, p. 54).

A associação histórica no Ocidente entre Maria, mãe de Jesus, e a condição feminina é antiga. No passado colonial, as mulheres eram impelidas à maternidade católica romana, enquanto se criavam mecanismos de controle e subjetivação baseados na lei e moral cristã, reprimindo "desvios" e controlando corpos com punições. Desse contexto surgiu a figura das santas-mãezinhas, um sujeito criado pela Igreja Católica e pelo Estado para, via casamento, domesticar corpos e desejos femininos, afastando-as do concubinato das "subordinadas" e do amasiamento, onde brancos dominavam mulheres pretas e índias em uniões "ilegítimas" para o poder.

A glorificação da mãe é um ato colonizador que legitima a normatização imposta pelos poderes dominantes, perpetuando valores matrimoniais. Tal transformação da figura materna

em um dispositivo de controle moral contrasta com os cálculos individuais pela "salvação". A mãe casada é crucial para a economia política do capitalismo na *belle époque*, e o Amazonas parece ecoar esses enquadramentos afetivos e políticos, levantando a questão da colonialidade.

> À minha doce mãe: o amor de mãe é o mais puro e o mais sacrossanto dentre todos os amores. O filho só reconhece, estando ausente. É quando sente a falta dos carinhos e afagos constantes, e da doce companhia daquela que por nós tanto padeceu (A Encrenca, nº 22, 06/08/1916, p. 01).

Na casa dessas famílias, a mulher que não se encaixasse nos padrões de mãe e esposa ideais, dedicadas aos filhos e ao lar, era vista como transgressora e patrocinadora do pecado. Essa idealização da mãe, embora a elevasse a um ser puro, gerava demandas emocionais extremas nos filhos. Se a mulher não oferecesse esse amor cuidadoso, ela era vista como fonte de satisfações perturbadoras e prazeres obscenos, abrindo espaço para ódio e misoginia.

> A fabricação de imagem de uma mulher ideal, sonhada e desejada, acabou por sobrepor-se a histórias de vidas femininas complexas, confusas, perpassadas de paixões e preconceitos. Importante é que um rótulo moral mascarava desigualdades raciais, sociais e econômicas, e a implantação do projeto de mãe ideal fazia-se a serviço de um padrão cultural que procurava integrar todas as mulheres às necessidades específicas de modernas instituições de poder, como Estado e a Igreja. (...) A santa-mãezinha surgia então para transmitir às suas filhas, que por sua vez transmitiram às próximas gerações, que o casamento devia ser uma falsa relação igualitária, no interior da qual a vida era resignação e constrangimentos e cujo equilíbrio repousava na dominação do homem e na submissão livremente consentida da mulher (Priore, 2009, p. 108).

O destino dos filhos dessas famílias era carregado de dívidas simbólicas e expectativas parentais, sentindo-se "infinitamente" endividados. Pressionados pelo "passado" familiar e pelos gastos dos pais para o desenvolvimento da civilização, deviam ser amorosos, sinceros e obedientes. Contudo, esperava-se deles ainda mais: cometer crimes terríveis pela família, cedendo à selvageria em nome da ordem paterna, transformando o crime em imperativo ético.

Fran Galvão, aos quatorze anos e futuro autor de *Terra de Ninguém*, redigiu uma propaganda para a Photographia Mendonça. Ele alegava que a fotografia de um filho curava a melancolia conjugal, citando um casal com uma "tristeza indefinida" que destoava da idealizada vida familiar amazonense. Além disso, prometia a idealização da própria imagem e da família, consumindo uma foto do filho como um objeto sublime.

Em 1910, Enoe e Jair se conheceram. Ela, uma “jovem morena” de gentileza cativante, rapidamente conquistou o coração de Jair, um “mancebo robusto” de família abastada. O narrador inicia a história com um enredo racista que romantiza a desigualdade social, distorcendo-a: a mulher negra (explorada) é apresentada como senhora do coração do jovem rico, que, paradoxalmente, nessa história, escravizado por ela. Em um belo dia de julho, Jair

pede a mão da "virgem morena" a seus pais, e o casamento acontece meses depois. Embora unidos pelos laços matrimoniais, o casal permanecia triste, mesmo após o nascimento do "gracioso" Hélio. Apesar das riquezas e da residência na prestigiada rua Joaquim Nabuco, a felicidade conjugal parecia ausente.

A solução para a tristeza do casal surgiu de uma ideia de Jair: tirar um retrato de Hélio no aniversário de casamento para presentear a família. Ao entrarem na Photographia Mendonça, e logo após, o Sr. Mendonça "expor a chapa e lhe dar o primeiro banho", uma "auréola de paz e felicidade inundou o lar de Jair". Essa história idealizada pela "mocidade amazonense" conclui com a voz de Jair, o pai, recomendando a todos os amigos que tirem seus retratos, pois, além de nítidos e perfeitos, eles "trazem a felicidade à família". Observa-se como o objeto de consumo adquire propriedades metafísicas. Não é tanto o objeto em si, mas o ato de consumi-lo, o valor ritual, que serve como elo com um traço mais valorizado: o objeto idealizado como "família feliz", conforme o título do anúncio de Fran Galvão, "Felicidade Conjugal". A família amazonense, assim, consome não apenas a foto do filho, mas a *experiência* da "felicidade conjugal". Isso interpela o sujeito a se sentir em falta com os ideais de completude familiar na *ausência* de um filho, um "objeto de saldo familiar". Dessa forma, fotografar o filho(a), e o valor ritual associado, encapsula as ilusões de completude e os ideais de uma "vida sem cuidados".

Em 3 de maio de 1900, o jornal *Comércio do Amazonas* utilizou as celebrações do descobrimento do Brasil para demarcar o mito familiar amazonense. O redator, com um "coração extremoso de pai", dirigiu-se à comunidade para expor essa ideologia.

> Completa hoje quatorze sorridentes e esperançosas primaveras um dos estudantes amazonenses cuja dedicação e precoce inteligência muito tem concorrido para nobilitar os bons créditos dos filhos do Amazonas, que longe da sua pátria vão procurar educação e o estudo. Raymundo Rocha dos Santos, mais conhecido entre nós pelo *Raymundinho,* dileto filho do nosso diretor major Rocha dos Santos, possui a vivacidade de espírito e o raro talento daqueles que desde os bancos das escolas se impõem à geral estima e consideração dos seus concidadãos, como esteios seguros de futuras conquistas intelectuais no seio da pátria que os viu nascer (Commércio do Amazonas, nº 186, 3/05/1900, p. 03).

O ideal de juventude estudantil amazonense era personificado pelo "Raymundinho", filho do major Rocha dos Santos, um jovem "sorridente, esperançoso, dedicado, precocemente inteligente". Ele representava não só o sucesso individual, mas também a valorização coletiva dos "filhos do Amazonas", um sacrifício pessoal em prol da *Redenção do Amazonas.* Com a "vivacidade de espírito" e o "raro talento" de Raymundinho, todos nos endividamos, esperando que ele se torne um pilar de futuras conquistas intelectuais. Isso reflete um pacto social baseado

em dívidas e dividendos futuros, originado na família e amplificado, criando um campo de significados familiares como educação, disciplina, progresso e civilização.

Essa experiência ganha sentido com a concepção lacaniana do estádio de espelho, quando o sujeito assume uma *imago* matricial exemplar que constitui seu *eu* na tenra idade.

> A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de *infans* parecer-nos-á, pois, manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o *eu* se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito. Essa forma, aliás mais deveria ser designada por *eu-ideal*, se quiséssemos reintroduzi-la num registro conhecido, no sentido em que ela será também a origem das identificações secundárias, cujas funções reconhecemos pela expressão funções de normalização libidinal. Mas o ponto importante é que essa forma situa a instância do *eu,* desde antes de sua determinação social, numa linha de ficção, para sempre irredutível para o indivíduo isolado - ou melhor, que só se uniram assintoticamente ao devir do sujeito, qualquer que seja o sucesso das sínteses dialéticas pelas quais ele tenha que resolver, na condição de *eu,* sua discordância de sua própria realidade (Lacan, 1998, pp. 97-98).

A imagem fotográfica do filho ideal, uma representação do "Todo Social", transforma-se em capital político. A exaltação da "conquista Pátria" e do "descobrimento do Brasil" direciona o amor e o entusiasmo para o jovem amazonense-Ideal, cujo busto "sorridente e esperançoso" surge como um objeto enobrecedor. A expectativa desse filho ideal é o amparo e a idolatria do pai, que, por sua vez, também se torna ideal.

Figura 2 – Raymundo Rocha dos Santos



Fonte: Commércio do Amazonas, nº 186, 3/05/1900, p. 03.

A imagem de Raymundo, em destaque, centralizava a atenção nos acontecimentos ligados ao grande Outro da História Universal. A mídia da época apresentava os jovens com vestimentas sóbrias (militares/marinheiro), o que realçava a seriedade e o senso de responsabilidade esperados. Essa indumentária simbolizava a preparação para a liderança

futura, ecoando os valores da burguesia. As poses fotográficas adotadas traduziam sobriedade e uma postura de superioridade, em conformidade com a visão adultocêntrica que regia a sociedade (Nascimento, 2012, pp.74-95). Ser um filho ideal significa cultuar o Ideal de ser filho do Amazonas, a idolatria do Pai reificada no reconhecimento social mútuo. O destino do filho, no desejo dos pais amazonenses, é ser idolatrado. Essa idealização gera expectativas de usufruto: o filho precisa merecer o "justo orgulho e enlevo" de seu pai. Quando ele está na escola, longe do lar, os pais sentem uma mistura contraditória de prazer na dor, agentes e vítimas da alegria e saudade. Faltar à família é um preço pela valorização do filho como indivíduo e cidadão, e pela "valorização global" do sistema, garantindo a segurança e o bem-estar da dita *família amazonense*.

A ideologia liberal se sustenta, por exemplo, expondo seus descendentes como figuras midiáticas de produção de valor. Retratos de homens na imprensa, frequentemente com notas biográficas, visavam destacar a relevância de figuras públicas (políticos e influentes) para a coletividade. A fotografia, ainda, era usada estrategicamente para criar narrativas jornalísticas, promovendo aliados ou desacreditando oponentes (Ferreira, 2015, pp.58-59).

Dentro de um sistema idealizado, a figura da "Mãe" assume um papel central e inquestionável. Ela representa um vínculo de amor e afeto "extremoso", ilimitado e incondicional. Consequentemente, o filho – ou aquele que se percebe como tal – é visto como uma entidade excepcional, investida de uma força infinita. Para a "Mãe" da *família amazonense*, o filho é imerso em um ciclo sem medidas de reconhecimento e carinho. A ela, a juventude direciona um espaço de crescimento e desenvolvimento de sentimentos que harmoniza estabilidade e liberdade. Isso é especialmente verdadeiro quando o amor entre a Mãe e o filho o eleva a uma condição de majestade eterna, como se ele fosse o objeto que concede ao Outro materno o "privilégio" de ser completo e inteiro. Afinal, "Um coração de mãe extremosa tudo perdoa, e esquece de um filho, não há delito que possa abalar-lhe essa afeição que há de acompanhá-la à sepultura." (O Atheniense, nº 04, 12/09/1909). Tudo deve ser possível quando se trata do desejo da Mãe que, por sua vez, leva o amor ao *filho*, significante de peso extraordinário então, aos extremos.

Os escritos jornalísticos dos estudantes elaboram variações sobre a alteridade do materno, apresentando a Mãe como personagem conceitual ambíguo. Apesar de sua fragilidade e associação à natividade e à família, ela se move irrepreensivelmente em direção ao sacrifício de sua existência em nome da família e dos filhos, não temendo a morte por eles.

O amor materno é imenso, chegando ao impensável, e amar a Mãe envolve o filho em um destino ético de se lançar no vazio por afeto, inscrevendo a morte na vida. A imagem da

mãe extremosa e fiel, defensora dos filhos, transcende os limites do sublime, onde é a fonte inesgotável de amor incondicional e sacrifício. Nos jornais, essa imagem idealizada também as associa ao papel de zeladoras belicosas contra ameaças ao crescimento e desenvolvimento dos filhos. Elas travam uma guerra pela saúde física e mental das crianças, temendo a depressão de suas vitalidades, o que ecoa os imperativos do sujeito da lucratividade capitalista (Jornal do Commércio, nº 9757, 30/09/1932).

Mães amazonenses são idealizadas como protetoras heroicas de seus filhos, com valor inestimável. Contos de caçadores cruéis que devastam a floresta e ameaçam famílias de passarinhos são metáforas que alinham as tragédias da maternidade às fantasias das classes dominantes. Isso revela a juventude como parte do complexo paterno-materno na idealização do "Amazonense", similar ao mito freudiano do pai da horda. Essas narrativas expressam fantasias estudantis e refletem fantasias estruturais do Todo Social.

Figura 3 – A mãe extremosa



Fonte: Jornal do Comércio, edição 7512, 20 de março de 1925.

A imagem acima, sobre anúncio comercial de remédio para vermes no Jornal do Comércio, refere para sentidos de proteção materna que ajudaram a construir historicamente a noção de papel familiar de gênero, articulando ideologicamente a história e suas divisões segunda ideias de natureza humana. E pela família, branca e da classe dominante, como na figura acima, valia mesmo o uso da violência. Ocorre que eram, e sempre foram, as mulheres as vítimas domésticas dessas armas de fogo (Saffioti, 2013).

Em contraste com as mães, os pais também exigiam sacrifícios dos filhos. A crônica de Milton Muller descreve João, um pai humilde e feliz, que após presenciar o assassinato de sua esposa e filho, torna-se um andarilho angustiado. A partir desse trauma, João passa a buscar

obsessivamente a restauração da autoridade paterna e da plenitude familiar, agora sob uma perspectiva religiosa e purificada por sacrifícios.

Após o trágico evento, João, tomado por um desejo ardente de vingança, dedicou-se a ela. Solene, guardou o punhal usado no assassinato de sua amada, bebeu uma cuia de chibé e se tornou um errante pelas entranhas da selva. Na obra de Milton Muller, João é um personagem "regional" consumido pelo ódio e à beira da loucura, revendo a cada passo a imagem da esposa e do filho clamando por vingança. Tanto João quanto Milton pareciam ver fantasmas que exigiam a restauração da autoridade paterna, então abalada. Os ofendidos e violados em sua história não descansam em seu desejo de reparação: "O espectro de sua esposa e de seu filho faziam-lhe o sangue ferver de cólera". Nesse drama familiar, amor, ódio, bem e mal tornam-se indistintos. João, um caboclo dominado pelo ódio, rugia de indignação movido pelo amor à família. No entanto, esse amor transforma-se em cólera, amaldiçoando o causador de sua "desgraça". Ele cogita infringir gravemente a lei e faz uma súplica estranha a Deus, pedindo que o ser sagrado da narrativa cristã seja tanto tutor quanto cúmplice de sua vingança familiar, como um pai devastado por um poder arbitrário, cruel e insensível.

Na narrativa de Milton Muller, a ordem patriarcal e a entrada no complexo familiar exigem um sacrifício: o assassinato desse poder insensível, cruel e arbitrário, uma versão amazônica do mítico pai da horda primeva. Aturdido em sua loucura monologada, João quase não ouvia os sons suspeitos da floresta. É do seio da selva que surge a cena em que João, um caboclo humilde, temente a Deus e devotado ao lar, vive um paradoxo afetivo: sente ódio pelo executor cruel de sua família, mas, paradoxalmente, alegria por estar a um passo de cumprir seu dever de restaurar a autoridade social do *pater-famílias*, com as bênçãos implícitas de Deus. João, então, salta para instaurar um novo e paradoxal antagonismo.

> Súbito deu um surdo grito de alegria e de raiva. Quem ali estava era seu desafeto: era Marques. Com impetuosidade de selvagem, em três pulos viu-se junto de seu inimigo. O outro ao vê-lo, com a rapidez de um relâmpago, fez fogo. A bala atravessou o peito de João, porém este, com a sede da vingança, atirou-se contra seu inimigo e crava o mesmo punhal no coração de Marques. Os dois corpos rolam pelo declive, até o cristalino riacho, manchando com o seu sangue as mansas águas (Gymnasiano, nº 21, 23/10/1925, p. 03).

Ele, o pai ideal, é agora o "selvagem", ou quase. O salto de João marca essa nova e contraditória condição de honra. Rios de águas límpidas carregam o sangue e as últimas palavras de João antes que ele se junte à família no espaço sacralizado e sacrificial da morte: "Vê, minha querida, estás vingada". A jornada paterna, idealizada na ficção da juventude, é, no fundo, uma alegoria do desejo materno (ao menos para aqueles que se reivindicam como "filhos do Amazonas").

Situações extremas, com ficções fúnebres que atingem as famílias amazonenses, colocam jovens rapazes (crianças) diante da tarefa de restaurar a ordem paterna. Espera-se de um filho ideal que seja tranquilo e eficiente para sustentar mais um paradoxo: todo crime cometido em nome da família é transformado retroativamente em afirmação positiva da ordem simbólica. Não há crime quando se tem em vista o bem-estar e a segurança da família, especialmente quando o drama familiar se concentra nas ameaças à vida e à integridade da Mãe.

> A cena que abaixo vamos transcrever é bastante comovedora e desperta em nós uma viva e natural simpatia por essa criança que se tornou um criminoso, levada pela força das circunstâncias e arrastada pela santidade e pela grandeza do amor filial. Muitos condenaram o ato de Luciano Guillemette; eu, porém, o acho digno e nobre, porque é a revelação de uma alma de criança que absolutamente não se mostrou covarde diante dos martírios horríveis infringidos à sua pobre mãe por um desses miseráveis, desnaturados e réprobos, de que infelizmente a nossa sociedade está cheia (Correio do Norte, nº 722, 21/06/1911, seção Panoramas).

Diable Rouge narra a vingança familiar como ressignificação da infração legal. O jovem mata para proteger a mãe de um abusador, convertendo a culpa em ordem e restaurando a autoridade paterna simbólica. A segurança materna reflete a plenitude do filho na fantasia mítico-familiar. Em contraste, os homens celerados e incivilizados representam os poderes corrosivos, opostos ao filho e pai ideais.

> Procuram conduzi-las aos mais hediondos crimes, tornam-na, muitas vezes, uma ladra perfeita, levando-a de miséria em miséria e dando como recompensa de tanto sacrifício o esboroamento brutal e, quase sempre, o abandono e a morte. Esses miseráveis saem sempre do seio dos desocupados e cáftens [cafetões], que são um elemento perigosíssimo para as sociedades (Correio do Norte, nº 722, 21/06/1911, seção Panoramas).

A tragédia da mãe de Luciano reforça a ausência de uma figura paterna ideal, levando-a a um relacionamento abusivo. Luciano, traumatizado pela violência doméstica, sofre em silêncio. Como "benfeitor" da mãe, ele assume um papel ambíguo de criminoso reabilitado/herói familiar. Trabalhando desde jovem para sustentar a mãe, seu salário financia os vícios do amante, perpetuando o ciclo de trauma para a família e para o filho idealizado.

> Uma noite o miserável voltou bêbado, como de costume, para casa. Acordou a mulher e pôs-se a espancá-la. Da sua pequena cama, debaixo de uma escada, Luciano ouvia os gritos da pobre criatura. Pouco a pouco cessaram as pancadas e só se ouviam lamentações cada vez mais fracas. Luciano levantou-se e viu sua mãe abandonada sobre uma cadeira, chorando baixinho. O pequeno foi à cozinha, armou-se de um machado, aproximou-se da cama onde o miserável dormia e assassinou-o a machadadas. É atroz, mas é comovedor e nobre… (Correio do Norte, nº 722, 21/06/1911, seção Panoramas).

Nessas narrativas, emerge uma estrutura fundamental que, em sua forma, reforça a existência de um *mito familiar amazonense*. Esse mito guia os passos daqueles jovens que

reivindicam o lugar de *filhos*, considerados também filhos da Pátria e cidadãos-combatentes. Dentro desse contexto mítico primordial, onde narrativas convergem, a paz e a estabilidade familiar – objetos de amor – são ameaçadas por barbáries iminentes e pela ressonância de um poder obsceno vindo da natureza. Esse ambiente assustador e agressivo impacta a dinâmica afetiva da *oikonomos*. Assim, nesse cenário mítico, os filhos-cidadãos aprendem a valorizar sua estrutura existencial como um objeto de superestima e valorização do Todo Social. Eles dedicam seus esforços e os investimentos mais "profundos" de seu "íntimo" para garantir seu bem-estar e segurança, buscando uma satisfação serena e sem ambiguidades. Em resumo, as consciências individuais, nascidas em famílias que se sentiam interpeladas pelo *grande Outro familiar Amazonense*, deviam ter ciência desse dever e desse passivo. Essa obrigação começava nos primeiros passos no caminho das letras e das locuções íntimas, e se estendia, posteriormente, às enunciações da vida "exterior" ao núcleo de origem, àquilo que, para si, era uma experiência familiar cristã-capitalista no Amazonas.

Assim, emergem os efeitos da circulação do sujeito "esquizofrênico" (Hobsbawm, 1998, p.66) - aquele que, para lançar-se no *futuro* de mais-valor em livre expansão agarra-se ao *passado* de contenção da concorrência à base de protecionismo -, o sujeito da lucratividade e seus impasses na desterritorialização, marcando ânimo, depressão, estímulo ao livre-mercado e busca obsessiva por tradições e protecionismos em várias camadas.

Estes são textos breves e concisos, que apresentam ideias maniqueístas sobre os dilemas e antagonismos vividos pelo núcleo familiar e seus personagens centrais. A experiência de escrita dos estudantes expressa e atesta a criação de relações que, em última instância, visam valorizar o Amazonas no contexto das *ditas* Nações Superiores. Nossa hipótese interpretativa é que a relação dos indivíduos com o significante *família amazonense* revela o surgimento dos primórdios da desterritorialização, através da qual a lógica do capitalismo *fin-du-siècle* pode vir a "parasitar" o terreno psíquico da *mocidade amazonense estudantil*. Abordaremos esse argumento mais adiante para debater o, por assim dizer, eterno retorno da acumulação primitiva de capital.

Para reforçar o argumento, analisamos a história de Júlio Caboclo, que, aos treze anos, escreveu em *O Colegial* sobre a maldade e a bondade infantis. Alfredo, por exemplo, era um menino sádico que, a caminho da escola, maltratava animais e matava aulas para esse fim. Júlio Caboclo expressa seu ressentimento pela crueldade imprudente de Alfredo, alertando sobre a possível vingança animal. Um evento traumático pôs fim à perversidade de Alfredo. Certa manhã, ao tentar pegar um ninho de pássaros, símbolo da família amazonense, Alfredo se apoiou em um galho fraco que se partiu, quebrando sua perna. O sadismo custou-lhe a

autonomia, mas garantiu a segurança familiar, um preço trágico que se tornou uma redenção inevitável.

A juventude estudantil amazonense criou narrativas que se aprofundaram nas memórias da infância e nas emoções de experiências singulares. Tais experiências são, então, objetificadas – retroativamente – a partir de uma posição em que o sujeito, no presente, as relaciona a fim de compilar lembranças em uma espécie de banco de memórias. Em outras palavras, o objetivo é explorar esse terreno imaginário para extrair nostalgias e melancolias íntimas, circunscrevendo a esfera do seu mundo privado, um tempo de despertar para uma vida que exige da mocidade uma função no Todo Social. (Ottavi, 2020, p. 161).

O corte que instaura o tempo do despertar, o tempo de emoções primevas, do tempo - diferente? - das responsabilidades da vida adulta, segundo esse modo de ver, fala, afinal, de um estranhamento pulsando no coração da *mocidade* e suas íntimas entranhas, isto é, produz angústias, e, assim, elicia o sujeito à fantasias sobre um afastamento incômodo do *tempo presente,* fala de uma perda em relação a qual o sujeito se vincula fiel e lealmente, pela performatividade da melancolia, à perda – performance que gira em torno desse *retorno* ao que já não é e nem poderia estar, senão acreditando em certa "onipotência do pensamento (Ottavi, 2020, p. 169).

Contudo, o bem-estar e a tranquilidade da casa amazonense das classes dominantes são ameaçados pela angústia da queda do poder patriarcal. Os relatos dos estudantes, mesmo os mais jovens, revelam a *experiência* de transição do pensamento à escrita, explorando narrativas familiares elementares. Essas histórias, alinhadas à política do medo da época, retratam a selva e a natureza como fontes do mal, ameaçando a vida civilizada e a fé cristã. A simplicidade estilística e o "proto-realismo ingênuo" desses textos são cruciais para analisar as fantasias ideológicas latentes da infância ocidental amazonense, tornando as fantasias da época perfeitamente acessíveis em sua forma mais pura.

Nessas narrativas, a catástrofe que ameaça a estabilidade familiar — a "trama principal" — se entrelaça com uma "trama secundária". Esta última explora as relações e tensões internas da família, focando-se em um casal perturbado pela disfunção do papel paterno. Contudo, o verdadeiro cerne dessas histórias, o antagonismo social constitutivo, reside nessa trama secundária. Longe de ser um mero pano de fundo para interesses particulares, é em torno dessas dinâmicas que as narrativas estudantis se desenvolvem. Assim, o simbolismo presente nessas histórias familiares aborda a crise da autoridade paterna e sua subsequente restauração.

Ao passo que a fantasia ideológica dessas ficções se manifesta na figura de um pai que luta para reestruturar a família e, caso falhe, essa tarefa *deve* ser assumida pelo filho. Nesse

sentido, o destino do filho espelha o destino coletivo da *família amazonense*. Há uma assimetria fundamental entre os dois níveis das histórias: o nível "edipiano" da autoridade paterna perdida e recuperada, e o nível externo dos conflitos com inimigos e catástrofes. O nível edipiano é o que a história "realmente trata", enquanto o exterior absurdo funciona como uma extensão metafórica. Além disso, a função da utopia familiar é mascarar o horror da estrutura em que se insere, ou seja, as contradições sociais que expõem as "famílias amazonenses" — e os filhos do Amazonas — a riscos decorrentes da história da modernidade. Esses infortúnios, entretanto, são uma consequência de sua própria busca pelo progresso e pela ostentação. Nessa direção, a ética de uma vida isenta de atribulações a ser entregue às famílias das classes dominantes não é sem a operação de uma fantasia na qual há um nível no qual a mocidade é vítima de um outro cujo poder é obsceno, arbitrário e opressivo.

Em contos infantis, o amor mascara a violência brutal e traumática, tornando-a tolerável. Esse amor filial, exemplificado pelo filho piedoso da *família amazonense*, serve para domesticar o desequilíbrio estrutural da modernidade capitalista e suas contradições, reproduzindo a desigualdade socioeconômica. Encontramos essa operação na caligrafia de Luiz Vinicius Moreno Maia.

> O conhecimento é a prática dos deveres dos filhos para com seus pais são os que se denomina piedade filial. Esses deveres são os seguintes: afeição sincera, devotamento, ternura, respeito, obediência, gratidão e confiança no muito amor dos pais, que são, na terra, a imagem de Deus. Ai do filho que se esquecer um só momento dos seus deveres para com seus pais! Ai dele!... que não estará longe o dia da sua perdição[19].

Subjacente às narrativas familiares amazonenses, opera uma economia psíquica que direciona o amor do filho à mãe. Ele, mais que o pai, é responsável por sustentar a crença na família, protegendo-a de traumas. Esse desejo interpela a mocidade estudantil amazonense a sustentar uma ética de proteção ao materno, manipulando a ameaça de "maus-homens" e desejos destrutivos como chantagem para aceitar o dever ético de proteger o núcleo familiar patriarcal e o feminino. Nessa economia psíquica, a mãe serve como suporte de crença, através da qual outros sustentam sua fé no progresso, civilização, mercado e família como um todo indivisível. Um exemplo é Adelelmo, uma criança medrosa pela ausência paterna, que encontra no cão apoio para se tornar soldado, obedecendo à voz materna e seu desejo.

Contudo, quando colocamos em perspectiva o mito familiar e o nível edipiano como ferramentas interpretativas para uma abordagem na narrativa historiográfica acerca da

[19] Livro II – Cadernos de Provas de estudantes do colégio ATHENEU PEDRO II, acervo do IGHA. Prova de língua portuguesa assinada. Agradeço imensamente a disponibilização desta fonte ao historiador Tarcísio Normando.

mocidade amazonense estudantil, algumas questões merecem esclarecimento. Inicialmente, a primeira tarefa da análise crítica é tratar a narrativa familiar como um mito ideológico, que deve ser abordado como o texto explícito de um sonho. Nessa direção, a narrativa familiar ofusca a luta verdadeira que deve ser decifrada. Essa é a leitura hermenêutica padrão, todavia, se seguirmos às últimas consequências a homologia com a lógica freudiana dos sonhos, chegaremos ao ponto em que o real foco do sonho, isto é, o seu "desejo inconsciente", *não é o pensamento do sonho*, mas uma coisa que - paradoxalmente - se inscreve em um texto onírico através dos próprios mecanismos concernentes à transposição do *pensamento* do sonho para o *texto* do sonho – a ficção a respeito de um núcleo familiar em defesa de estabilidade e prosperidade no contexto de modernização capitalista das relações sociais. O desejo inconsciente não é simplesmente o âmago inacessível, que é distorcido pela tradução do sonho manifesto, mas, sim, o princípio dessa distorção. Assim, há distorção porque houve desejo (inconsciente).

> Os pensamentos oníricos latentes são a matéria com a qual o trabalho do sonho transforma o sonho manifesto. (...) A única coisa essencial, no tocante aos sonhos, é o trabalho do sonho, que atuou sobre o material dos pensamentos. Não temos o direito de ignorá-lo na teoria, embora possamos negligenciá-lo em certas situações práticas. A observação analítica mostra, além disso, que o trabalho do sonho jamais se limita a traduzir os pensamentos na forma de expressão arcaica ou regressiva conhecida dos senhores. Ele sempre acrescenta algo que não faz parte dos pensamentos latentes do dia, mas que é o verdadeiro motor da formação do sonho. Esse acréscimo imprescindível é o desejo igualmente inconsciente, para cuja realização o conteúdo onírico é remodelado. O sonho pode, portanto, ser qualquer coisa, quando os senhores levam em conta apenas os pensamentos que ele representa: advertência, intenção, preparação etc.; mas ele sempre será também a realização de um desejo inconsciente, se contemplado como resultado do trabalho do sonho. Um sonho, portanto, nunca é simplesmente uma intenção ou uma advertência, mas sempre uma intenção etc. traduzida para um modo de expressão arcaico com o auxílio de um desejo inconsciente e reconfigurada para realizar esse desejo. Uma de suas características, o da realização de um desejo, é constante; a outra pode variar; pode ser um desejo também, de modo que o sonho, com o auxílio de um desejo inconsciente, apresenta como realizado um desejo latente do dia (Freud, 2014, p. 303)

Freud destaca a possível discrepância entre o que é benéfico para a prática e a teoria. Em seguida, aborda a intensificação do desejo. A ideia central reside na "triangulação" entre pensamentos oníricos latentes, o conteúdo manifesto do sonho e o desejo inconsciente. No entanto, essa triangulação, quando aplicada às ficções estudantis (filho-papai-mamãe), limita a abrangência do modelo hermenêutico de interpretação dos sonhos, que busca rastrear o processo de formação do sonho. Nesse contexto, identificamos dois movimentos distintos: a) O modelo hermenêutico de interpretação dos sonhos: o percurso do conteúdo onírico manifesto

até seu significado oculto, o pensamento onírico latente; e b) O caminho da formação do sonho: a transposição do pensamento onírico latente para o conteúdo onírico manifesto, realizada através do "trabalho" do sonho.

Assim, a análise das narrativas familiares dos estudantes, sob a ótica de um mito ideológico a ser interpretado como texto onírico, atinge um nível paradoxal. Conforme afirmam críticos da cultura ocidental:

> O paradoxo é que esse trabalho onírico não é simplesmente um processo de mascaramento da real mensagem do sonho: o verdadeiro âmago do sonho, seu desejo inconsciente, inscreve-se somente por e nesse próprio processo de mascaramento, de modo que, assim que retraduzimos o conteúdo onírico em pensamento onírico nele expresso, perdemos a 'verdadeira força motivadora' do sonho; em resumo, é o processo de mascarar-se que inscreve no sonho seu verdadeiro segredo (Zizek, 2011, p. 91).

Quais as implicações do paradoxo no *desejo inconsciente* dos textos edipianos de estudantes, interpretados pela lógica freudiana da interpretação dos sonhos como *ferramenta* analítica? É preciso inverter a leitura padrão de uma investigação aprofundada sobre o cerne do sonho. Em termos freudianos, não se parte do nível superficial da análise para o conteúdo manifesto, depois para o nível onírico latente e, finalmente, para o desejo mais profundo, o desejo oculto, o inconsciente. Pelo contrário: o desejo inconsciente da *mocidade estudantil amazonense* reside na lacuna entre o pensamento (onírico latente) e o conteúdo (onírico manifesto). Em suma, as ficções dos estudantes revelam uma *premissa implícita*: para o progresso do Amazonas e de suas famílias, a ordem paterna é uma realidade em que o pai já está sempre morto. Somente assim aqueles que reivindicam o lugar de filhos do Amazonas podem sobreviver como um excesso sobre si mesmos, transgredindo seus próprios limites - cena na qual se dá o trabalho inconsciente da mocidade e o gozo racial capitalista.

Figura 4 – Racismo e apropriação de mezinhas



Fonte: Jornal do Commércio, edição de 08 de junho de 1911, p. 08.

O discurso capitalista promete às classes dominantes uma vida de gozos serenos e isenção de cuidados. A imagem de uma propaganda de água ilustra isso: a mulher branca na selva é servida por crianças e um homem negros. Tais iconografias foram cruciais na construção da imagem do negro no Amazonas (1900-1920), período pós-abolição e republicano. Sob forte influência eurocêntrica e teorias raciais, essas representações visuais, frequentemente produzidas ou inspiradas por europeus, reforçavam a submissão e a ideia de inferioridade social da população negra, consolidando sua marginalização e o inferno da exploração do trabalho (africano ou indígena) como o preço pago pelas classes trabalhadoras para a pax gomífera (Cavalcante, 2021).

Voltemos à transição das famílias amazonenses do endividamento para a modernidade da *belle époque*. Alliez e Lazzarato, em *Guerras e Capital*, discutem a produção de subjetividades conforme a lógica da acumulação de capital, inspirados em Foucault, Guattari e Deleuze.

> Os violentos processos de desterritorialização no cerne da acumulação primitiva e da globalização que a acompanha são, portanto, indissociáveis de guerras de subjetividade. A construção do "modelo majoritário" do Homem macho, branco e adulto, que transforma as mulheres em minoria de gênero e os colonizados em minorias de raça, é um dispositivo estratégico que *necessariamente* se instala de forma simultânea nas colônias do Novo Mundo e na Europa. (...) A normalidade é identificada ao *homo europeus* adulto e viril, competitivo, animado por um espírito guerreiro, que rejeita a impotência dos efeminados, relegando o colonizado, assim como a criança, ao mundo "primitivo", sinônimo de uma situação de inferioridade que apenas o "desenvolvimento" (o processo civilizador) poderia corrigir (Alliez; Lazzarato, 2021, pp. 57-59).

A identificação dos jovens da propaganda da superestimada bela época do fausto da borracha como "filhos", "moços", e "brancos de alma", não é mero detalhe, mas sintoma profundo de uma guerra de classes que se desenrolava na superfície dos territórios existenciais dos amazonenses filhos dos donos do poder naqueles anos de 1900-1920. Essa guerra, marcada por antagonismos que promoviam a destruição contínua de territórios existenciais, materiais e subjetivos, era travada em nome do *Divino Mercado* e da dança insana das mercadorias. Nesse cenário, os estudantes, ao adotarem tais designações, davam um passo decisivo em direção a uma autotransformação suportada pela idealização de que, a rigor, liberdade seria viver como quem legisla sobre si mesmo, capaz de se autodeterminar.

Seus corpos e subjetividades tornaram-se terrenos violados e desterritorializados, convertendo-se em exemplos históricos de uma repetição: a repetição do evento da mundialização do mercado e da acumulação primitiva de capital. Eles, de certa forma,

encarnavam a própria lógica desse sistema, internalizando seus valores e reproduzindo suas estruturas. A questão que se impõe, então, é: como foi possível que esses jovens, e outros tantos, não apenas suportassem, mas chegassem a gozar essa opressão?

A resposta não reside nas palavras ditas, mas nos silêncios que elas guardam. Nesses silêncios, há de se escutar algo do real dessa História – um real que transcende a narrativa oficial e revela as complexas dinâmicas de poder, a naturalização da desigualdade e a sedução perigosa de um sistema que prometia ascensão social e prosperidade, mas que, no fundo, desumaniza e expropriou. Os silêncios dos documentos e das memórias nos convidam a ir além da superfície e a confrontar as verdades incômodas sobre como a exploração e a opressão podem ser introjetadas e até mesmo romantizadas, moldando identidades e percepções de mundo de maneira indelével. E isso não é tudo.

É preciso, com efeito, recolher toda essa contabilidade dos afetos familiares e acompanhar a sua espiral em direção ao abismo da Rua Saldanha Marinho. A família amazonense funcionava como a órbita de um capital que exigia o sobrenome 'Cruz & Lopes' como valor de troca, tendo Fausto como sua principal apólice. Mas quando, naquela fim de manhã de 1915, sob um “sol mefistofélico” a castigar a vida urbana antes que caísse a tarde, ele ergue a arma, o corpo atinge o núcleo duro do Real. É a singularidade. O tiro não aniquila apenas o jovem; ele gera um ricochete, um resto. A massa de expectativas sugada por aquele ato bate no fundo (?) do buraco negro e é ejetada “de volta”. Afinal, não estamos diante do cadáver que, estendido na sala, é o rebote traumático do investimento libidinal de uma família: o sistema cobra lucro, e Fausto devolve, com a violência de uma estrela morta, o peso insuportável de um herdeiro – no desejo mais “profundo” de sua mãe gentil? - falido.

Capítulo 2 - Educação, cultura e a formação da Mocidade Estudantil amazonense

2.1 - Práticas e poderes sociais da ideologia do progresso

O projeto educacional implementado pela burocracia estatal amazonense na Primeira República ultrapassa o mero domínio da política pública para se configurar como um dispositivo de fantasia fundamental da mocidade, cuja função primordial não era a efetiva instrução popular, mas sim o recalque do antagonismo de classes inerente ao *Todo Social* do período. A fantasia da Mocidade Imaculada - o jovem como redentor do "povo amazonense" e "guia-mestre" - não é um fim em si, mas a ferramenta empregada pela classe dominante para tentar suturar (e falhar) a divisão estrutural da sociedade. Conforme aponta a análise, o "ideal educacional liberal" era a "tecnologia política central para a 'modernização do país'" (Porto Júnior, 2003), visando a "homogeneizar costumes" e acoplar o Amazonas, como *Todo Social*, ao colo do grande Outro das Nações (em termos racistas da época) Superiores. Essa unificação prometida era a prova sintomática da tentativa de negar a inconsistência do corpo social.

A necessidade dessa fantasia redentora reside precisamente na urgência das classes dominantes em dar a ilusão de um Todo Social coeso, uma vez que a estrutura de classes da *belle époque* amazônica era marcada pela exploração e pelo conflito aberto, evidenciado inclusive na exploração do trabalho infantil indígena e tapuio (Rizzini, 2006, p. 138). O *Saber* da burocracia, que via a instrução como "gesta sagrada" e "causa nobre", prometia que essa Relação Instrutiva-Educacional resolveria o conflito social em sua totalidade. A citação a seguir é eloquente em sua promessa ideológica de sutura: "Quando um dia o problema da instrução estiver de todo resolvido, terá sua solução natural e lógica essa eterna luta do trabalho e do capital, esse pretenso pelejar do operário, pois que se acharão distendidas, e no nível do mesmo campo, as diferentes camadas da sociedade"[20]. Essa articulação não apenas integrava a educação a uma missão religiosa, mas a convertia no agente escatológico capaz de abolir o antagonismo.

O sujeito ideal dessa *fantasia* é o *filho* da burguesia, cuja função sacralizada é ser o gestor e guia-mestre do objeto singular, o povo amazonense. A identificação desse jovem com o Ocidente cristão, (nosso tótem), e sua obediência ao progresso técnico-científico (nosso tabu) são os pilares simbólicos que sustentam o *Dispositivo*. Através dos Nomes Imaculados (Deus,

[20] AMAZONAS. Relatório da Diretoria Geral da Instrução Pública, 1901. Foi elaborado por Raymundo da Rocha Felgueiras, em 20 de junho de 1901, p. 66.

Pátria, Liberdade e Família), a classe dominante não busca um mero controle moral, mas sim a instauração de uma Ordem Simbólica do Fausto que transforma o conflito em dever e o sacrifício em redenção. Assim, o *Inconsciente Social* do liberalismo amazonense se manifesta como a certeza absoluta de que a falta (o Antagonismo) pode ser preenchida pela *fantasia* do *Homo Fáustico* instruído, garantindo a coesão social e a perpetuação do gozo da classe dominante em sua missão civilizatória.

A verdade que se esconde sob a *fantasia* redentora é a dívida perpétua do sujeito, um ponto de real irredutível que irrompe no sistema simbólico do liberalismo amazônico. A imposição da instrução obrigatória, em sua retórica de "louvável patriotismo"[21], atua, na prática, como um mecanismo estrutural de endividamento social infinito. A lei exige que a criança, já na mais tenra idade, internalize o costume do "respeito incondicional às determinações obrigatórias da aprendizagem", pois ela está desde cedo, endividada com as "taxas da lei" que financiam os bens da cidadania[22]. Esta dívida não é acidental; é o fundamento, por assim dizer, ontológico da constelação ideológica da mocidade que sustenta a ordem, garantindo que o sujeito seja sempre falho em relação ao grande Outro do Progresso, e, portanto, eternamente submetido ao trabalho de autossuperação.

O resultado dessa incorporação é o nascimento do Homo Fáustico amazonense: um sujeito formalmente livre, mas existencialmente cativo, cuja concepção estética é forjada pela culpa e pela dívida. A promessa de "formação completa" e do "homem o mais perfeito possível" é uma aposta dialética que se implode na sua própria realização. O sistema educacional, que se pretendia um laboratório experimental para fortificar e otimizar os indivíduos (como um "poderoso tônico de energia vital para o organismo"[23] do Todo Social), gera, ao invés de mestres redentores, a figura atormentada do indivíduo atormentado pela imperfeição e impureza. A inconsistência do dispositivo se manifesta quando interesses financeiros, agravados pelo "colapso da borracha", expõem a falha do Ideal: a baixa performance escolar é percebida como uma *consciência suja*, traduzindo um dilema econômico-político em culpa moral do sujeito[24].

---

[21] AMAZONAS. Revista Amazonense, vol. 1, ano 1. Manaus: Tipografia da Livraria Clássica, 1906, p. 2. Editorial assinado por Octávio Pires.

[22] AMAZONAS. Relatório da Diretoria Geral da Instrução Pública, 1901. Foi elaborado por Raymundo da Rocha Felgueiras, em 20 de junho de 1901, p. 66.

[23] AMAZONAS. Relatório Geral da Instrução Pública, 1905. Foi elaborado por Antônio Monteiro de Souza em 31 de maio de 1905, p. 24.

[24] AMAZONAS. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa pelo Exmo. Sr. Dr. Pedro de Alcântara Bacellar, em 10 de julho de 1919, p. 207.

A consciência suja é o ponto de ruptura onde o real da dívida não pode mais ser simbolizado. Esta não é uma falha externa, mas o colapso lógico da *fantasia* na subjetividade. O sistema, ao estimular a competição por distinção através de rituais como o "Panteão Escolar", cria a inevitável divisão na comunidade escolar entre os filhos ideais e aqueles que falham. O próprio ideal de *família amazonense* é cindido, como se observa na trajetória mocidade, onde a figura do *fausto* que busca a perfeição é indissociável de sua sombra, o *selvagem*. Este é o momento da consciência suja é o momento da negação determinada: o *Ato* de sentir-se com a consciência manchada de selvageria (e sofrer com *isso*) emerge como a prova cabal de que a coesão social idealizada é impossível, e que o sujeito só pode gozar de sua identidade burguesa na medida em que aceita e administra a dívida perpétua que o constitui. A historiografia crítica deve, portanto, fixar este ato de inconsistência como o ponto de partida para desvelar a função libidinal do Outro.

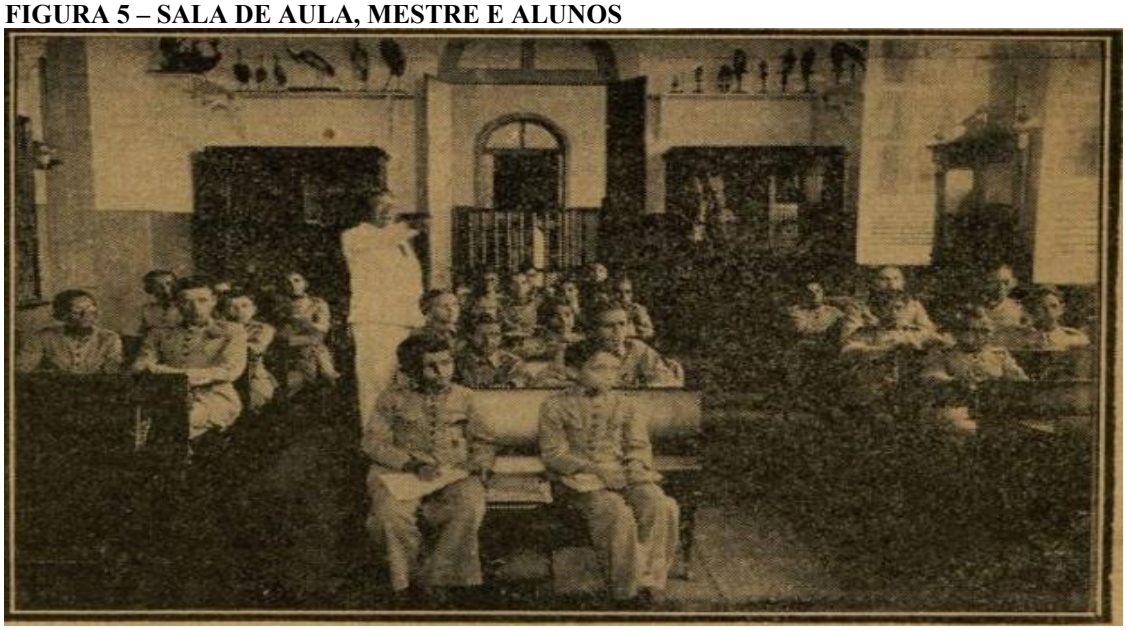
A instrução, concebida como uma "gesta sagrada", opera através do medo, paradoxalmente, concretizando a liberdade na submissão à soberania. Ser instruído equivale a ser governado. Esta tarefa grandiosa e desafiadora, valorizada pela internalização de um olhar, o olhar da História-Universal, representa uma caminhada pela segurança, um bem cultural que, apesar de exigir sacrifícios, é vital para a Pátria, o Estado e o Indivíduo-livre. A prioridade dada ao ensino público pelos amazonenses seria um testemunho do seu afeto pelo povo e pelo Amazonas, cumprindo um pacto social[25]. Sua luta e tarefas são *absolutas*, pois não se atêm a posições ou partes. É a verdade do sujeito do fausto amazonense, concretizando-se na plataforma neutra, linear e progressiva que a História representa para eles.

O ideal de uma formação completa visava uma educação escolar que oferecesse conhecimentos práticos e desenvolvesse integralmente a inteligência, sentimentos e corpo do indivíduo[26]. As autoridades políticas priorizavam o "programa de educação moral e cívica", considerando-o a base da instrução. Todas as outras disciplinas eram subordinadas a esse "personagem de valor", um conjunto de "preceitos morais e noções de deveres", que dominava a "formação da alma". Este era um *topos* estratégico para domesticar pensamentos e afetos no contexto do dispositivo da fantasia da ideologia *família amazonense* na sua dupla função, de recalcar o antagonismo de classes e de organizador do gozo da “elite”[27].

[25] AMAZONAS. Relatório Geral da Instrução Pública, 1905. Foi elaborado por Antônio Monteiro de Souza em 31 de maio de 1905, p. 17.
[26] *Ibid.* p. 18.
[27] AMAZONAS. Relatório Geral da Instrução Pública, 1905. Foi elaborado por Antônio Monteiro de Souza em 31 de maio de 1905, p. 17.

A educação é apresentada como a solução para os desafios familiares na Amazônia, defendendo uma "educação moral e cívica" para formar o "homem perfeito" e promover a "evolução social". A escola pública ideal, nesse contexto, demandaria uma carga horária ampliada, supervisão contínua, e o fornecimento de alimentação e higiene, visando aprimorar os costumes e transformar o caráter dos indivíduos[28]. A escola ideal deveria atuar como um agente ativo, confrontando as influências externas "selvagens" e exercendo seu poder educativo para impulsionar o desenvolvimento social[29]. Assim, o professor de "educação moral e cívica" representa a ideia de aprimoramento individual e de obediência às normas, sugerindo que *ser educado e instruído é fazer de si um ser-governado*.

FIGURA 5 – SALA DE AULA, MESTRE E ALUNOS



Fonte: Arquivo Digital da Biblioteca da Amazônia CDMAM.

A fotografia, com o professor guiando alunos uniformizados, simboliza a fantasia de uma mocidade instruída, idealizando o *Homo Fáustico* (livre, mas cativo). Esta imagem impõe uma Ordem Simbólica que dissimula o conflito de classes, transformando o antagonismo social em um sacrifício individual para o gozo da classe dominante. A disciplina e o alinhamento representam o recalque, onde o professor direciona os alunos à internalização da dívida e da falha perante o Progresso. A obsessão em eliminar a "natureza selvagem" serve para manter o Outro como objeto *a*, a causa do mais-gozar da “elite”. Ao glorificar a instrução, nega-se que o epistemicídio e a militarização são estruturalmente necessários para justificar a identidade burguesa, condenando o sujeito amazonense a um sacrifício perpétuo em nome de uma pureza inatingível.

[28] *Ibid.*, p. 21.
[29] *Ibid.*, p. 22

As classes dominantes elucubravam sobre a escola como um meio de transmitir valores patriarcais e garantir a dignidade familiar, como se estivessem em busca da glória de heróis históricos, perpetuando suas aspirações[30]. Elas idealizam a instrução como meio de perpetuar seu prestígio. Se esses ideais fossem puros, a instrução logo seria um "poderoso tônico de energia vital para o organismo" do Todo Social[31]. A escola funciona como um laboratório experimental, pautado por discursos científicos, visando fortificar e otimizar os indivíduos para que se integrem ao avanço social. O sucesso desse processo reside na satisfação advinda da coesão e do equilíbrio do Corpo Social. Nesse cenário, o pretenso amor pelo saber serve para mascarar a brutalidade do epistemicídio perpetrado contra as culturas nativas.

O cerne de um sistema operacional civilizatório é reconhecer a educação moral e cívica, o educador e as ciências pedagógicas como pilares para guiar as crianças a um "nobre objetivo": tornarem-se cidadãos-combatentes contra o obscurantismo. A juventude estudantil amazonense deve, assim, lutar pelo avanço da democracia e por um mercado competitivo "purificado". As autoridades políticas devem investir na separação das disciplinas de pedagogia e educação moral e cívica para satisfazer os amazonenses, o que traria um "retorno de valor inestimável" aos investimentos sociais na formação moral dos cidadãos[32].

Para o aprimoramento moral, era crucial investir na *Relação Instrutiva-Educativa*, guiando-se pelo saber para formar o sujeito ideal. Cada sacrifício, por menor que fosse, geraria benefícios futuros para a *família amazonense*, pagando a dívida com as novas gerações e o reconhecimento do progresso ocidental. Isso visava formar uma "alma nacional" com "homens perfeitos", alinhados às demandas da "humanidade"[33]. O *homo fáustico amazonense* busca a perfeição, mas é atormentado pela imperfeição e impureza. Essa dívida social, ele tenta purificar através de rituais mercantis, inserido em uma História que marginaliza o Outro, ignorando sua diferença radical e sua própria existência. Contudo, ao tratarmos essa verdade – descrevendo *como* o Outro é "construído" ou celebrando-o como "resistência" à pressão civilizatória – não estamos abordando *toda a verdade*. É preciso ser mais incisivo ao apontar a função libidinal do Outro (o "selvagem") na fantasia da ideologia do liberalismo-amazonense, não como aquele a

[30] AMAZONAS. Relatório Geral da Instrução Pública, 1905. Foi elaborado por Antônio Monteiro de Souza em 31 de maio de 1905, p. 24.
[31] *Ibid.*, p. 27.
[32] AMAZONAS. Relatório Geral da Instrução Pública, 1905. Foi elaborado por Antônio Monteiro de Souza em 31 de maio de 1905, p. 28.
[33] SOUZA, Antônio Monteiro de. O Ensino Universitário. Manaus: 1922. Acervo Digital da Biblioteca Pública do Amazonas, p. 11. O relatório sobre as condições da Instrução no Amazonas de 1905 também foi assinado por Antônio Monteiro de Souza, que assumiu interinamente aquela diretoria.

quem os dominantes querem *excluir*, mas, ao contrário, como aquele de quem ela *precisa* para gozar de si mesma.

A crença na educação representa um compromisso com o destino de uma comunidade que se percebe universal em um mercado globalizado. Os sacrifícios feitos em nome dessa causa prometem retornos para uma economia que valoriza o consumo. Contudo, surge um dilema ético e político: o desejo de aprimoramento moral confronta-se com a incapacidade de o Estado disponibilizar recursos limitados, transformando o uso de fundos públicos em um ato sacrificial. Tais dilemas impactam as lições cívicas e morais que defendem a participação cidadã como pilar de uma democracia eficaz. A burocracia estatal, que almeja a universalidade para os amazonenses, encontra-se dividida internamente: há uma tensão entre o aprimoramento moral dos aspectos "selvagens" da ordem vigente e a política de austeridade nos gastos públicos.

Isso ilustra perfeitamente por que a economia não deve ser vista como um campo isolado do social, menos ainda como um todo integrado e "fechado" que se equipara a outros domínios (político, religioso, étnico-racial, de gênero, sexual, etc.) na série de antagonismos e lutas políticas que impulsionam a história. Assim, ela não pode ser excluída ou marginalizada para negar seu papel "determinante" nos conflitos internos. Contudo, deve-se tratá-la de maneira outra, oposta até, quer dizer, considerá-la com um papel determinante em última instância por apoiar-se em outros pressupostos: o de uma economia como um campo inconsistente, não-totalizável e contingente. Dessa forma, nunca houve, de fato, uma Economia, como nos lembra Deleuze.

> O econômico é constituído por essa multiplicidade social, isto é, pelas variedades dessas relações diferenciais. É essa variedade de relações, com os pontos notáveis que lhes correspondem, que se encarna nos trabalhos concretos diferenciados que caracterizam uma sociedade determinada, nas correlações reais dessa sociedade (jurídicas, políticas, ideológicas), nos termos atuais dessas correlações (por exemplo, capitalista-assalariado). Althusser e seus colaboradores têm, portanto, toda razão de mostrar a presença, no *Capital*, de uma verdadeira estrutura e de recusar as interpretações historicistas do marxismo, pois essa estrutura de modo algum age transitivamente e segundo a ordem da sucessão no tempo, mas encarnando suas variedades em sociedades diversas e dando conta, em cada uma e a cada vez, da simultaneidade de todas as correlações e termos que constituem sua atualidade: eis por que o "econômico", propriamente falando, nunca é dado, mas designa uma virtualidade diferencial a ser interpretada, sempre recoberta por suas formas de atualização, um tema, uma "problemática" sempre recoberta por seus casos de solução. Em suma, o econômico é a própria dialética social, isto é, o conjunto dos problemas que se colocam para uma sociedade dada, o campo sintético e problematizante dessa sociedade. Rigorosamente, não há problemas sociais que não sejam econômicos, embora suas soluções sejam jurídicas, políticas, ideológicas, e que os problemas se expressam também nesses campos de resolubilidade (Deleuze, 2020, p.250).

Um "campo de resolubilidade" pode ser ilustrado pela "causa ausente" virtual, como a publicidade direcionada a famílias amazonenses sobre a relação entre filhos e educadores. É interessante notar que o contexto familiar, ao incentivar o consumo, paradoxalmente expõe um desejo de excedente, transcendendo a noção de economia como mera poupança ou moderação.

> Uma criança que diz a verdade
> - O' Papá, quando vamos almoçar ao "Restaurant Manaus Club"?
> - Porque meu filho?
> - Porque o meu professor diz que a economia é a base da prosperidade, e como no "Manaus Club" come-se bem e barato eu queria experimentar! (Correio do Norte, nº 610, Manaus, 07/02/1911, p. 02).

A estrutura social é moldada pela "economia" como uma "pseudocausa" social, uma ausência paradoxal que é absoluta e não-relacional. Essa ausência, concebida como um *elo* perdido, singularmente conecta e permeia as diversas dimensões do campo social. É essencial distinguir essa economia subjacente — que serve como ponto de referência absoluto do campo social — do econômico em seu aspecto "real" ou "concreto", um dado da universalidade social. A educação, por exemplo, manifesta uma preocupação universal (de pais, mães, famílias e responsáveis), pois reclamam que uma sociedade verdadeiramente democrática requer indivíduos que valorizem a instrução e a tarefa fundamental de educar o povo, uma problemática intrinsecamente econômica à qual as pessoas se vinculam afetivamente. É um esforço contínuo para fortalecer as instituições educacionais, visando o desenvolvimento e aprimoramento dos amazonenses. O empenho de cada indivíduo deve melhorar a instrução para criar uma "límpida atmosfera moral"[34].

Nesse contexto, a instrução em casa complementaria a educação formal, garantindo maior eficácia e otimização de recursos para as escolas. Dessa forma, a iniciativa de combater os "selvagens" busca reduzir despesas e aumentar os lucros, valorizando o *grande Outro Familiar Amazonense*. A destinação de recursos orçamentários para melhorar e ampliar o ensino, convertendo a instrução em um método de processo moderno e progressista, era percebida como um gesto de "louvável patriotismo"[35]. Além da educação familiar, o Estado deveria atuar como fiador de um "verdadeiro governo republicano", onde os líderes postulam que a instrução é o caminho para a evolução e o progresso[36]. Porém, aperfeiçoar o ensino exige sacrifícios financeiros e empenho para dotar as escolas dos recursos necessários à sua missão de aprimorar o homem corrompido pela herança e ganância - o que sempre esbarrou no discurso

[34] AMAZONAS. Revista Amazonense, vol. 1, ano 1. Manaus: Tipografia da Livraria Clássica, 1906, p. 2. Editorial assinado por Octávio Pires.
[35] *Ibid.*
[36] *Ibid.* p. 12.

de redução de custos. Só assim o governo faria justiça à esperança de um futuro grandioso, iluminado pela educação, caracterizando um governo *realmente* republicano. É o sonho de um povo progressista, que tinha pressa em se fazer ver como instruído[37].

> Para conseguir-se este objetivo desenvolvem-se todas as forças, vencem-se todos os obstáculos, sem temer-se dificuldade alguma e sem poupar-se esforço nem sacrifício. E porque tanto interesse, tanto empenho e abnegação? Porque é a instrução popular o único elemento de progresso dos países e o meio de aperfeiçoar os povos. Esta verdade é reconhecida desde muitos anos pelas nações mais cultas do globo[38].

As escolas deveriam focar em despertar a curiosidade inata das crianças para um aprendizado contínuo. O ensino precisa moldar a subjetividade infantil para atender às demandas de mercado, mas de forma "purificada". Para isso, os cidadãos devem ser ativos e honestos em prol de uma instrução valorizada e obediente às leis educacionais[39]. Desse modo, os indivíduos que se submetem ao *fausto instruído-educado* tornam-se os instrumentos perfeitos para os propósitos do fausto capitalista. Paradoxalmente, a educação que promete liberdade individual acaba por suprimir o "estado selvagem" inerente ao ser humano. Assim, se a mente do jovem Fausto tendia à insubordinação, o sistema de ensino, por sua vez, objetivava discipliná-lo e adaptá-lo para integrá-lo à estrutura capitalista.

É, portanto, imperativo empregar os "reflexos da consciência moral" das crianças para consolidar suas bases éticas, emocionais e espirituais, forjando cidadãos "capazes e robustos para o progresso social"[40]. Eles creem que a dedicação a esse "interesse enobrecedor" conduzirá a um futuro "doce e reconfortante". Nesse cenário, a educação dos jovens, ao ser vastamente disseminada e aprimorada, demonstra a eficácia e a generosidade de seu método, pois "abre o mais vasto campo à aquisição do saber" e amplia o "domínio de todo o conhecimento"[41]. Por esse motivo, é crucial que as abordagens de ensino sejam inovadoras, garantindo à sociedade, e em especial aos pais, resultados positivos e benefícios consideráveis. Em suma, um ensino de qualidade deve produzir um saldo positivo, justificando o investimento na formação educacional dos jovens[42]. Aqui reside um salto de fé: uma educação que falha em gerar resultados efetivos acaba por criar uma dívida crescente com a sociedade.

---

[37] *Ibid.*, p. 19.
[38] AMAZONAS. Revista Amazonense, vol. 1, ano 1. Manaus: Tipografia da Livraria Clássica, 1906, p. 2. Editorial assinado por Octávio Pires, p. 17.
[39] AMAZONAS. Revista Amazonense. Vol. 1, n. 3, março de 1906. Manáos: Tipografia da Livraria Clássica, 1906, p. 53.
[40] AMAZONAS. Revista Amazonense. Vol. 1, n. 3, março de 1906. Manáos: Tipografia da Livraria Clássica, 1906, p. 54.
[41] *Ibid.*, p. 53.
[42] *Ibid.*, p. 54

Por outro lado, o Todo Social incessantemente cobra seus devedores. Os sinais de que alguns membros da *mocidade amazonense* se afastam dos atributos de aptidão e força, pilares essenciais para o aprimoramento social, indicam a existência de uma dívida de trabalho que recairá sobre os demais. Historicamente, a combinação recorrente de progresso e brutalidade busca assegurar a felicidade daqueles que, ao desenvolverem a inteligência, desfrutam plenamente da existência e do mundo em que habitam[43]. A concepção estética do "amazonense" é forjada pela culpa e pela dívida, condicionando a longevidade e o universo ao consumo de bens culturais. Crianças rotuladas como "débeis" são engajadas em um "combate santo" para se transformarem em desbravadoras de conhecimento e prosperidade, avessas a falhas e almejando o triunfo das "vitórias do livro"[44].

Nessa ordem da busca pela fortuna, a beleza é exaltada e reconhecida naqueles que utilizam os livros como ferramenta para o conhecimento e a prosperidade. Essa valorização estética é impulsionada por premiações escolares e eventos comemorativos, que solidificam identidades coletivas e um modelo ideal de cidadão amazonense do início do século XX, caracterizado por esforço, competência, obediência às normas educacionais, proatividade e alta performance[45]. Um filho que cultiva qualidades como ser abençoado, estudioso e um bom cidadão pode ser considerado um belo exemplo da juventude amazonense. No entanto, é importante notar que tais ideais, por si só, não configuram um protótipo liberal autoritário, exceto em sua manifestação final.

Busca-se emular a competição por distinção na comunidade através da ficção de um endividamento infinito do amazonense com o ensino, visando purificar o mercado. Isso gera uma divisão na comunidade escolar entre os filhos ideais e aqueles que falham, o que representa uma lacuna na idealização do povo amazonense.

O "Panteão Escolar", a título de exemplo, é uma celebração que visa estimular a emulação entre os estudantes, coroando o aluno mais distinto de cada turma com a exibição de seu retrato[46] em lugar altivo e de prestígio. Muitos prêmios eram financiados por verbas públicas e doações privadas, essenciais para capitalizar os valores em instituições financeiras.

---

[43] AMAZONAS. Revista Amazonense. Vol. 1, n. 3, março de 1906. Manáos: Tipografia da Livraria Clássica, 1906, p. 59. Trata-se de uma citação de um aforismo escrito por Marquês de Maricá e citado pelos editores da Revista Amazonense.

[44] *Ibid.*, p. 65. Todo o hino do Colégio 5 de setembro merece uma análise mais demorada, o que será feito em capítulos posteriores.

[45] AMAZONAS, 1906, p. 2. Editorial assinado por Octávio Pires, p. 67. É claro que este tema deve ser situado no contexto problematizado por Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, e remeto o leitor às seções anteriores.

[46] AMAZONAS. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa pelo Exmo. Sr. Dr. Pedro de Alcântara Bacellar, em 10 de julho de 1919, p. 218.

Isso permitia a retirada anual de juros para custear rituais, demonstrando uma estrutura bem planejada.

É essencial reiterar que o investimento em recursos financeiros e afetivos parte do princípio de que uma população educada é a base indispensável para a formação de uma futura família preparada. Assim, é imperativo apoiar as crescentes e idealizadas exigências de uma "educação moderna", que preza pelo aprimoramento do raciocínio, pela atenção à compreensão do significado das palavras e pela busca do desenvolvimento da inteligência, elementos cruciais para o "brilho e o futuro da nação"[47]. O futuro é uma categoria moral que impõe sacrifícios, tornando essencial o investimento em livros que, além de instruir, deleitem o estudante, estimulando a curiosidade infantil. Para isso, o ensino deve ser cativante, e o livro, uma obra perfeita para incentivar as primeiras leituras das crianças amazonenses. Ao se dedicarem a livros envolventes, e aos exercícios iniciais de leitura e escrita, os jovens aprenderiam a valorizar o futuro e a apreciar o conhecimento.

A crítica rigorosa ao dispositivo de civilização exige que se reconheça sua estrutura como um rito de sepultamento falhado. A tentativa da burguesia liberal amazônica de "destruir e vencer a influência do lar-fator" e superar a "natureza selvagem" intrínseca aos amazonenses[48] é o sintoma de um esforço desesperado para eliminar o resto (o resto ou a falha) que compromete a integridade de seu Todo Social idealizado. Contudo, o "selvagem" não é um elemento que a “elite” deseja simplesmente excluir; ele é, paradoxalmente, a condição de possibilidade para a própria fantasia do Homo Fáustico instruído. O epistemicídio perpetrado contra as culturas nativas e a militarização do ensino (visando formar “bons e verdadeiros cidadãos”[49]) não se resumem à brutalidade da imposição, mas constituem um imperativo estrutural: a eliminação da diferença radical do Outro que, se reconhecida em sua plenitude, exporia a falta (o antagonismo) no cerne da própria classe dominante.

O núcleo da descolonização reside, assim, na compreensão da função libidinal do Outro, entendido como o objeto a lacaniano - o objeto causa do desejo e, mais precisamente, o objeto do gozo (Žižek) da subjetividade colonizadora. As classes dominantes, e seu liberalismo, ao se identificar como a vanguarda da civilização encarregada da "obra salvadora" (garantindo, assim

[47] AMAZONAS. Estado do Amazonas. Revista Amazonense. Vol. 1, n. 4, abril de 1906. Manáos: Tipografia da Livraria Clássica, 1906, p. 75.
[48] AMAZONAS. Relatório Geral da Instrução Pública, 1905. Foi elaborado por Antônio Monteiro de Souza em 31 de maio de 1905, p. 10.
[49] AMAZONAS. Mensagem do Governador do Amazonas para a Assembleia Legislativa, sr. Dr. Pedro de Alcântara Bacellar, em 10 de julho de 1920, p. 144.

a felicidade e a ética de uma vida isenta de cuidados e atribulações econômicas[50]), encontra no "selvagem" a fonte irredutível de seu mais-gozar (mais-valia de gozo). Como se aponta: é preciso ser mais incisivo ao apontar a função libidinal do Outro (o 'selvagem') na fantasia da ideologia do liberalismo-amazonense, não como aquele a quem a “elite” quer excluir, mas, ao contrário, como aquele de quem ela precisa para gozar de si mesma. O sacrifício financeiro e moral imposto em nome da instrução (a "gesta sagrada") só é válido porque há um objeto incompleto a ser tutelado e purificado; a própria missão civilizatória é a modalidade de gozo que os dominantes extraem da inconsistência do Outro.

A fantasia falha, finalmente, porque todo um campo hegemônico se recusa a confrontar a lacuna paraláctica (Žižek) que o constitui. O Homo Fáustico amazonense busca a perfeição e o reconhecimento perante o grande Outro das Nações Superiores, mas está atormentado pela imperfeição e impureza. Essa impureza não é externa; é o real de sua própria dívida. Ao invés de reconhecer essa falta como estrutural e universal, a chamada elite projeta-a no selvagem, perpetuando um ciclo onde o epistemicídio torna-se estruturalmente necessário não para eliminar o Outro, mas para manter o Outro na posição de causa para o seu gozo. Aqui, é necessário uma virada crítica na narrativa histórica que exige que a historiografia desça à Ética do real para mostrar que o projeto de domesticação do outro é, de fato, a domesticação da própria falta da burguesia amazonense da *belle époque*, um processo inatingível que condena o Amazonas (e aqueles que se implicam com a ideia de ser seus filhos) a uma eterna repetição do sacrifício em nome de uma pureza sempre adiada.

Esse era o custo da crença das famílias amazonenses em "carreiras tranquilas" (funcionalismo público, magistratura, exército, marinha), que as livrariam de preocupações[51]. A educação era vista como um refúgio e uma fonte de contentamento, afastando os jovens amazonenses das dificuldades econômicas. Contudo, o "preconceito do diploma" e o "respeito supersticioso pelo título acadêmico" criavam barreiras à igualdade social, apesar do sentimento democrático popular, exigindo grandes sacrifícios para a obtenção do ensino[52]. Para a juventude amazonense, a aprovação familiar estava ligada à posse de um diploma. Era preciso, portanto, que se afastassem do que era considerado "mal-educado" para não enfrentarem o abandono e o desprezo.

---

[50] AMAZONAS. Mensagem lida perante o Congresso dos Representantes lida por Coronel Antônio Clemente Ribeiro Bittencourt em 08 de maio de 1911, p. 132.
[51] AMAZONAS. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa pelo Exmo. Sr. Desembargador César do Rego Monteiro, em 10 de julho de 1921, p. 126.
[52] AMAZONAS. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa pelo Exmo. Sr. Desembargador César do Rego Monteiro, em 10 de julho de 1921, p. 125.

Em suma, a instrução, como fenômeno teológico, questiona as consequências contraditórias do papel crucial desempenhado pelo aparato estatal de ensino como um dos condutores dos "imperativos capitalistas"[53]: a coerção econômica, que se manifesta na busca por competir, acumular capital e aumentar a produtividade do trabalho, é sutilmente internalizada. Isso ocorre através de uma ideologia que romantiza a instrução como um "sonho sereno", dissociado das formas mais evidentes de coerção "extraeconômicas". Contudo, o prestígio do diploma serve como um ato discricionário que, idealmente, protege o indivíduo das "esquizofrenias do Divino Mercado". Em suma, o diploma visa a salvaguardar a juventude estudantil amazonense de quaisquer pressões "econômicas".

A crença em instruir o "selvagem" gerou conflitos: uma vida despreocupada, longe da luta pela sobrevivência, sustentou a violência máxima em uma "gesta santa". Esta visava à expansão colonial-capitalista em uma era de excitação mórbida das Nações Superiores, que defendiam cegamente seus Impérios em um mercado global competitivo. Fiéis dessa crença, como Newton Queiroz, logo enfrentariam a guerra, uma "maldição" onde nações "esclarecidas" se devoravam com tecnologia e ciência.

> Uma batalha é a cena mais terrível que pode se descortinar aos olhos de uma pessoa. Os batalhões se formam em linha para combater. De vez em quando ouve-se o troar das cornetas indicando aos soldados as manobras que têm a fazer, e o ribombar dos canhões e das carabinas que vomitam a morte pelas suas bocas. o campo da batalha está coberto de sangue dos bravos que morreram em defesa da Pátria. Os oficiais dão as vozes de comando e incitam os soldados a combater com energia. De ambos os lados flutuam os pavilhões dos combatentes. Um deles há de ficar enfraquecido e por isso será obrigado a abandonar o campo da luta. E depois… a orfandade!… a viuvez!... a miséria!... Maldita seja a guerra! (O Collegial, nº 04, Manaus, 7/09/1914, p. 03).

Na fantasia da ideologia da mocidade amazonense estudantil, a educação deveria ser vista como um bem sagrado e um predicado exclusivo da verdadeira juventude amazonense. Assim, ela deveria buscar erradicar as influências "selvagens" do ambiente nos vastos sertões amazônicos. O objetivo era moldar esses jovens, libertando-os de sua matriz "selvagem", para que pudessem servir à grandiosidade da borracha, defendendo a ordem e o progresso. Contudo, a estabilidade prometida por um diploma era, paradoxalmente, a porta de entrada para tormentos financeiros e sociais para milhares de brasileiros, aprisionados numa dívida perpétua com as (ditas) Nações Superiores.

---

[53] Baseio-me, aqui, na argumentação de WOOD, Ellen Meiksins. O Império do Capital. São Paulo: Boitempo, 2014.

2.2 Da Escolarização à Esfera Pública: A Produção de Sujeitos Políticos

Em julho de 1910, Fausto Cruz Lopes, um estudante do conceituado Colégio 7 de Setembro, passou por uma avaliação crucial. A banca examinadora, composta pelo coronel Francisco Publio Bittencourt (presidente) e pelas normalistas Elvira Pereira e Júlia Moura do Rego Barros, tinha a responsabilidade de aferir o progresso intelectual de Fausto e de seus colegas naquele ano letivo. Este era um rito de passagem comum para os jovens da época, no qual Fausto deveria demonstrar sua dedicação aos estudos e o cumprimento das exigências disciplinares e pedagógicas da instituição. O propósito da banca era, portanto, arguir o aluno para traçar um diagnóstico de seu desempenho (Correio do Norte, nº 487, Manaus, 12/07/1910, p. 2). Garantir a aprovação da banca examinadora exigia um alto preço: dedicação intensa aos estudos. Essa realidade é bem ilustrada nas "quadras" de Júlio, um jovem estudante, publicadas no jornal *O Pirralho*.

> São tantos os que fazeres dos exames quase à porta, que de cumprir tais deveres, minha musa ficou morta. Já não tenho mais coragem destas quadras ir compondo. E hoje só por vadiagem nesta coluna me escondo. Todo eu sou calafrios, ao saber que assustadora, é de meter arrepios, a banca examinadora. Mas sem ter ciência a rodo, sei bem que não me empanturro, pois estudei com denodo... estudei mesmo pra burro (Correio Do Norte, nº 487, 12/10/1910, p. 02).

Na pena de Alexandra, os exames inspiram medo, é verdade, mas exigem do estudante uma postura combativa:

> Tenho estudado bastante! Mas, não sei por que, à proporção que os dias se vão passando e os exames se aproximando, eu vou sentindo uma espécie de vapor, de receio, que mesmo não explico. Parece-me que vejo uma multidão a rir-se de mim. Penso, às vezes, na falta de memória e então, que horror! Calado, quando mais devia falar! Não! Nada disto acontecerá! Hei de bater! Bater! Bater! E... adeus medo! Era uma vez, um aluno de 2ª classe…(Correio do Norte, nº 487, 12/07/1910, p. 02).

Fausto, embora não tenha atingido o mesmo rendimento de Balbina Mestrinho e Eugênia Teixeira Bittencourt, foi aprovado com distinção e nota 9. Essa boa avaliação servia para atestar a qualidade dos serviços do colégio e o esforço da diretora e suas auxiliares. A aprovação nos exames, por sua vez, era um momento de alívio, conforme o jornal *Aura* destacava.

> Quando os exames terminam, nós entramos em um verdadeiro gozo; uns vão amenizar a cabeça cheia de *xx* no doce contato à família ausente; outros se entregam aos bailes, missas... e ao namoro. Eu, que muitas vezes sentir o rugir d'uma tempestade imensa à minha cabeça, quando chegavam as horas das provas escritas ou de julgamento, eu, que sofri tanto, procuro como todos os

> outros, um pouco de divertimento (O Pirralho, nº 5, 1ª quinzena de dezembro de 1915, p. 03).

O ritual visava à satisfação das famílias amazonenses, que esperavam o sucesso dos filhos nos exames para provar seu empenho na "marcha da instrução". A época dos exames era celebrada com foguetório, mesmo para - sarcasticamente - "mimosear os estudantes reprovados". No submundo de regras não escritas, a relação entre mestres e replicantes era regida pela "lei do zero", temida pelos alunos. Os gymnasianos sabiam que, por mais que parecesse errado, um professor poderia "prometer aos seus alunos fazê-los passar... passar na lei do zero" (O Gymnasiano, nº 22, Manaus, 8/12/1925, p. 04). Este rito de passagem, portanto, não é apenas um "diagnóstico de desempenho", mas um *ritual de interpelação ideológica.* De maneira que a dedicação intensa aos estudos é o sacrifício exigido para a inclusão dos sujeitos da mocidade na fantasia do fausto de excelência, mascarando, dessa maneira, o *Real* da exclusão dos filhos pobres de famílias de homens e mulheres de origem indígena e africana. Com efeito, a "lei do zero" é mais do que uma regra disciplinar, funcionando como uma ameaça simbólica de uma *exclusão radical* para aqueles que não se conformam ao ideal fáustico.

A escolarização de Fausto Cruz Lopes reflete o entusiasmo da época pela educação, um aspecto que caracterizou o processo de republicanização das instituições e costumes do país (Nagle, 2009). A Proclamação da República e a Abolição da Escravidão geraram euforia, prometendo igualdade, liberdade e o fim do trabalho coercitivo. Com a urbanização e industrialização do Brasil, a educação surgiu como um caminho para a cidadania, embora esse ideal tivesse suas complexidades.

> A enganosa noção de prosperidade, decorrente do desempenho das principais commodities exportadas pelo país, contrastava, porém, com a permanência de bolsões de pobreza absoluta (...). Era como se a economia do café e da borracha, a despeito de sua proeminência internacional, fossem mais a exceção do que a regra para um país que não parecia ter outros motores para seu crescimento (Franco; Lado, 2012, p. 200).

A modernização de Fausto Cruz Lopes era limitada. Sua educação o afastava do arcaico e o aproximava do novo, mas a transição era restrita. A escolarização, como subsistema cultural, demonstra a influência desse processo na formação de pensamentos e instituições, impactando o ideal de modernidade.

> O mais manifesto resultado das transformações sociais mencionadas foi o aparecimento de inusitado entusiasmo pela escolarização e de marcante otimismo pedagógico: de um lado, existe a crença de que, pela multiplicação das instituições escolares, da disseminação da educação escolar, será possível incorporar grande camadas da população na senda do progresso nacional, e colocar o Brasil no caminho das grandes nações do mundo; de outro lado,

> existe a crença de que determinadas formulações doutrinárias sobre a escolarização indicam o caminho para a verdadeira formação do novo homem brasileiro (Nagle, 2009, p. 115).

O Amazonas priorizou o ensino primário e secundário durante a República (1890-1920), expandindo a instrução apesar de problemas estruturais (Reis & Pinto, 2005). A estrutura básica do ensino mudou pouco, sendo organizada em jardins de Infância, ensino primário, secundário, normal e técnico (Miki, 2021). Fausto concluiu o ensino primário, incluindo um curso complementar no quarto ano, preparando-o para os exames de admissão ao ensino secundário. Com essa formação, ele poderia buscar uma vaga no renomado Gymnásio Amazonense ou seguir os passos de sua mãe, Azulina Lopes, na carreira docente, formando-se na Escola Normal[54]. Diante dessa bifurcação, Fausto poderia caminhar eufórico se já estivesse com os pés no campo da fantasia ideológica que encobria a enganosa noção de prosperidade e a permanência de bolsões de pobreza absoluta. A instrução, dessa forma, embora mediasse o sonho de cidadania de jovens como Fausto Lopes, servia, na verdade, como um aparelho ideológico que reproduzia as contradições do capitalismo. Sendo assim, que a margem para a modernização de Fausto - ao sentar-se diariamente nos bancos escolares - fosse limitada não era uma simples nuance da *belle époque baré*, mas a *lacuna paraláctica* que revela a falsidade da promessa universalizante.

Para imergir no cotidiano escolar das primeiras décadas da república, apesar da escassez de fontes, usaremos regulamentos internos da Escola Normal e do Atheneu Pedro II, que abordam condutas e expectativas para os jovens, a fim de subsidiar nossa análise[55]. Nosso objetivo é apresentar um panorama das coordenadas básicas da norma pública escolar, utilizando estas e outras fontes de informação.

Analisamos a obediência e seus desafios na realidade cotidiana para entender como a juventude estudantil amazonense se relaciona com a educação. No sistema de poder escolar, a disciplina e a inculcação de "valores dignos" são a base da hierarquia entre alunos, professores, diretores e servidores. Isso nos permite avaliar como essa juventude reagiu às expectativas impostas.

---

[54] Sobre a Escola Normal, ver: Pinto, 2005. Interessante notar no trabalho de Assislene Pinto o que ela denomina de *fazer normalista*, um tipo de prática de ensino orientada pela, digamos assim, técnica de reprodutibilidade, isto é, compreender que o fazer do mestre é formar estudantes para que sejam também eles novos mestres. Em que pese o caráter moderno do otimismo pedagógico que marca a instituição, contudo, a pesquisadora salienta o peso do arcaísmo sobre as práticas de ensino e de organização pedagógica da Escola Normal, atravessada pela força da tradição patriarcal em seus domínios.

[55] AMAZONAS. Regimento Interno da Escola Normal do Amazonas**.** Manaus: Imprensa Oficial, 1904; ELEUTHÉRIO, Paulo. Atheneu Pedro II (Remodelação do Curso Propedêutico, fundado em Manáos a 24 de maio de 1915)**.** Manaus: Seção de Obras da Imprensa Pública, 1915.

Para evitar atrasos, Fausto deveria sair de casa, na Saldanha Marinho, 41, antes das oito e retornar após as onze. O ano letivo ia de janeiro a novembro, com a "Época dos Exames" em outubro, um momento crucial para todos, culminando com a celebração dos "Premiados do Ano". A frequência às aulas era obrigatória e essencial para os exames, sendo a ausência proibida, exceto por justificativas como doença, luto ou mudança. Essa regra ensinava aos jovens que a transgressão era possível, se bem justificada, exigindo argumentação e exatidão factual para provar a ausência aos superiores. Tal peculiaridade legislativa conciliava a transgressão com a norma, permitindo a desobediência orientada.

De forma sutil, a legislação incentiva a violação da obrigação estudantil. Provas mensais geram tensão, e faltar resultava em nota "péssima", a menos que houvesse justificativa. Assim, as regras escolares não apenas proibiam e regulavam, mas também prescreviam como violar o próprio corpo normativo da Escolarquia.

A obediência às leis escolares e a civilidade eram essenciais. Professores e funcionários deveriam trabalhar juntos para manter uma disciplina rigorosa, tanto em sala de aula quanto fora dela[56]. Docentes e funcionários eram obrigados a agir com polidez ao advertir alunos, que por sua vez deveriam ser corteses entre si e com os superiores. A *Escolarquia* supervisionava a conduta estudantil, reportando "faltas" ao Diretor/Líder, como ilustrado no jornal *O Collegial.*

> L. F. F. S. – Inteligente, podia ser um dos primeiros alunos, mas não quer. Aprendeu a ler em muito pouco tempo. Tem, porém, o mau vezo de querer ser mau, quando não o é. Tímido, basta o diretor olhá-lo para ficar como Santinho (O Collegial, nº 4, 07/09/1914, p. 02).

"Kodak" sugere que a timidez e inteligência de um jovem precisam de orientação, com faltas disciplinares variando de advertência a suspensão, dependendo da gravidade. Deboches, falas rudes ou ameaças resultavam em exclusão de um ano. Calúnia, injúria ou tentativa de agressão contra a Escolarquia levavam a dois anos de exclusão. Faltas menos graves seriam punidas se "verdade conhecida" indicasse, enquanto faltas graves exigiriam investigação do Diretor para registro dos alunos "incorrigíveis" e "apartáveis"[57].

O Ateneu Pedro II, seguindo modelos como a Escola Normal de 1904 e o Regimento Geral da Instrução Pública de 1915, adotava um perfil disciplinar rigoroso. Essa abordagem, que incluía educação física, moral, cívica, científica, literária e artística, evidenciava a influência ideológica dominante na formação da juventude amazonense da época.

Os regimentos do Atheneu Pedro II priorizavam a prática diária, oferecendo ensino primário, secundário e preparatório para o ensino superior. O ano letivo, de 18 de janeiro

[56] AMAZONAS. Regimento Interno da Escola Normal do Amazonas**.** Manaus: Imprensa Oficial, 1904, p. 15.
[57] AMAZONAS. Regimento Interno da Escola Normal do Amazonas**.** Manaus: Imprensa Oficial, 1904, p. 16.

(fundação da Universidade de Manaus) a 19 de novembro (Dia da Bandeira Nacional), simboliza a união entre formação individual e identidade coletiva. Os exames finais ocorriam de 20 de novembro a 2 de dezembro.

No Ateneu Pedro II, a juventude amazonense era moldada pela educação de seus mestres, focando na formação do caráter e em noções científicas eurocêntricas. A obediência era mantida pelo método preventivo, com a instituição apresentando-se como neutra.

> O Atheneu não impõe crenças filosóficas, religiosas ou políticas. O seu método de educação disciplinar é o preventivo, que consiste em vigiar constantemente o aluno, a fim de que evitar que cometa faltas e sofra castigos[58].

A instituição investiu na vigilância da ordem e da saúde, exigindo vacinação e ausência de doenças infectocontagiosas dos alunos. Essa conexão entre disciplina escolar e controle médico-sanitário preventivo visava oferecer às famílias amazonenses de classes dominantes um ambiente que valorizava a liberdade individual de seus filhos e a autonomia de professores e diretores.

> Art. 8º Uma vez matriculados, os alunos se obrigarão, por compromisso perante seus pais e o diretor. 1º A respeitar seus mestres e estimar a colegas; 2º A obedecer às disposições do regimento interno; 3º A comparecer pontualmente às aulas e trazer em asseio os seus uniformes e objetos com asseio; 4º A justificar a falta de frequência ao ATHENEU, durante um ou mais dias.

Com foco na autonomia, o estatuto escolar eliminava castigos corporais e humilhantes, prevendo expulsão para infratores. O ensino primário abrangia formação física (exercícios militares, esportes) e espiritual (palestras e celebrações para promover amor à Família, Pátria e Humanidade)[59]. Desse modo, o Atheneu, como de resto *todas as escolas da belle époque*, eram o exato oposto do que prometiam aos pais: longe de ser um instituto de "neutralidade e imparcialidade", essas escolas eram a forma mais insidiosa da ideologia liberal-amazonense. Por conseguinte, o "método preventivo" e a "vigilância" não são apenas para "evitar faltas", mas para *moldar subjetividades* em conformidade com o ideal do homem brasileiro branco, proprietário e civilizado. A conexão singular entre evitar a desobediência às normas escolares e o controle disciplinar médico-sanitário preventivo dos corpos da juventude é a manifestação do *biopoder* operando para *produzir* o sujeito ideal e, a um só tempo, *recalcar o* "quase-selvagem".

---

[58] ELEUTHÉRIO, Paulo. Atheneu Pedro II (Remodelação do Curso Propedêutico, fundado em Manáos a 24 de maio de 1915)**.** Manaus: Seção de Obras da Imprensa Pública, 1915, p. 4.
[59] *Ibid.*, p. 7.

Figura 6 - Mocidade estudantil do Instituto Universitário



Fonte: O PIRRALHO, ANO I, Nº 6, 1ª quinzena de 1916, p. 1.

A fotografia acima, com efeito, não é um registro neutro, mas um sintoma visual da ideologia do *fausto selvagem* na *belle époque* amazonense. A monumentalidade do edifício (*quase-palacete*) é a fachada opulenta da civilização burguesa. Sua desproporção em relação ao pequeno grupo de alunos oculta a segregação e materializa a violência simbólica da classe dominante: um *excesso* formal que exclui massivamente jovens indígenas, negros e trabalhadores. O grupo restrito encena a interpelação ideológica, introjetando o *Ideal do Eu* (branco, proprietário), sacrificando a diferença pela unidade ilusória de um "ser amazonense" idealizado. A imagem cristaliza a máquina institucional que, propondo-se *guia* da Pátria, usa a formação da subjetividade para manter a hierarquia social e racial, transformando privilégio de classe em mérito e o direito à instrução em fetiche.

O despertar para uma determinada moral e um específico espírito cívico era uma responsabilidade de especial cuidado do diretor. Ou seja, cabia diretamente ao líder do estabelecimento educacional zelar pela formação da juventude enquanto “cidadãos do futuro”. Dessa forma, o valor do Atheneu no mercado educacional prometia aos pais e responsáveis pela mocidade a seguinte contrapartida: um espaço caracterizado pelo esforço em formar aquilo que consideravam como a mocidade de excelência.

O Atheneu empenha-se em que os seus alunos possuam todos os predicados dignos; a polidez, a distinção pessoal, a honestidade, a altivez de caráter, a boa ação moral e o amor ao trabalho e ao estudo, torná-los-ão excelentes homens.

A busca da excelência e os sorteios periódicos intensificaram as tensões dos exames, exigindo que os jovens dominassem o conteúdo para desenvolver temas. Isso os preparava para competições de oratória e escrita, capacitando-os para a eloquência e a declamação. Com regras

disciplinares rigorosas, a instituição preparava a juventude amazonense para o ensino superior e moldava seu caráter.

Colégios incentivaram a boa conduta e desempenho com premiações, destacando os melhores no "Álbum de Ouro". Essa prática, aliada ao costume familiar de expor fotos dos filhos em concursos, tornava a inclusão no álbum uma competição significativa entre os alunos, como descreve Newton de Queiroz.

> No dia 9 de fevereiro de 1916, houve no edifício do Atheneu Pedro II a distribuição de prêmios, aos alunos do Curso Propedêutico do qual o Atheneu é sucedâneo. Primeiramente na rua, regular número de alunos fizeram diversas evoluções militares perante algumas pessoas, professores do colégio e do Dr. José Chevalier diretor do Instituto Universitário. Depois, na sala nobre pelo Dr. José Chevalier, ladeado do sr. Nilo Batista, acadêmico Chrispim Couto, secretário do Atheneu e do diretor do colégio, Dr. Paulo Eleuthério, foi aberta a sessão. O Dr. Chevalier proferiu um improviso aos alunos incitando-os ao amor ao estudo e a pátria. Usou em seguida da palavra o Snr. Nilo Batista que recitou um belo e patriótico improviso. Agradeceu-lhes o nosso distinto amigo e professor Dr. Paulo Eleuthério Alvares da Silva. Não havendo mais quem quisesse fazer uso da palavra foi encerrada a sessão, sob entusiásticas palmas dos colegiais. O diretor do Instituto Universitário fez a distribuição dos prêmios conferidos aos alunos. A fim de prestar as necessárias honras ao Dr. José Chevalier os colegiais tornaram a formar militarmente e a sua passagem fizeram-lhe continência. Desfilando depois os alunos recolheram-se ao colégio, todos alegremente impressionados[60].

A ideologia educacional escolar exalta o Grande Homem (branco, ocidental, proprietário) através de prêmios. Contudo, a juventude amazonense buscava unidade e via no mestre um apoio cívico-familiar e militar, cultuando o Grande Homem como cidadão-combatente, conforme as redações dos alunos de Paulo Eleuthério.

> O meu professor é o Dr. Paulo Eleuthério. Ele ensina muito bem a mim como também a todos os outros colegas. Ele é muito patriota e inteligente; já é um chefe de família. Todos os dias eu o vejo estudando no seu gabinete. Tem uma grande vantagem, é ser conhecido quase por toda a parte; por ser muito estudioso. O meu professor ainda é muito novo deve ter uns 30 ou 32 anos. Não bebe não joga é um homem pacato e está quase todos os dias em sua casa lendo os livros que lhes são precisos. Manáos, 10 de fevereiro de 1920. Felipe Pinto Caiado.
>
> O meu professor é o Dr. Paulo Eleuthério Alvares da Silva. Homem dotado de inteligência, goza de simpatias no meio social de Manáos. É de estatura regular, cor morena, nariz afilado, cabelos pretos e idade média. É casado e tem filhos. Não é viciado, e não anda em pândegas. Homem pobre e pacato, seus vencimentos não são para sustentar luxos e nem para despesas supérfluas. Nunca o vi em botequins, jogando ou praticando qualquer outro vício. É um professor respeitador e distinto para com seus alunos, enérgico duma forma que não prejudica a ninguém. Dentre as explicações que ele nos dá aprecio mais as de português. Manáos, 10 de fevereiro de 1920. Osvaldo de Carvalho Santos.

[60] Livro II – Cadernos de Provas de estudantes do colégio ATHENEU PEDRO II, acervo do IGHA. Prova de língua portuguesa assinada por Newton de Queiroz, Manáos, 11 de fevereiro de 1916.

Ambos os trechos exploram a idealização do mestre e os valores que a juventude estudantil amazonense adotava. Nosso estudo focou na produção textual de alunos do colégio Atheneu Pedro II, analisando os conteúdos disciplinares e, principalmente, a formação de uma racionalidade utilitária, liberal e acumuladora, presente nas tarefas e provas entre 1916 e 1920[61]. Para isso, analisaremos dois cadernos estudantis que oferecem uma fonte de informação rica e diversificada sobre esses temas. Mas o que se nota até aqui é o fato de que a ideologia educacional escolar não é apenas uma homenagem aos docentes, mas justamente a interpelação da juventude pelo grande Outro das Nações Superiores. O mestre, o cidadão-combatente, *é* o ideal do Eu que a mocidade deve introjetar para se identificar com a fantasia da Pátria. Ser *indistinto ao mestre*, sua réplica, é a forma de gozar da unidade ilusória, ao custo da supressão de sua própria singularidade e do reconhecimento do antagonismo social.

É comum que avaliações escolares aproximem conteúdos, relacionando diferentes saberes. Por exemplo, uma prova de português pode abordar história natural, e uma de aritmética, problemas de língua portuguesa. Exercícios de análise gramatical podem ser pretextos para tópicos de história, demonstrando a preocupação dos professores em articular suas intervenções pedagógicas e verticalizar o diálogo entre as disciplinas na avaliação escolar, como exemplificado pela prova de português de Leila Frasão Perdigão.

> Prova escrita de Português.
> Classificação – A divisão das espécies vegetais em plantas úteis e plantas nocivas é muito mais fácil de fazer do que a classificação dos animais sob esse mesmo ponto de vista. Não sendo dotado de movimento, o vegetal é por isso mesmo mais cômodo de observar, e as conclusões a favor da sua utilidade são mais fáceis de deduzir e mais claras. Existem, entretanto, algumas plantas que nos prestam serviços em certos casos, e em outros nos ocasionam dano e sensaboria. Manáos, 28 de novembro de 1916[62].

Maria de Lourdes Frasão Perdigão e Leila Perdigão analisam a racionalidade produtivista da matemática e as temporalidades do estudo da natureza, desde o pensamento aristotélico até o investimento colonial e republicano na formação da juventude pela ciência, detalhando as utilidades dos vegetais.

> Os vegetais são arbustos, árvores, ervas etc. constituem um reino da Natureza chamado reino vegetal. Os vegetais são úteis ao homem e aos animais. Servem

[61] As duas dissertações sobre o professor Paulo Eleuthério compõem os cadernos de provas do colégio Atheneu Pedro II. Devo ao historiador Tarcísio Serpa Normando, sempre gentil e generoso, a indicação deste material constituído por dois volumes que ainda não estão devidamente identificados pela instituição à qual pertencem. Além de provas e exercícios escolares, os cadernos contém memorandos oficiais, edições de jornais estudantis, diplomas emitidos, boletins com notas e faltas, requerimentos de pais e alunos, lista de frequência em celebrações cívicas. Este material integra o acervo do Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas.

[62] Livro I - Cadernos de Provas de estudantes do colégio ATHENEU PEDRO II, acervo do IGHA. Assinada por Leila Frasão Perdigão. Manáos, 28 de novembro de 1916

> para alimentação e para diversas industrias. Deles nos utilizamos das flores que servem de ornamentos, das fibras para os tecidos, as frutas para a nossa alimentação. A madeira serve para a construção. As plantas servem também para medicamentos e purificam o ar, dando-nos oxigênio. Uma planta divide-se em raiz, caule e folhas. Pela raiz está presa ao solo, de onde retira os alimentos. O caule sustenta as folhas, as flores e os frutos distribuídas pelos ramos em que se divide o caule. A Botânica é a ciência que estuda as plantas em geral. (...) A multiplicação dos vegetais, faz-se pelas sementes, principalmente; faz-se também por enxertia, tubérculos, ramos etc.[63].

A dissertação de Maria Perdigão sobre a educação no Amazonas destaca o método intuitivo, que desenvolvia a observação e o saber onisciente por meio da experimentação, cultivando um espírito proprietário na juventude amazonense[64]. Na avaliação da disciplina de geografia, redigida por Leila Perdigão, temos um trecho que exemplifica bem o que acabamos de afirmar:

> O Brasil é um dos países mais favorecidos da natureza, que parece ter-se de prodigalizar-lhe seus dons. Assim possui ele os maiores rios e os mais belos portos do mundo, uma situação geográfica das mais adequadas para o comércio universal, uma fertilidade exuberante, uma riqueza em minerais e vegetais sem rival[65].

Avaliamos como a linguagem é empregada em provas escolares por jovens, usando como exemplo um teste de português de Raymundo Ferreira Caboclo.

> A nação é uma sociedade de homens tendo o mesmo nome pátrio, regidos pelas mesmas leis, possuindo interesses comuns e formando uma só pessoa moral. A comunidade de território forma como que o corpo da pátria; a

[63] Livro I - Cadernos de Provas de estudantes do colégio ATHENEU PEDRO II, acervo do IGHA. Manáos, 29 de novembro de 1916. Para o leitor e a leitora interessados em investigar a historicidade da constituição da disciplina *História Natural* no Brasil, bem como descortinar os saberes produzidos dentro e fora do ambiente escolar, reporto-os ao trabalho de: CAMESKI, 2020.

[64] Quanto ao tema abordado neste parágrafo, nossa análise se alinha à perspectiva de Michel Foucault, que identifica uma significativa transformação na cultura ocidental entre os séculos XVIII e XIX. Foucault argumenta que a *episteme moderna* – entendida como as condições históricas e culturais que possibilitam o conhecimento em um dado momento – estabelece o homem, a linguagem e os saberes como objetos *positivos* e *universais* de uma discursividade *parcial e particular*. Essa discursividade, típica da ciência europeia, aspira, contudo, a um estatuto de verdade universal, buscando validar-se e sobrepor-se a outras enunciações. Para ilustrar essa ideia, Foucault discute a atividade classificatória, que se mostra crucial para nossa compreensão: "A teoria da história natural não é dissociável da teoria da linguagem. E, contudo, de uma a outra, não se trata de uma transferência de método. Nem de uma comunicação de conceitos, ou dos prestígios de um modelo que, por ter tido 'sucesso' de um lado, seria tentado no domínio vizinho. Também não se trata de uma racionalidade mais geral que imporia formas idênticas à reflexão sobre a gramática e à *taxinomia.* Mas sim de uma disposição fundamental do saber que ordena o conhecimento dos seres segundo a possibilidade de representá-los num sistema de nomes. Houve, sem dúvida, nessa região a que hoje chamamos vida, muitas outras pesquisas além dos esforços de classificação, muitas outras análises além daquelas das identidades e das diferenças. Todas, porém, repousavam numa espécie de *a priori* histórico que as autorizava em sua dispersão, em seus projetos singulares e divergentes, que tornava igualmente possíveis todos os debates de opiniões de que eles eram o lugar. (...) Esse *a priori* é aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro." (FOUCAULT, 2007, p. 218-219). Para aprofundar a distinção entre o conteúdo de um discurso e as condições – históricas e epistêmicas – que regem sua formação, sugere-se a leitura das páginas sobre as *trocas* na mesma obra.

[65] Livro I - Cadernos de Provas de estudantes do colégio ATHENEU PEDRO II, acervo do IGHA. Prova de geografia assinada por Leila Perdigão em 6 de novembro de 1917.

> comunidade de sentimentos, de história, de direção administrativa e política, forma a alma dessa pátria. É esta alma, esta associação de vontade, de destinos e de vidas, entre os indivíduos e as famílias, que constituem a unidade nacional, a nação[66].

O método cópia-ditado, ao moldar a subjetividade amazonense, exige que os estudantes participem ativamente da construção de uma identidade unitária, sustentando a unidade de vontades. Escolas liberais promovem essa unidade para evitar o colapso ideológico diante da diversidade étnico-racial, que não se encaixa na fantasia do "ser amazonense". Para aderir, a juventude amazonense precisa renunciar à sua individualidade (moral, territorial, espiritual e legal).

A mocidade estudantil amazonense é vista como redentora e guia de seu povo, promovendo a unidade nacional e uma liberdade ideal. Interpelada a gerir e redimir um povo propenso à tirania, sua missão une direito, política e uma ética salvacionista para alcançar uma liberdade "perfeita e divina".

> Direito e dever cívico.
> Trezentos anos de escravidão não podem bem preparar um povo para entrar no gozo da mais perfeita liberdade. Um povo educado sob o despotismo, sem ideias algumas sobre organização do corpo social, e de mais, imbuído pelos seus tiranos em princípios errôneos, fatores do despotismo, precisa de ótimos guias para se não desvairar e perder nas ignoradas veredas que devem reconduzi-lo ao templo da divina liberdade[67].

A ética de certas avaliações sugere que, sem um "povo" propenso à loucura, famílias amazonenses e brasileiras teriam liberdade total. A busca por unidade e liberdade depende da superação desse obstáculo, que alimenta um ideal fáustico. Essa idealização de cidadania e liberdade requer um povo a ser salvo, e a juventude é vista como redentora. Diante do outro como obstáculo, surge um guia para o "perdido", com a juventude como vereda. A marcha estudantil pode se tornar violenta, não fisicamente, mas pela crença de que a juventude possui um saber que o povo "desvairado" não tem, validando suas ações. Consequentemente, a racionalidade produtivista, classificatória e cumulativa, juntamente com o espírito de proprietário que são inculcados pela educação moderna, transcendem a mera função de métodos pedagógicos. Eles se estabelecem como os pilares fundamentais da fantasia capitalista, moldando não apenas o comportamento individual, mas a própria percepção da realidade. Dentro desse sistema, a universalidade e a beleza do Amazonas, que são frequentemente

[66] Livro II – Cadernos de Provas de estudantes do colégio ATHENEU PEDRO II, acervo do IGHA. Prova de língua portuguesa assinada por Raymundo Ferreira Caboclo, em 30 de outubro de 1916.
[67] Livro II – Cadernos de Provas de estudantes do colégio ATHENEU PEDRO II, acervo do IGHA. Prova de língua portuguesa assinada por Fausto, esse da família Pinheiro.

descritas em avaliações e provas, veem-se comprometidas por um entrave racial persistente – um núcleo traumático que a ideologia dominante tenta, a todo custo, elidir ou ocultar. A busca incessante pela criação de um saber onisciente emerge, portanto, como uma tentativa desesperada de preencher a falta constitutiva do sujeito. Essa falta, inerente à condição humana e à fragmentação da experiência, é abordada por meio da imposição de um Saber totalitário, que promete completude e controle, mas que, em última instância, serve para perpetuar as estruturas de poder existentes e a ilusão de uma ordem perfeita.

Para explorar a idealização da completude existencial na redenção do povo, é relevante analisar a dissertação de Oscar Gonzaga Coelho sobre o civismo.

> O dever do cidadão é ser honesto e trabalhar pelo engrandecimento da Pátria, aqueles que não trabalham pela Pátria não se classifica um verdadeiro cidadão. Quando nascemos não sabemos nosso futuro. Cada vez mais vamos aprendendo, aprendendo até que um dia havemos de ser um dos dirigentes de nossa Pátria, devemos, portanto, esgotar os últimos esforços em favor dela. A Pátria o lugar sagrado onde nascemos não devemos abandoná-lo. Os pássaros, quando se aproxima a morte, voam em procura de ninhos onde nasceram e ali dão o último suspiro e morrem confortados. Isso é uma prova de patriotismo. Portanto devemos imitá-los e não abandonar a nossa Pátria. O soldado deve sempre defender a Pátria para que o estrangeiro não se apodere dela[68].

O trecho, a princípio repetitivo, usa alegorias de Oscar Coelho para revelar a essência da juventude estudantil amazonense. Ele aborda o "endividamento infinito" da juventude com o Amazonas em sua entrada no concerto das Nações, onde ser "verdadeiro cidadão" implica lidar com esse "passivo". A juventude vê o aprendizado como resposta à sua divisão entre nascer no Amazonas e desconhecer o futuro. Uma organização os une a líderes e ideias, conectando-os afetivamente[69].

Não existe uma distinção simplista entre ser um "cidadão de verdade" ou "falso", ou entre ser "amazonense" e "selvagem". A verdadeira dicotomia reside entre ser algo (potencialmente tudo isso) e ser nada. Essa divisão é mais sutil, manifestando-se na diferença prática entre a juventude e a insignificância de tal condição.

Oscar sugere que a juventude emerge sem conhecimento de seu futuro. Para preencher essa lacuna, a metáfora do ninho como refúgio e intimidade é empregada. A delicadeza dos pássaros que regressam ao ninho para ali morrer transmite uma mensagem contundente: o filho

---

[68] Livro II – Cadernos de Provas de estudantes do colégio ATHENEU PEDRO II, acervo do IGHA. Prova de Redação assinada por Oscar Gonzaga Coelho, Manáos, 27 de abril de 1916.

[69] Conforme Freud, a formação de um coletivo exige uma "economia psíquica": o amor que une os membros e os faz renunciar à liberdade pelo Líder gera ódio e intolerância contra os de fora. Raiva e outros afetos "negativos" reprimidos encontram na "diferença" dos não integrados um alvo preferencial, essencial para a identidade do grupo. Assim, a identidade de um grupo e o amor entre seus iguais dependem de um "amar odiar" um "inimigo externo". Ver: Freud, 2011.

do Amazonas não está apenas ligado à Pátria em sua plenitude, mas também está destinado a esgotar suas energias a serviço dela, unindo-se a ela na morte. Isso revela um código de conduta que opera diante da alteridade e das contingências históricas.

A ideia da juventude como "soldado" surge quando a Pátria percebe uma perda de experiência de modernidade devido à influência estrangeira de origem latino-americana ou africana. Paradoxalmente, a população local é vista como um fator de desequilíbrio interno. Assim, a ameaça externa se assemelha a uma desorientação interna, onde o povo se torna "estranho" em seu próprio contexto amazonense. Nesse cenário, estudantes elaboram dissertações que reinventam seu povo como objeto de sua afeição.

> Tendo que visitar minha família que tem estado no interior do Estado; saí de Manáos no dia 16 de dezembro de 1915 num vapor pertencente a uma casa do Para. O navio chamava-se almirante. Saindo à noite, desta capital, tomou o rumo do rio Purus passando por frente da cidade que vista de fora causa uma má impressão devido as suas ruas mal iluminadas e com pouco movimento. Chegando no rio Purus a água já não apresenta a mesma cor, porque é uma água barrenta. Pela manhã quando despertei fui logo para a proa a fim de ver as margens do que são uma beleza. Ao meio-dia o navio encostou para tomar lenha, como é de costume em todas as viagens! Tomando 7 milheiros de lenha, que durou 24 horas. Continuando a viagens passamos por vilas, barracas de caboclos que parecem animais que nunca viram cidades, que nascem e morrem ali nas barracas; e vivem da pesca e da caça, como os índios. E assim cheguei ao Antimary, que é uma cidadezinha, modesta, onde reside minha família[70].

Rosauro emprega uma visão classificatória e proprietária do Amazonas, detalhando aspectos geográficos, temporais e tecnológicos. Ele critica a falta de modernidade na região, idealiza o "Amazonas profundo" e quantifica a extração de madeira, submetendo a natureza a uma lógica utilitária. A *família amazonense*, símbolo de progresso, enfrentava a desestabilização. O povo, desorientado por uma história não-linear, contrastava com a modernidade, com vilas de caboclos vivendo "como os índios". Rosauro destaca um entrave racial: a beleza do Amazonas era comprometida pela exclusão do "outro" animalizado. Assim, a juventude estudantil amazonense buscava a política de racialização para se afirmar como proprietária e promotora de valorização[71].

A dedicação dos jovens estudantes amazonenses reflete a crença de que eles são protagonistas de uma narrativa na qual devem controlar e até sacrificar seus corpos e suas vidas

[70] Livro II – Cadernos de Provas de estudantes do colégio ATHENEU PEDRO II, acervo do IGHA. Prova de Redação assinada por Rosauro Pinto, Manáos, 20 de fevereiro de 1916.

[71] Apoiamo-nos, aqui, em Alliez & Lazzarato, 2021, p.78-81. Em "Racismo e as guerras", os autores dialogam com Foucault para argumentar que as guerras raciais coloniais foram acumulação primitiva de capital, e não apenas mecanismos estatais europeus do biopoder do século XIX. Eles enfatizam que o racismo de Estado surgiu nas colônias com a escravização de indígenas e africanos, especialmente mulheres, definindo o "outro" como inimigo político.

pela Pátria em perigo, caso esta seja ameaçada por inimigos internos ou externos. Um exemplo disso é a redação de um estudante colegial sobre "o dever do cidadão".

> Todo cidadão tem o dever de amar o lar e a família, sobre todos os outros deveres. O cidadão deve ter dignidade pessoal, deve respeitar e obedecer às leis de seu país. Não deve roubar nem promover desordens e sim trabalhar para o desenvolvimento, engrandecimento e prosperidade da pátria. Todo o homem deve portar-se com respeito e dignidade em qualquer lugar, quer seja n'um rico palácio, quer seja n'uma humilde choupana. Deve prestar atenção a toda e qualquer pessoa quer seja fidalgo ou plebeu. Todo o cidadão tem o restrito dever de ser patriota, de tornar-se soldado e dar sua vida o seu sangue desde que ela se ache em perigo.

Este trecho descreve a geopolítica do autoconhecimento juvenil, encarnada por uma personagem amazonense com ideais liberais. Ela cria suas próprias regras sociais e as segue, ao mesmo tempo em que inspira outros a fazer o mesmo, tudo com o objetivo de promover o Amazonas como um modelo de realização. Nesse contexto, Anselmo examina as "Regras de bem viver para a infância".

> A Sociedade infantil de Cortesia, de Londres, de acordo com o conselho escolar da metrópole inglesa, adaptou as seguintes regras de urbanidade, que muitas outras escolas se apressaram em adaptar igualmente, com o fim de as propagar entre os seus educandos. Ser honrado, puro e verdadeiro. Nunca fazer uso de má linguagem. Conservar limpos o rosto e as mãos, trazer o calçado e o vestuário em completo estado de asseio. Apartar-se das más companhias. Cortesia em casa: ajudar os pais em tudo. Ser carinhoso para com os irmãos. Não ser egoísta, mas repartir com as outras as coisas boas que possui. Fazer esforço para agradar os pais. Cortesia na escola: Respeitar o mestre e ajuda-lo no que for possível. Observar as disposições e regulamentos escolares. Nunca imitar os meus [maus?] meninos. Não estragar os objetos da escola nem escrever sobre os livros. Nunca deixar que alguém seja repreendido por sua causa, pois esta é uma das piores formas de covardia. Cortesia nos jogos – não levantar questão com os companheiros. Não usar de trampolinagem. Ser agradável e não ranheta. Não irritar aos companheiros e nem lhes por alcunhas. Cortesia nas ruas – saudar as pessoas distintas, os professores e senhores conhecidos que encontrar, que elas não negaram corresponder. Não empurrar ninguém, nem cortar os passos aos transeuntes. Não fazer nas paredes e portas inscrições de espécie alguma[72].

A consciência liberal dos estudantes do Amazonas, forjada pelo pensamento, conhecimento e desenvolvimento espiritual, os prepararia para serem indivíduos livres e responsáveis. O jornal *Pedro II* aconselhava os jovens a se afastarem de uma vida de impurezas, honrando a Deus e seus pais.

> Em casa, ser ativo, decente, humilde e comedido. Nos bondes, ceder o lugar às senhoras, não falar em voz alta, não se rir indiscretamente. Finalmente, procurar honrar a Deus com uma vida pura, e honrar aos pais com um comportamento limpo. Deste modo, a vida será qual luz que brilha de ante dos

[72] Livro II – Cadernos de Provas de estudantes do colégio ATHENEU PEDRO II, acervo do IGHA. Prova de Redação. Sem indicação de data ou nome completo legível do estudante Anselmo.

> homens e que os leva a glorificar a Deus, pai das luzes, o qual está no céu (O Pedro II,, nº único, 02/12/1916, p. 04)[73].

A formação do pensamento juvenil no Amazonas estabelece os alicerces para a responsabilidade moral e legal, capacitando os estudantes a se tornarem indivíduos autônomos. A identidade estudantil amazonense, influenciada pela perspectiva ocidental de propriedade da própria razão, busca reconhecimento, mas de forma a embranquecer o indivíduo, como ilustrado por Fausto Cruz Lopes, que deveria ser percebido como alguém íntegro e honrado.

Figura 7 – Mocidade Do Colégio Universitário



Fonte: O Malho, nº 511, 29/06/1912, p.46.

A imagem acima não é um mero registro estudantil, mas a *mise-en-scène* do "Éden Desejado" das classes dominantes amazonenses. Assim como identifica Costa (2016) para outros contextos da república, a fotografia escolar é um dispositivo ideológico que projeta a fantasia de um Amazonas civilizado, branco e ordenado, onde o Colégio Universitário simboliza a regeneração e o progresso. A pose disciplinada da "mocidade" representa o Ideal do Eu imposto pelo Estado/Capital. Contudo, usando a lacuna paraláctica de Žižek, o que se vê (o semblante do Éden) recalca o real da segregação (a Coisa). O paraíso estudantil é possível porque a violência estrutural do fausto opera fora do quadro, excluindo jovens negros, indígenas e pobres do direito à instrução. A foto, portanto, fetichiza a educação, não por si mesma, mas pela exclusão que a torna uma marca de superioridade de classe. Essa mocidade é o polo positivo de uma cisão social, consolidando o antagonismo entre a vanguarda redentora e o "espectro selvagem" que a modernidade capitalista amazônica precisa produzir para se definir.

[73] Livro I – Cadernos de Provas de estudantes do colégio ATHENEU PEDRO II, acervo do IGHA.

Nesse contexto, a instrução e a obediência familiar desempenham um papel crucial na formação da juventude amazonense. Mais do que apenas transmitir conhecimento, a educação visa moldar condutas íntimas e sociais. Essa normatização da vida dos jovens é essencial na guerra cultural contra o "selvagem", promovida pelas famílias para manter a subjetividade proprietária como modelo de liberdade, regendo a vida dos filhos pelas mesmas normas e idealizações[74] Pode-se inferir que *todos sejam amazonenses porque estão dirigidos* a partir da análise de um regulamento interno do colégio Atheneu Pedro II, um exemplo no Amazonas faustoso.

> Do Regulamento para Instrução e serviço interno dos Corpos do Exército.
> Disposições comuns a todas as armas.
> Cap. I
> Do exército
> Art. 11 – A cerimônia de incorporação dos voluntários ou sorteados efetuar-se-á do seguinte modo:
> O comandante da unidade mandará formar toda a força de seu comando em lugar apropriado e fará apresentar a bandeira aos novos alistados, que prestarão em voz alta este compromisso:
> Alistando-me soldado da Pátria Brasileira comprometo-me a cumprir rigorosamente todas as ordens que me forem dadas pelas autoridades a que estiver subordinado, a respeitar meus superiores hierárquicos, a tratar com afeição meus irmãos d'armas e com bondade os que venham a ser meus subordinados, a voltar-me inteiramente ao serviço de minha Pátria, cuja honra, integridade e instituições defenderei com sacrifício da própria vida[75].

A modernização educacional republicana no Amazonas busca moldar os estudantes como "soldados alinhados" para a pátria, espelhando-se na modernidade ocidental e formando indivíduos para a conservação social, como visto no jornal estudantil "O "Pedro II"".

> No elogiável desejo de proporcionar sempre, a nós estudantes, todos os meios educativos possíveis aos seus ainda modestos recursos, o Atheneu tem funcionado, desde 24 de fevereiro deste ano, o Estado Escolar, miniatura da organização constitucional brasileira destinada ao ensino e educação cívica. Ficaram desde logo vários alunos compondo os três poderes, legislativo, executivo e judiciário e os restantes colegiais constituindo o elemento popular, isto é, a Nação. O chefe do Estado é o próprio diretor do Atheneu. (...) O Estado Escolar funcionou por várias vezes, estando em harmonia todos os poderes, a contento das classes populares (O Pedro II, nº Único, 2/12/1916, pp. 01-02).

Como se pode notar, o método cópia-ditado e a constituição unitária universalizante da subjetividade amazonense são momentos cruciais de violência simbólica da ideologia. A

[74] Baseamo-nos na reavaliação da história do capitalismo, que exige atenção às correlações entre biopoder, colonialismo e acumulação primitiva de capital como processos contínuos no movimento de mais-valorização. Dois processos de destruição contínua afetam territórios materiais, formas de vida, relações sociais e territórios existenciais (Alliez & Lazzarato, 2021, p.69-70).

[75] Livro I - Cadernos de Provas de estudantes do colégio ATHENEU PEDRO II, acervo do IGHA.

mocidade amazonense deve aqui abdicar de sua diferença, isto é, renunciar a ser sujeito de uma história outra para aceder à fantasia do *ser amazonense embranquecido, redimido.* A missão salvacionista de redimir o outro de sua alienação é o gozo perverso dos poderes excludentes, que se constituem como *guia* ao inventar um povo propenso à loucura e à perdição. A marcha estudantil rumo ao fausto pode se tornar, então, violenta não por agressão física, mas pela crença, ou ainda, pelo saber absoluto de possuir um saber que valida a exclusão e o extermínio do *selvagem.*

A transição da mocidade estudantil amazonense para o jornalismo evidencia seu papel crucial nas disputas políticas e republicanas da época. Nesse período, a tensão entre o passado colonial-escravocrata e os ideais de igualdade e descentralização do poder, junto a eventos como a Revolta da Vacina e movimentos operários, impulsionou a juventude a não se calar em meio à turbulência social[76]. A demanda por sacrifício se manifestou no conflito Brasil-Bolívia pelo Acre, onde estudantes amazonenses propuseram um batalhão patriota chamado "Barés" para preservar as raízes indígenas, enquanto os indígenas eram exterminados (como os Witoto) na luta de classes da borracha (Quo Vadis? nº 77, 19/02/1903).

Os estudantes do jornal *O Gymnasiano* iniciam suas atividades com disposição combativa na "vida literária", apesar das dificuldades. Eles veem sua jornada como uma montanha a ser conquistada e, confiantes, hasteiam a bandeira de sua vitória. São combatentes em defesa de sua existência editorial.

> Havemos de, ao lado daqueles que trabalham pelo engrandecimento do Amazonas, traçar o nosso plano de batalha contra a mais repelente de todas as hidras do mundo, aquela que mais concorre para o atraso da humanidade e o baque imprevisto da sociedade futura: - *a ignorância.* É esse o nosso desejo! (O Gymnasiano, nº I, 04/05/1910, p. 01).

Estudantes amazonenses, espelhando-se em lutas sociais estrangeiras, assumem o papel de combatentes intelectuais. O jornal *O Pirralho*, por exemplo, financiado por alunos do Instituto Universitário, celebrava em seu editorial *A nossa conduta* a instituição do regime republicano em Portugal, apesar de suas tradições.

> Produto dos esforços incansáveis de uma plêiade de jovens, alunos do Instituto Universitário Amazonense, surge hoje este modesto jornalzinho, no dia em que o velho Portugal, cheio de tradições, a nossa pátria co-irmã, comemora a instituição do regime democrático – sonho dourado de Theophilo Braga,

[76] Para uma visão ampla do Brasil republicano *liberal-excludente*, consulte Ferreira; Delgado, 2010. Sobre aspectos étnico-raciais e solidariedade da massa trabalhadora, veja Batalha, Silva; Fortes, 2004. Conflitos de classe no Amazonas são abordados por Pinheiro; Ugarte, 2017. A participação de estudantes ginasiais no Amazonas republicano é estudada por Lima, 2012.

> Guerra Junqueiro e tantos outros, cujos nomes aureolados ficarão nas páginas brilhantíssimas da história portuguesa (O Pirralho, nº 01, 05/10/1915, p. 01)[77].

A juventude jornalística via a escrita como uma guerra cultural pela Liberdade, enfrentando desafios com a esperança de superá-los. Para eles, a imprensa representava um "desejo estupendo" e uma "alegria infinitamente grande". Assim, a mocidade deveria lutar por ideias, sacrificar-se e ser um exemplo de compromisso com a Liberdade, desenvolvendo a instrução e as letras para alcançar uma "envergadura inquebrantável". Contudo, para os redatores do *Gymnasiano*, a Liberdade ia além disso.

> É-me lícito dizer, que como apaixonado pelo Ideal de Liberdade, isto é, pela magna causa que nos imos bater, - porque é nobre, despida dessas máculas que envergonham as sociedades, atrofiam a mocidade, trazendo envolto a essa bandeira a altivez, a justiça, pois, não me deixando subjugar pelo ímpar, tendo seu único ideal de Liberdade, de pensar livremente, de falar livremente, vivendo eternamente no Agrum Libitum (O Gymnasiano, nº 01, 04/05/1910, p. 03).

Neste cenário de cultivo do campo *sem obstáculos*, o enredo nos coloca diante de um esforço dispendioso. Para nós, esta posição soa familiar: em relação à Causa, o sujeito jamais se sente plenamente pronto para realizá-la[78]. Cultivar uma vontade irrefreável, entendida como sinônimo de liberdade, acarreta um custo psíquico em oposição à tarefa de "instruir infinitamente", conforme exemplificado no excerto a seguir:

> Porém, os leitores hão de me desculpar em tracejar esta alinhavada crônica (...). É verdade que me acho fraco em cumpri-la, pois, o meu estado psíquico-cerebral bem demonstra que é mais que sobreposto este encargo de cronista (O Gymnasiano, nº 01, 4/05/1910, p. 03)

Nesse intrincado cenário, a culpabilização emerge como um mecanismo de defesa psíquica do sujeito, um escudo protetor em sua relação com a escrita. O ato de pedir desculpas não é meramente uma formalidade, mas uma condição *sine qua non* para que a juventude, em sua efervescência, possa se dedicar à árdua tarefa de escrever e instruir, erigindo-se em nome de uma Causa maior e transcendental. Longe de ser uma mera artimanha retórica, a culpabilização desvela um jogo de forças complexo e multifacetado: o escritor, personificando a *mocidade estudantil amazonense*, reconhece implicitamente um pacto com um *passivo infinito*, uma dívida histórica e moral contraída em prol do engrandecimento do Amazonas no concerto das nações civilizadas.

---

[77] Um texto clássico sobre a revolução de 1910 em Portugal, investigando amplamente as repercussões na imprensa, é o de: Valente, 1974.

[78] Ainda que o texto do estudante não explicite diretamente a conceituação de liberdade de Thomas Hobbes, é relevante notar que a compreensão da liberdade como ausência de impedimentos ao movimento não é exclusiva dele. Ela se alinha à tradição liberal inglesa, tema que pode ser aprofundado em: Skinner, 2010, p. 112.

Assumir a escrita, nesse contexto, transfigura-se em um disfarce, uma máscara que oculta a ausência de uma grandeza intrínseca, a carência pungente gerada por padrões de valorização que foram internalizados de forma coercitiva pelos próprios estudantes. Diante disso, surge a pergunta incômoda: qual seria o lucro secreto, o benefício oculto que advém desses rituais de humilhação, sistematicamente empreendidos pelos estudantes em suas performances jornalísticas e em solenes cerimônias públicas? A resposta, embora velada, é cristalina: o lucro de prazer, nesse caso, reside na prerrogativa de estabelecer os parâmetros universais do que seria uma "boa instrução" para o povo a quem se dirigem.

Dessa forma, a guerra cultural que se desenrola implacavelmente contra o *selvagem* não se restringe a uma mera metáfora. Ela se manifesta, de maneira contundente, como um deslocamento da *luta de classes recalcada*, uma confrontação subterrânea que permeia as estruturas sociais. A tão almejada "liberdade" que a juventude busca na *arena jornalística* revela-se, paradoxalmente, como uma falsa liberdade, um simulacro que serve para perpetuar a universalização da subjetividade proprietária – aquela que se arroga o papel de guia e redentora da sociedade. *Selvagem*, dessa maneira, é lembrança que encobre um antagonismo social fundante da ordem sócio-simbólica e de suas disposições - ou ainda: a estrutura sócio-cultural se ergue por sobre esse ponto de impossibilidade.

A angústia da conquista improvável, aliada ao custo psíquico de instruir infinitamente, descortina a *castração simbólica* imposta pela ideologia dominante. Essa ideologia, com sua implacável voracidade, exige sacrifícios desumanos do sujeito em nome da grandiosa Causa do Amazonas civilizado, perpetuando um ciclo de abnegação e subserviência em prol de um ideal que, em sua essência, esvazia a própria individualidade em nome de um coletivo idealizado e, por vezes, opressor.

2.3 Modelo civilizatório e a idealização do feminino.

A análise da produção periódica estudantil revela uma vasta e diversificada gama de títulos, temas e abordagens, constituindo um material moldado por múltiplas determinações intersubjetivas e práticas socioculturais. Os colaboradores — redatores, editorialistas, colunistas, repórteres, entre outros — elaboram textos e excertos que, subsequentemente, são organizados em um exemplar concreto. É fundamental que o historiador reconheça o caráter multifacetado, por vezes ambíguo ou contraditório, inerente aos jornais. Esses textos são o

resultado de um trabalho (seja ele artesanal ou sob o domínio da indústria para o mercado de massa) e de um esforço, também no campo das sensibilidades, visando tanto prover conteúdo quanto vender e dispersar os exemplares para consolidar um público leitor e consumidor. Nesse contexto, não se deve subestimar o custo para a juventude ao ingressar na "arena das letras jornalísticas", o esforço necessário para que um estudante pudesse ter em mãos um impresso que refletisse seus problemas comuns[79]. Ao estimar corretamente este trabalho da juventude, pretende-se desvelar como a produção periódica estudantil, ao mesmo tempo que se apresenta como um espaço de debate e libertação, atua como um aparelho ideológico que cultiva o *homo fáustico amazonense* e, dessa maneira, objetifica a "substância feminina", recalcando as contradições e a impotência fundamental da dominação pátrio-patriarcal amazonense.

A construção da identidade da *mocidade amazonense estudantil* não se deu sem uma *inversão de capital*. Ao invés de suas próprias formações coletivas, a imprensa estudantil era vista como *mercadoria* e plataforma "neutra" para a circulação *desse saber*. Essa crença na neutralidade e universalidade do conhecimento veiculado pela imprensa foi intensificada por transformações tecnológicas desde o final do século XIX, levando os jovens leitores a acreditarem em um acesso imediato à verdade dos fatos e acontecimentos históricos através do jornal. A extensa e variada produção estudantil em periódicos, embora possa ser vista como um florescimento cultural, deve ser interpretada como um sintoma da inversão de capital que caracteriza a juventude estudantil amazonense. A imprensa, enquanto mercadoria, não se configurava como uma plataforma neutra de conhecimento, mas sim como o alicerce material da fantasia ideológica que unificava jovens de ambos os sexos. A crença na objetividade da imprensa, impulsionada pelas transformações tecnológicas, operava como um comportamento quase religioso que mantinha produtores e consumidores coesos, ofuscando a verdadeira luta civil pela constituição de uma unidade e a dimensão do antagonismo de classe subjacente às lutas sociais. A "verdade dos fatos" prometida era, na realidade, a ilusão de um acesso imediato ao real que, paradoxalmente, o obscurecia (Júnior Goodwin, 2007, pp.97-117).

Jornais manuscritos como *O Pedro II* (1916) e *Revista Collegial* (1906) demonstravam o desejo de participação em debates públicos. Apesar das limitações de circulação e técnicas, estas publicações revelam uma variedade de temas e aspectos do cotidiano estudantil, incluindo polêmicas e divergências. No entanto, este capítulo foca nos pontos de convergência e na valorização da educação para o desenvolvimento social. Analisaremos essas publicações para

[79] Para um estudo aprofundado e abrangente sobre a imprensa, tanto como objeto quanto como fonte, consulte: Martins, Luca, 2006. Para a realidade da imprensa no Amazonas, a obra clássica e essencial é: Pinheiro, 2015. Adicionalmente, veja: Capelato, 2015.

identificar prioridades e pactuações que moldaram suas visões de mundo, abordando suas vivências imediatas e memórias sociais, essenciais para compreender suas práticas intersubjetivas (Cruz; Peixoto, 2009).

Nesta seção argumenta-se que a *mocidade estudantil amazonense* da *belle époque* buscou expandir um espaço público de debates críticos e racionais e instituir reconhecimento social. Com apelo à instrução e à vida letrada, a juventude combativa, baseada no ideário liberal, visava eleger argumentos preferíveis para decisões coletivas e legitimar ações individuais e em grupo. Contudo, se neste ponto nos detivéssemos, perderíamos o cerne dessa análise, a saber, que essa 'arena das letras' era, na verdade, um espaço público fantasmático. Esses estudantes, ao buscarem debates críticos e racionais, estavam, na verdade, engajados na produção de um consenso ideológico que, sob o ideário liberal, visava legitimar ações individuais e em grupo em conformidade com o desenvolvimento social burguês. As polêmicas e divergências eram marginais à função central: a catexia da ordem simbólica através da valorização de ideais que obscurecem os antagonismos reais.

Jornais estudantis da década de 1910 frequentemente veiculam discursos moralizantes, exaltando símbolos nacionais e figuras como D. Pedro II, Floriano Peixoto e Ruy Barbosa. Esses personagens eram apresentados como exemplos de virtudes como honestidade, inteligência e patriotismo, servindo de régua moral para a juventude, apesar de suas diferentes afiliações políticas. A unificação de ideias entre estudantes, mesmo ideologicamente díspares, para a formação de um caráter honesto e patriota, baseia-se na ideia de que a instrução é o primeiro passo. Isso permite elogiar figuras como D. Pedro II (apesar de um regime "tirânico") e Floriano Peixoto, "consolidador" da República, mesmo que tal imagem seja questionável, como aponta Carvalho em *Os Bestializados* (1987)[80]. Aos catorze anos, Fausto Cruz Lopes, com amigos como Francisco Galvão e Jacy Zany dos Reis, colaborou no jornal *O Estudante*. A primeira edição debatia a exaltação de "grandes homens" e a importância da instrução para a cidadania, elogiando os EUA e Floriano Peixoto, mas com um tom saudosista em relação a D. Pedro II.

> Sinto não ter a inteligência precisa para nas minhas humildes frases reviver a memória de tão grande homem; mas, embora com as poucas que meu cérebro possui vou revivê-la. Creio que na memória de todos os brasileiros deve existir a imagem de d. Pedro; porque ele foi inegavelmente um dos brasileiros que mais honrou a nossa cara pátria; tanto em seu governo como em seu

[80] O Gymnasiano, nº 22, 08/12/1925, p. 2. Concepções idealizadas de "Grandes Homens" são visíveis em jornais com diferentes orientações ideológicas. No contexto estudantil, destacam-se O Gymnasiano, de cunho mais conservador e católico, e O Estudante, mais inclinado a ideais anarquistas e socialistas. Contudo, mesmo neste último, é possível notar tensões internas, como a tendência monarquista expressa na celebração do imperador deposto.

> patriotismo. D. Pedro era um desses homens que mais desejava o engrandecimento da pátria. Infelizmente depois de nos ter feito tantos benefícios, eis que na manhã do dia 15 de novembro de 1889, o mesmo povo que o havia aclamado seis dias antes o seu governo na festa dada em honrado almirante Cokrane, esse mesmo o expulsa com sua família para longe das terras brasileiras por causa de haver sido proclamada a República, que tanto tem custado ao nosso Brasil. Nunca devemos esquecer esse magnânimo brasileiro, pois ele era dotado de todas as virtudes cívicas de dedicava uma especial afeição a sua querida terra, tanto assim que até na hora em que o povo o traía desejou a prosperidade de nossa infeliz pátria (O Estudante, 17/07/1915, p. 02).

O texto analisa como um autor vê a juventude como repositório cultural, enquanto a visão hegemônica foca em grandes homens. Fran Galvão destaca a ambiguidade do "povo". O autor projeta no amazonense/brasileiro um "fardo" e objeto de suspeita, embora os convide a resgatar a história e guiar a sociedade.

O ideal de conduta e subjetivação imposto aos alunos, que deveriam se tornar 'filhos do Amazonas' e 'heróis imortais', era a produção do *homo fáustico amazonense*. A interiorização do modelo de 'homem de bem' ou 'homem de excelência' não era um destino, mas uma interpelação ideológica que forjava o sujeito para existir no mundo ocidental, moderno, cristão e amazonense. A transformação radical do estado em que se viam e a busca pelo progresso e liberdade, embora expressas em termos de movimento popular, eram, na verdade, a fantasia de superação dos obstáculos que impediam a modernidade como destino coletivo, recalcando a violência inerente a essa própria modernidade. A celebração da 'liberdade' e do 'caráter de um povo' servia então para legitimar a dominação sob o véu de uma narrativa heroica.

Alunos eram incentivados a encarnar o "homem de bem", tornando-se "filhos do Amazonas" e heróis que engrandeceram, em suas perspectivas, a região e suas famílias, inserindo-se no ideal ocidental e cristão.

Para o pensamento estudantil, um povo livre e feliz abraça suas tradições para transformá-las radicalmente, e colocá-las a serviço da busca por progresso e liberdade. Isso implica em usar elementos do passado para os ressignificar, removendo obstáculos à modernidade. A transição da monarquia para a república seria um exemplo disso para a juventude ginasiana.

> Toda manifestação de liberdade, qualquer gesto de repressão à tirania, à vergonha, dirigido por valentes peitos e esposados por belos ideais dizem bem alto o quilate, valor e caráter de um povo. Feliz o povo que, arrastando todos os embates, desafiando as cóleras opressoras, galhardamente afrontando todos os obstáculos, ganha, sobrepuja e vence. Feliz também os homens que, amparados nas suas tradições e escravos dos ditames de sua consciência, são o objeto da admiração pública, enchendo a História e marcando epopeias (O Gymnasiano, nº 22, 8/12/1925, p. 02).

A tradição de cultuar grandes nomes masculinos se manifesta em homenagens públicas a professores e personalidades, como as celebrações de aniversário do professor Coriolano Durand, noticiadas pela juventude.

> Os estudantes do Gymnásio, que veem no digno catedrático um apóstolo do bem e do saber, cumpriram mais uma vez o seu dever indo à residência do aniversariante levar-lhe os seus cumprimentos (Tentamen, nº 01, 01/05/1909, p.03).

Essas manifestações de visibilidade social reproduzem um modelo já existente e funcionam como ritos de submissão à exigência de empregar "grandes homens para a manutenção da cultura cívica" (O Collegial, nº 5, [data ilegível], 1914)

> A cultura cívica ensinada pelos exemplos dos nossos grandes homens, recordados e apontados diariamente aqui pelos nossos mestres, é também uma das aspirações que se irão refletir no seio do Grêmio que hoje se inaugura. São esses, portanto, os dois pontos principais: o ensaio literário sob a proteção do nome glorificado do grande poeta Olavo Bilac, e a cultura cívica inspirada nas páginas gloriosas da nossa história (O Collegial, nº 5, [data ilegível], 1914, p. 02)

Conforme a perspectiva estudantil, a instrução deveria ir além do patriotismo, focando primariamente na "educação dos espíritos" (O Collegial, nº 03, 14/07/1914, p. 02). Durante uma sessão do Grêmio Literário, o jovem Wilson Melo, de treze anos, discursou para a "mocidade", a quem chamou de "o futuro sustentáculo desta nossa pátria".

> Honra e Glória, pois, aos belos e magnânimos espíritos que tem a seu encargo o sacrossanto labor de educar a mocidade. Se na poesia, na oratória, na pintura e na música o mundo tem produzido gênios de inegáveis merecimentos, assim também no anfiteatro da Instrução nos domínios da Pedagogia, novas estrelas surgiram em nosso seio, e estes foram o Barão de Macaúbas, Carneiro Ribeiro e atualmente entre nós, o nosso prestimoso Diretor, auxiliado por insignes espíritos. Assim pois, com o Grêmio Litero-Cívico “Olavo Bilac” um dilema germina e germinará: o trabalho pela educação do espírito para ideias do Futuro. Cumprindo esta expressão do pensamento quem sabe se mais tarde não iremos adormecer nas regiões da Imortalidade! Confiantes, pois, e inabaláveis não temendo os desvios da Incerteza que nos vem emudecer a alma, poderemos dizer como Camões: “Que aos fracos tão somente é dura a Guerra”. Trabalho e mais trabalho! (O Collegial, nº 03, 14/07/1914, p. 02)

Jovens veem a participação cívica desvinculada de partidos como vital para a pátria, com a moralização dos costumes e jornais estudantis desempenhando um papel crucial. Publicações conservadoras, como *O Gymnasiano* e *O Collegial*, moldam o comportamento dos estudantes, promovendo o ideal do "Homem de Bem" e normas de conduta que vão do vestuário à caridade. A imprensa estudantil é vista como essencial para a identidade e o "eu" da juventude (Tentamen, nº 01, 01/05/1909, p. 02).

A tradição do culto aos “grandes nomes” masculinos nos jornais estudantis não era apenas uma forma de reconhecimento, mas um ritual de obediência ao imperativo patriarcal. As práticas de visibilidade social, como as homenagens ao professor Coriolano Durand, replicavam um modelo pré-existente que visava preservar a cultura cívica e, consequentemente, a ordem simbólica da dominação masculina. A 'educação dos espíritos' e o 'ensaio literário sob a proteção do nome glorificado do grande poeta Olavo Bilac' eram instrumentos para a manter preservada a ideologia pátrio-patriarcal, onde a História servia para legitimar a 'grandeza' de um 'nós' masculino e civilizatório.

O empenho em preservar uma conduta ilibada e distante das disputas político-partidárias daquele período demonstra a aspiração por uma jornada individual "límpida", conforme articulado pelos estudantes no jornal *Tentamen*.

> Vitoriosos fazemos sair este jornalzinho singelo que não terá ligação política de espécie alguma, será exclusivamente o defensor dos interesses dos estudantes do Gymnásio Amazonense e um meio de fazer que esses jovens possam expandir os seus pequenos conhecimentos literários e científicos. Assim, a sua trajetória será límpida, tendo em vista unicamente o direito, o dever e a justiça (Tentamen, nº 01, 01/05/1909, p. 02)

A abstenção política visava preservar a integridade individual, mas era questionável, já que a política estudantil, presente até no vestuário, extrapola o ambiente escolar. O uniforme, antes valorizado, tornara-se ineficaz para o ideal de conduta, segundo reclame de alguns estudantes (O Gymnasiano, nº.1, 04/05/1910, p. 03). Por outro lado, o uso do fardamento estudantil era uma questão complexa, permeada por disputas políticas acaloradas, e não apenas por rebeldia. A defesa da farda não significava apenas a oposição ao movimento "pacifista e civilista". A vestimenta estudantil estava ligada a conflitos sociais, como as eleições presidenciais e a disputa entre Hermes da Fonseca e Ruy Barbosa (Vieira, 2001). Ele propunha uma maior participação civil no Executivo e uma redução da influência política das forças armadas. Por isso, sua oposição ao uso de fardamento no Amazonas, uma região dominada por coronéis, era um ato notável.

A controvérsia sobre o uso do uniforme escolar, oscilando entre militarismo e compromisso coletivo, destacava a relevância do ideário liberal. Na época, os jornais se concentravam na moralidade e no comportamento das crianças, buscando restaurar a ordem patriarcal e familiar após o que era percebido como uma "morte poética" da figura paterna. A mobilização para proteger os "filhos do Amazonas" surgia como uma reação à perda de autoridade social sobre a juventude, que, por sua vez, criava suas próprias formas de intervenção.

A busca pela "educação dos espíritos" para o patriotismo, defendida por oradores como Wilson Melo, visava à moralização e à formação do "Homem de Bem". Contudo, a participação cívica desvinculada de partidos, proposta no jornal *Tentamen*, era uma ilusão que desconsiderava conflitos sociais e disputas políticas reais, como as eleições presidenciais e a oposição entre Hermes da Fonseca e Ruy Barbosa. A suposta "neutralidade" e a alegada dominação política militarista eram, na verdade, máscaras ideológicas que ocultavam a luta de classes e a imposição de um modelo de conduta. A ênfase na obediência filial e nas normas de conduta infantis, presente nos jornais da época, revela uma reabilitação da ordem patriarcal, em contexto de importantes mudanças culturais e de gênero. A preservação do núcleo familiar e a proteção dos filhos do Amazonas não eram apenas valores sociais, mas funcionavam como uma formação reativa contra um complexo de perda da experiência da autoridade social. A inconsistência na ordem que regia a juventude era preenchida pela produção de ficções e intervenções que, ao mesmo tempo que buscavam a unidade familiar, serviam para recalcar a ausência estrutural de um "Pai-Todo-Poderoso" e a contingência do Real social.

Na década de 1920, *O Gymnasiano*, jornal conservador, passou a apelar mais à participação civil em questões sociais, refletindo a crise econômica. Uma nova geração de alunos, preocupada com temas mais amplos, assumiu a pauta. Na edição de 7 de setembro de 1922 (n. 19), *O Gymnasiano* publicou um histórico do colégio, contextualizando-o na história da escolarização estadual. Os redatores aproveitaram para abordar criticamente a realidade, cobrando maior engajamento social e político na instrução primária. Embora defendessem a ampliação da participação popular na República, essa defesa mantinha-se ligada à religiosidade católica, como evidenciado pela referência aos "12 marcos de Gil Blas" e seu programa de combate civil, refletindo os ideais do movimento "Ação Social Nacionalista" (social, aqui, confundindo-se com paternalismo caridoso) (Nagle, 2009, p. 121.). Note-se que esta edição destacou a emancipação feminina, com foco no papel da mulher na grandeza moral do Brasil. Um artigo sobre Maria Quitéria exemplificou isso, ressaltando o protagonismo feminino na construção política e criticando a ausência de mulheres nos relatos históricos, propondo uma nova leitura da realidade sociocultural[81]. Assim, a “emancipação da mulher brasileira” era essencial, desde que ela desempenhasse seu “verdadeiro papel” de “primordial fator” na busca

[81] Este parágrafo apoia-se em: Gymnasiano, nº 19, 7/09/1922, p. 06. Ao que parece a influência do movimento católico na educação e da Ação Social Nacionalista não é suficiente para explicar as práticas jornalísticas e intelectuais dessa nova geração de redatores do O Gymnasiano. Ela ia além da reprodução dos 12 marcos de Gil Blas, mas integrava sim, a própria proposta de abordagem crítica da realidade, cuja referência, aqui, é o escritor francês setecentista Alain René Lesage e seu romance realista de meados do século XVIII, Le Histoire de Gil Blas de Santillane. Para tanto, ver: Silva, 2008.

pela “grandeza moral” (Gymnasiano, nº 19, 07/09/1922, p. 06). Quer dizer, o protagonismo atribuído à mulher, nesse caso, é a concretização suprema das fantasias do poder pátrio-patriarcal.

A história de Maria Quitéria em *O Gymnasiano*, escrita por Jorge Andrade, apresenta um exemplo notável de desafio às normas patriarcais. Sua narrativa a descreve ora com traços maternais, ora com heroísmo excepcional, transformando-a em um símbolo sublime do nacionalismo brasileiro e da "mulher brasileira" que lutou pela independência. A dedicatória de Andrade às "normalistas e gymnasianas", referindo-se a elas como "estrelas do firmamento do Saber", realça a importância da educação feminina. (Gymnasiano, nº 19, 07/09/1922, p.05-06). Imersa em uma disposição histórico-patriarcal, a mulher encarna uma teoria formal e universal da existência amazonense/brasileira. Consequentemente, as jovens estudantes são avaliadas sob uma ótica masculina, alicerçada nas experiências vivenciadas por eles. A figura de Maria Quitéria, elevada a símbolo sublime de nacionalismo, exemplifica como o protagonismo feminino era permitido apenas na medida em que servia à 'grandeza moral do Brasil'. A teoria formal universal da existência amazonense/brasileira que avaliava as moças estudantis pela ótica masculina revela a objetificação da mulher dentro da ideologia dominante, onde sua 'emancipação' era uma concessão controlada, e não uma verdadeira subversão da ordem patriarcal.

Nas primeiras décadas da Primeira República, os estudantes tiveram uma participação intelectual significativa, evidenciada pela impressão de 34 jornais[82]. A intervenção intelectual dos estudantes foi crucial nos debates públicos da época, afetando a escola, a política e a economia do Amazonas, que viu sua modernização declinar após 1910 com o empobrecimento pós-exportação da borracha.

A participação intelectual significativa dos estudantes nas primeiras décadas da Primeira República, embora pareça fundamental nos conflitos, era, na verdade, a reprodução da fantasia de unidade que ocultava a dramática economia do Amazonas e o empobrecimento no contexto forjado de crise em meados dos anos de 1910. O ideal de ser um 'grande Homem' (honesto, instruído, inteligente e patriota) era o Ideal do Ego que a mocidade introjetou, assumindo o papel de 'guias da nação'. A mentalidade histórico-patriarcal que permeia suas interações não era um mero traço cultural, mas a inscrição dos sujeitos da *mocidade* na ordem simbólica que garantia a 'imortalidade histórica' de um 'nós' ideológico, não querendo saber sobre as vozes dissonantes e os antagonismos de classe. Os estudantes idealizavam ser "grandes

[82] Nas primeiras décadas do século XX, de acordo com estudiosos, sugere-se a média de 15 a 25 títulos de jornais circulando anualmente. Para tanto, ver: Pinheiro, 2015.

Homens": honestos, instruídos, inteligentes e patriotas, guiando a nação ao desenvolvimento. Questiona-se se essa mentalidade patriarcal abrangia toda a juventude estudantil amazonense na *belle époque*. Porém, antes de analisar vozes femininas, é preciso focar nas fantasias de unidade e no papel da História na ordem simbólica da mocidade estudantil.

Conforme estudiosos, o conhecimento histórico transcende as salas de aula, permeando o cotidiano e conferindo *sentido* à existência e identidade coletiva (Farias, 2010). O ensino de história capacita os alunos a compreender o mundo e a se posicionar na existência, funcionando como um significante fundamental para a juventude, instruindo uma forma de relacionar sujeito e objeto[83]. Projetos políticos ganham legitimidade ao propor um sentido para a História, definindo um propósito para os indivíduos - um *fim* para a História. A participação da juventude nos debates históricos pode aprimorar suas interações sociais e culturais.

Especialistas concordam que o ensino de História era crucial no início do século XX[84]. O Colégio Pedro II, modelo para outros ginásios no Brasil, visava formar a nacionalidade e o caráter, superando as desigualdades e diferenças regionais herdadas da colônia, que ameaçavam a integridade territorial. Um exemplo do alcance dessa epistemologia histórica é a avaliação de Estanislau Tranquillino de Mello.

> D. Pedro partiu a 25 de março de 1882 para Minas-Gerais, a fim de chamar a obediência a junta governativa daquela província, a 13 de maio aceitou o título de Defensor Perpétuo do Brasil para si e seus sucessores, e a 3 de junho convocou uma Assembleia Constituinte. Ao receber a notícia que as cortes de Lisboa iam expedir tropas ao Brasil, publicou D. Pedro o manifesto do 1º de agosto, em que exortava os Brasileiros a se unirem para conseguir a sua independência. D. Pedro partiu no dia 14 de agosto para São Paulo, onde reinavam graves dissensões. Tendo D. Pedro ali recebido notícias da atitude que contra ele tomavam as cortes de Lisboa, resolveu proclamar desde logo a independência do Brasil. Foi no dia 7 de setembro do mesmo ano de 1822, às margens do ypiranga, que o príncipe D. Pedro soltou o grito de Independência ou morte, grito que ecoou em todas as províncias e constituía o Brasil nação independente. De volta ao Rio de Janeiro, foi D. Pedro proclamado imperador constitucional do Brasil no dia 12 de outubro, e a sua coroação teve lugar no 1º de dezembro do mesmo ano de 1822, sendo nessa mesma data instituída a imperial ordem do Cruzeiro[85].

A legitimação da nação se dá através de uma narrativa que segue eventos cruciais, o culto a grandes homens e mitos fundadores, onde a Pátria é *una* não sem que o herói entre em cena. A História, vista como objeto-causa do caráter patriótico, deve promover um ideal de humanidade baseado em estudos clássicos para unificar as classes sob o Estado. Assim, o ensino

[83] Importante ressaltar que a autora toma como base estudos de Roger Chartier, Jacques Le Goff, Jörn Rüsen, entre outros.
[84] Manoel, 2012.
[85] Livro II - Cadernos de Provas de estudantes do colégio ATHENEU PEDRO II, acervo do IGHA. Prova assinada em Manaus, 2 de setembro de 1916.

de História é fundamental para a formação da juventude, garantindo que se identifiquem com um destino comum da Humanidade[86].

A História serve para unificar e orientar estudantes, apresentando exemplos ideais de personagens que influenciaram o destino dos povos e criaram tradições. O objetivo é vestir a juventude com ideais políticos para formar uma Pátria e Nação equilibradas. Para isso, os estudantes devem se identificar com a Humanidade, tomando como base a antiguidade e a expansão da civilização branca, europeia e cristã [87].

O conhecimento histórico, ou ainda, a *consciência histórica*, longe de ser neutro, funcionava como um significante fundamental para a juventude, instruindo uma forma de relacionar sujeito e objeto em conformidade com a ideologia dominante. Essa narrativa histórica não era apenas um Saber, mas a fantasia que ocultava as desigualdades e diferenças regionais herdadas da colônia e a violência da imposição de um modelo civilizatório.

Em um reflexo direto do período turbulento e explosivo da Primeira República, a consolidação da História como disciplina escolar foi marcada por tensões e conflitos significativos (Bittencourt, 92/93, pp. 193-221). A transição para a República liberal no Brasil foi marcada pelo cientificismo, gerando um conflito entre a história sacralizada pelo catolicismo e a busca pela secularização. A disputa centrou-se no papel da Igreja como educadora do povo, enquanto o Estado, separado da Igreja, buscou legitimar-se como educador político e cidadão através do discurso científico. Um exemplo é a redação de Nelson Alves Ferreira, que acusa os colonizadores de má-fé, em desacordo com intelectuais e religiosos.

> Antigamente havia a opinião corrente que era inabitável a zona tórrida. A descoberta do Novo Mundo mostrou que os principais países entre os trópicos não só eram habitáveis, mas também vivedouros. Porém, então os espanhóis propagaram a opinião que os indígenas de suas colônias não eram homens, mas semibrutos que se podiam exterminar sem remorso; e assim, em grande parte, o executaram, opondo a prática dos invasores à teoria dos seus mesmos escritores que bradavam contra essa injustiça e impiedade, protestando pela verdade da Escritura, que declara toda a espécie humana ser progênie do mesmo pai[88].

A transição de narrativas religiosas para uma visão secular da História é complexa devido à persistência da ideia de "providência divina". Nelson Alves Ferreira explora como se

[86] É interessante notar os limites dessa educação histórica voltada à inculcação de uma narrativa única a fim de glorificar a nação ou uma comunidade, pelo que recomendamos o texto de: Laville, 1999, pp. 125-138. Igualmente relevante é a reflexão brilhante e abrangente que discerne o ensino de história na sua relação com as mudanças nas funções que a própria História possui nas sociedades, tal como elabora: Ferro, 1983.

[87] As relações entre patriotismo, processo civilizatório e identidade nacional encontram sua referência clássica para a história da educação e do ensino de História no Brasil no brilhante trabalho de Bittencourt, 1990.

[88] Livro I - Cadernos de Provas de estudantes do colégio ATHENEU PEDRO II, acervo do IGHA. Assinada em Manaus, 13 de outubro de 1920.

buscou legitimar o território e distanciar-se da colonização espanhola, atrelados à crença na história como reflexo da vontade divina. Os estudantes eram imbuídos de orgulho patriótico, serviço à Nação e a crença na juventude como parte da redenção humana (*Redenção do Amazonas*, mais especialmente), em conformidade com o plano divino.

Não basta descrever o conflito entre Igreja e Estado; é preciso interpretá-lo como uma lacuna na ideologia da modernidade. A disputa não é apenas sobre quem educa o povo, mas sobre qual fantasia organiza o gozo social e qual Real será recalcado. A acusação de Nelson Alves Ferreira sobre a má-fé dos colonizadores é exemplar dessa tensão. A ideia de que a "zona tórrida" era inabitável e a posterior "descoberta do Novo Mundo" como "vivedouros" revelam uma projeção ideológica que precede a experiência. A negação da humanidade indígena ("semibrutos que se podiam exterminar sem remorso") não é um erro de julgamento, mas a condição para o gozo colonial. O "extermínio sem remorso" é o gozo obsceno que a ideologia tenta mascarar, mesmo quando "escritores bradavam contra essa injustiça e impiedade, protestando pela verdade da Escritura".

A "verdade da Escritura, que declara toda a espécie humana ser progênie do mesmo pai" não é um universal imponente, mas um significante-mestre esvaziado para servir à dominação. A transição para uma abordagem profana da História é tensa porque a "providência divina" resiste como o objeto *a* (o quase-selvagem) da ideologia. É o resto não-simbolizável que a modernidade científica tenta recalcar, mas que retorna como uma crença inabalável na "vontade divina" à qual "todos os 'progênies do mesmo pai' estão submetidos".

Nesse sentido, o orgulho patriótico nos estudantes, atrelado ao serviço à Nação e ao mito da juventude como parte da redenção amazonense divina, não é apenas um sentimento cívico. É a fantasia que sutura a divisão entre a promessa universalizante da República - atada à desventuras - e a persistência da lógica colonial de extermínio e exclusão, ou seja, a resistência da produção de pobreza e miséria. A redenção humana justifica ideologicamente a violência em nome do progresso e da civilização, onde a "providência divina" encobre a exploração e o genocídio.

A análise de Nelson Alves Ferreira, ao acusar os colonizadores, não é um simples desacordo, mas um sintoma do antagonismo inerente à formação da nação. A busca por legitimar o território como habitável e o distanciamento da colonização espanhola injusta são tentativas de construir uma fantasia de inocência originária para o Brasil, soterrando vestígios da violência colonial. A resistência da providência divina na secularização republicana não é um obstáculo a ser superado pela modernidade, mas a manifestação da inconsistência da própria modernidade em sua promessa de universalidade e igualdade. A ideologia republicana, ao tentar

secularizar a história, apenas desloca o sagrado para o mito da nação e do progresso, mantendo intacta a estrutura de gozo que justifica a exclusão e a violência.

Textos históricos de estudantes amazonenses revelam que a juventude estabelece uma conexão afetiva com a História, concebendo-a como uma base neutra e universal, mas buscando transcender seus limites. No jornal *O Estudante*, a mocidade é instigada a se impressionar com a Revolução Francesa, vista como marco da "fraternidade universal dos povos", refletindo o ideário liberal.

> Cento de vinte seis anos que o povo de Paris deu ao mundo estupefato o maior exemplo de civismo e amor e liberdade que é dado lembrar-se. Foi nesta data que em mil setecentos e oitenta e nove o povo francês fez ruir por terra essa grande praça de guerra chamada Bastilha que há muitos anos vinha aviltando a humanidade, ostentando em pleno Paris e como que ofuscando com sua figura hedionda e desprezível, materialmente, o panorama da bela cidade, e moralmente, a civilização do mundo inteiro. O nosso querido Brasil feriou o 14 de julho, em comemoração à liberdade e fraternidade universal dos povos (O Estudante, nº 02, 17/07/1915, p. 02).

Conforme mencionado, a juventude é instada a se conectar a uma figura central, da qual depende uma sequência que culmina na unidade e na perpetuidade da identidade nacional. Cabe à História, enquanto uma das facetas do grande Outro das Nações Superiores, registrar e reconhecer os vultos e personagens proeminentes, os mitos fundadores e os eventos simbólicos. A História, nestes termos, figura como um personagem conceitual do imaginário da mocidade enquanto instância ética por excelência responsável por registrar os atos dos sujeitos e reconhecer (ou não) seus desejos. Estes, por sua vez, forneceriam aos estudantes, por exemplo, uma *defesa ponderada contra os temores de desintegração da nação*, que se aproximam da lógica da "oikonomos" do filho-herói. Seria uma defesa contra o receio de que a união com o corpo da Pátria fosse ameaçada pela separação e, consequentemente, que suas partes fragmentadas afetassem a vida psíquica e social dos indivíduos, incluindo, obviamente, a juventude – que é simultaneamente filha do Amazonas e heroína da Nação (sob o olhar rigoroso dela, a História).

Portanto, o cerne da questão na construção dessa série de identificações é posicionar cada indivíduo, masculino e feminino, e outros, em seu devido lugar no Todo Social. O objetivo é preservar a ordem e o respeito às hierarquias, garantindo a conservação dos rituais e seu espírito teleológico. Além disso, exige-se do futuro herói-jovem (cuja grandeza é atribuída à sua terra natal) a tarefa de arrancar da História a concretização de sua verdade, ou seja, a verdade de levar o progresso além, superando-o; ou, ainda, extorquir da História o propósito de, ao final, realizar o progresso moderno – que só sobrevive como um excesso sobre si mesmo e, por isso, é obrigado, pelo grande Outro da História Universal, a transgredir seus próprios limites. O que

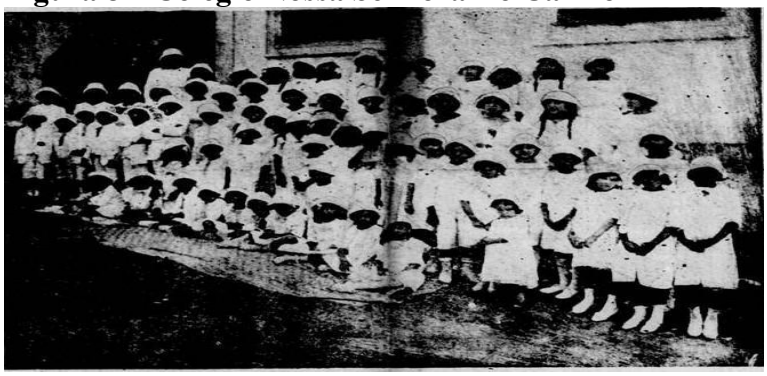
faz dos sujeitos da mocidade estudantes sempre-já convocados à transgredir seus próprios limites, quer dizer, em dívida com o discurso capitalista.

Ao analisar as edições do *Grêmio* redigidas por *senhoritas amazonenses*, filhas das classes dominantes, nota-se a adesão feminina à ideologia pátrio-patriarcal. Contudo, essa imersão revela os desequilíbrios e impasses da universalização pretendida pela política patriarcal no Amazonas, que objetifica a mulher.

A educação feminina no Amazonas foi fundamental para expandir as oportunidades sociais das mulheres, especialmente durante o Império. Apesar das barreiras legais e culturais, as mulheres conquistaram espaço na educação, tanto como alunas quanto como professoras. Inicialmente focada na formação de valores familiares, a educação abriu portas para o magistério, uma das poucas profissões acessíveis. Habilidades práticas como a costura também foram valorizadas, gerando trabalho e renda. A qualificação educacional impulsionou o acesso a novas profissões. A atuação de educadoras, como D. Libânia Theodora Ferreira, é um exemplo do esforço contínuo pela inclusão feminina na educação, lançando as bases para futuras conquistas sociais. (Menezes, 2014, p. 129; 160).

Para analisar os progressos discutidos, o texto de Amélia Santos é um ponto de partida relevante. A autora explora a inclusão das mulheres no jornalismo, evidenciando as vulnerabilidades da ainda persistente dominação masculina. (O Grêmio, nº 01, 10/07/1910, p. 03). Amélia considerava o esforço das jovens um "primeiro passo por demais arrojado", pois acreditava que elas estavam adentrando um domínio até então exclusivo dos "homens ilustres". No entanto, ela defendia que a fama e o reconhecimento, cruciais para a vida psíquica da juventude, só seriam alcançados pelas mulheres através de uma dedicação diligente à produção de "jornaizinhos" e à organização de "reuniões literárias". Este último ponto, em particular, foi extensivamente discutido nas colunas do jornal por Olivia Canuto e Polymnia, outras duas escritoras.

Figura 8 – Colégio Nossa Senhora Do Carmo



Fonte: Jornal do Commércio, nº 4032, 17/07/1915, p. 01.

Com efeito, a figura acima, na qual a mocidade feminina do Colégio Nossa Senhora do Carmo é registrada, não é *a* realidade, mas a cristalização imagética de um dispositivo de fantasia que sustenta o ideário burguês da *belle époque* amazonense. O cerimonial em branco e o ambiente confessional funcionam como formação reativa contra o real traumático da exploração e das chagas sociais, projetando a gentil senhorinha como significante de pureza, ordem e civilidade. Essa idealização, veiculada pela escolarização e moral católica, visava reforçar a *família amazonense*, estrutura ideológica para recalcar o antagonismo de classe e tornar suportável o gozo obsceno da dominação. Nessa fotografia, publicava na imprensa de grande circulação, revela-se a lacuna paraláctica da ideologia do fausto, pois a Mocidade Imaculada só se constitui pela negação radical e exclusão do corpo social racializado e trabalhador, o quase-selvagem, cuja ausência é o preço daquela ilusória completude classista.

Olívia, no caso, defende a poesia como uma força mágica e onipotente, capaz de aprisionar a essência humana e a luz divina. Ela expressa admiração por artistas como Wagner, Beethoven (cuja obra remeteria aos poemas de Goethe), Walter Scott e Mendelssohn (cuja música evocava a Escócia). A cultura clássica e os mitos gregos são considerados fontes inesgotáveis de inspiração artística.

No texto de Polymnia, a arte sublime é investigada por meio de múltiplas definições e pontos de vista. A autora estabelece uma conexão entre as artes liberais e as Belas Artes, questiona a capacidade do artista de reproduzir fielmente a natureza e argumenta que a linguagem artística deve ser agradável aos sentidos. Para alcançar uma "arte superior", o artista precisa ser sensível à natureza, apesar de suas imperfeições. Polymnia conclui que a arte possui duas finalidades: servir a todos e ao amor, como uma resposta à condição finita da humanidade. Sua dissertação, conforme será explorado no terceiro capítulo, onde a "Bela Morena" é retratada artisticamente por homens com propósitos amorosos, busca definir o que, paradoxalmente, é indefinível.

No que tange ao progresso feminino em áreas tradicionalmente masculinas, Amélia Santos desempenha um papel fundamental ao elevar a mulher a uma posição de destaque. Ela defende a eliminação das assimetrias que geram desigualdades de gênero no campo do conhecimento, argumentando que *não há distinção entre aqueles que pensam*.

> O livro e o saber não constituem privilégios se não de quem pensa: o modo de dizer ou o estilo é tanto do homem como da mulher. Aprende-se nos mesmos livros sendo o doutrinamento para uns igual ao doutrinamento para outros. Já nos domínios da civilização antiga, já nos da atual, o espírito da mulher ilustre projetou sempre intensa, luz nos destinos dos povos (O Grêmio, nº I, 10/07/1910, p. 03).

Amélia argumenta a favor de uma "substância feminina" que, ao longo da História, demonstrou força por meio de exemplos notáveis. Ela cita Catarina de Alexandria, Maria Stuart, Maria Teresa da Áustria, Joana D'Arc e Carlota Corday como provas da "supremacia do saber" inerente a essas mulheres, evidenciada em suas vidas.

> Quem nos campos amenos da literatura não admira Madame Stael, Narcisa Amália de Campos, Maria Amália Vaz de Carvalho, Júlia Lopes de Almeida e outras? Vê-se, pois, que a mulher por sua perfeição intelectual pode também tomar parte saliente na supremacia do saber (O Grêmio, nº I, 10/07/1910, p. 03).

Amélia via a mulher como sujeito essencial do saber histórico, priorizando a "cultura intelectual" para problemas sociais, alinhando-se à mobilização por um novo navio de guerra. A defesa do navio, substituindo o *Riachuelo*, baseava-se numa filosofia histórica belicosa: ideias e povos têm um ciclo de vida, e os que se opõem ao progresso devem ser derrotados em batalha, glorificando a vitória dos mais fortes. A Guerra do Paraguai era vista por jovens como uma "luta titânica" entre a "democracia monárquica" brasileira e a "tirania republicana" paraguaia, uma "demanda de reparação" pela honra nacional e invasão territorial.

A política patrimonial se justifica pela narrativa histórica, uma vez que o navio de guerra, símbolo do heroísmo naval, sucumbiu ao tempo e foi destruído. A perda desse símbolo e o patriotismo a ele atrelado revelam uma luta incessante contra o tempo para manter a grandeza da Pátria e a memória daqueles que por ela se sacrificaram, definindo, assim, o verdadeiro valor da nacionalidade.

> Movidas por este sentimento de patriotismo, nós as gremistas promoveremos esta Quermesse cujo projeto oferecemos à Liga Marítima para auxiliar a aquisição de um novo “Riachuelo”. Se meritória é a obra da Liga Marítima, de valor inacessível é o auxílio que a ela prestam todos os que concorrem para a realização de tão belo ideal. Quando trabalhamos para a grandeza de nossa Pátria no realce da fama se erguem os nossos louros. O valor de uma nacionalidade se mede pelo poder naval; e quando o Brasil, debruçado sobre o Atlântico, olhar para sua poderosa esquadra, as repúblicas sul americanas cantarão o hino solene da paz e nós as saudaremos pelos nossos triunfos (O Grêmio, nº 01, 10/07/1910, p. 03).

Para as redatoras do *Grêmio*, a história das nações era um ciclo de ascensão e declínio. Elas viam o engajamento das gremistas como um esforço coletivo vital para preservar o valor da Pátria. Esse trabalho era mediado pela fé no mercado, onde a dedicação ao trabalho era um sacrifício. Isso visava influenciar o destino dos povos, pois, no debate de ideias, elas defendiam os interesses nacionais, unindo o *Divino Mercado* e o amor à *Pátria* em um ato de sacrifício juvenil. Além disso, elas defendiam a proteção do patrimônio material e simbólico, buscando manter a posição dominante e triunfante do poder naval brasileiro no continente.

No início do século XX, a participação feminina como redatoras em jornais de Manaus representou um avanço significativo na emancipação das mulheres e na ocupação de espaços no cenário público (Antunes, 2014, p. 50; 112). Atuando frequentemente como pioneiras, essas mulheres utilizaram a imprensa para expressar suas ideias, discutir questões sociais e promover debates sobre temas como educação, direitos femininos e igualdade de gênero (Antunes, 2014, p. 35). A escrita feminina nos jornais do Amazonas não apenas deu visibilidade à condição da mulher, mas também desafiou o patriarcado. Essa ação ampliou a discussão sobre a educação e a participação das mulheres, contribuindo para a construção de uma narrativa própria e uma consciência coletiva acerca de seus direitos, marcando assim o início de uma transformação social (Antunes, 2014, p. 102).

Haveria espaço para um patriotismo feminino distinto? E, mais precisamente, como identificar a impotência fundamental da política de dominação pátrio-patriarcal ao analisar a escrita de mulheres da mocidade estudantil amazonense no jornal *Grêmio*? Na seção *Palavras*, um texto anônimo desvenda os impasses da ideologia pátrio-patriarcal no Amazonas.

O propósito da seção é exaltar o Amazonas por suas "filhas fortes, cheias de energias" e desafiadoras, que, apesar "da maioria das opiniões", se posicionavam como "vanguarda dos movimentos" morais e intelectuais. Elas eram vistas como a "esperança de progressos pátrios" e um "impulso forte" para o ânimo da autora.

A motivação particular era o tema da aquisição de um encouraçado em tributo ao antigo navio Riachuelo, afinal, "todos dizem que é necessária" a "aquisição de uma nova máquina de guerra". A autora do artigo, que se descreve como afortunada por ter direcionado seu espírito para o que chama de "um lado mais humanitário", relata que, como filha do Brasil, almejava que a civilização humana alcançasse um estado condizente com o "grande amor universal", ou ainda, com o "grande sentimento" que nutria.

Ou seja, o desejo de ver concretizada a História de uma fraternidade universal onde o planeta terra seria "uma única pátria", uma vez destruídas "as fronteiras e os preconceitos de raça" (O Grêmio, nº I, 10/07/1910, p. 04) – uma fala em favor do internacionalismo, portanto.

A seção *Palavras* da autora revela as complexidades sociais e de gênero enfrentadas por jovens mulheres em Manaus no início do século XX (Cabral, 2024, p. 129). Apesar de algumas buscarem o ensino superior em áreas como odontologia e farmácia, muitas eram forçadas a desistir devido a preconceitos, e as que concluíam raramente exerciam a profissão por barreiras socioculturais (Cabral, 2024, p. 227).

Pesquisadoras como Barbara Cabral (2024, p. 68) destacam que a busca por instrução e trabalho por parte das jovens desafiava os papéis de gênero tradicionais que as confinavam ao

ambiente doméstico. O movimento feminino era, então, visto como uma subversão das normas sociais da época, com figuras como a professora e mãe Azulina Cruz Lopes sendo consideradas subversivas por historiadoras.

Embora mulheres de maior poder aquisitivo tivessem acesso à educação, artes e música, a maioria permanecia restrita ao lar, com poucas oportunidades de desenvolvimento pessoal. Mesmo com educação formal, suas opções de carreira eram limitadas a áreas consideradas femininas, sem incentivo para progressão profissional (Cabral, 2024, p. 234).

Estudiosas concordam que a visão das autoridades e da sociedade manauara sobre as jovens na *belle époque* era marcadamente conservadora (Porto, 2016, p.69). As mulheres eram tidas como guardiãs da moral, educadas para serem mães e esposas. Sua formação, restrita a afazeres domésticos e habilidades sociais, promovia a submissão e virtudes como a castidade. A presença feminina no espaço público era vista com desconfiança, pois o casamento e a vida familiar eram considerados seu destino ideal, enquanto o domínio público era predominantemente masculino (Porto, 2016, p.31).

A autora de *Palavras* alinha-se ao patriarcado, embora com inclinações liberais. Ela critica a indiferença feminina diante dos problemas sociais, atribuindo às mulheres um déficit de reflexividade, racionalidade e um perfil despolitizado. A autora expressa sentir-se oprimida pela autocensura, silenciando ideias valiosas, e pelo temor de parecer ridícula ao sugerir que as mulheres abandonem “adornos inúteis”, o que a torna “franzina, tímida e excessivamente retraída”. Além disso, aponta a ingenuidade feminina, que se considera grandiosa em seu “limitado círculo”, apesar de uma “noção pálida do que é a arte, uma ignorância absoluta dos deveres cívicos, uma compreensão falsa dos deveres sociais”. No entanto, é neste ponto que a ideologia dominante começa a falhar, e a diferença se manifesta.

> Não posso dizer que o fato de prestar à mulher o seu concurso para o armamento do Brasil me causa entusiasmo patriótico... é tão diferente o meu patriotismo. Amar tão egoisticamente a formosa terra em que nasci; desejar que o povo de minha pátria domine pela força; sonhar para o meu país grandezas que recordem ferocidades, são sentimentos que jamais acharão abrigo em meu peito (O Grêmio, nº01, 10/07/1910, p. 04).

A autora associa o sentimento de mal-estar feminino em relação ao tema nacional-patriótico a um "comovente temperamento socialista que animava a sua existência". A presença de um texto com essa orientação política em um periódico do *Grêmio Familiar Amazonense* sinaliza que os esforços de líderes operários como Manoel Madruga e Alfredo Lins não foram em vão, apesar dos desafios enfrentados pela classe trabalhadora de Manaus na luta social e na defesa dos ideais socialistas.

A classe trabalhadora da época sofria com a opressão e exploração dos dominantes, em políticas locais e do patronato, que monopolizavam recursos e impunham impostos elevados sem oferecer contrapartidas. Além disso, facções oligárquicas disputavam o controle da burocracia estatal, e havia conflitos internos entre os próprios trabalhadores, incluindo tensões étnicas e ideológicas, que dificultavam a união e organização da classe.

Nesse cenário, a recepção do ideário marxista e socialista era, segundo análise de Luís Balkar Pinheiro, caracterizada por um ecletismo ideológico e pela falta de conhecimento aprofundado das teorias revolucionárias. A base operária, por sua vez, era frágil, despreparada e, em grande parte, alheia às discussões sobre sua própria condição, o que dificultava a adesão às propostas socialistas. A grande imprensa e as autoridades locais frequentemente apoiavam o patronato, limitando o alcance e a eficácia da propaganda socialista (Pinheiro, 2020, pp. 399-432).

Alfredo Vasconcelos Lins e Manoel Madruga foram figuras proeminentes na liderança socialista de Manaus, enfrentando obstáculos significativos na organização e conscientização dos trabalhadores, conforme detalhado por Pinheiro (2020, p. 427). Lins, em particular, destacou-se no movimento operário do início do século XX, ao defender a inclusão feminina e denunciar as condições precárias de trabalho das mulheres, que incluíam assédio e exploração capitalista. Sua proposta, considerada inovadora para a época, visava a participação das mulheres em associações operárias; contudo, enfrentou forte resistência devido aos preconceitos sociais e à visão tradicional do papel feminino. Embora pioneira no Amazonas, a ideia de Lins não obteve ampla aceitação, evidenciando os desafios para a emancipação das mulheres no período (Pinheiro, 2020, p. 427).

A autora de *Palavras* encarna uma figura feminina das *famílias amazonenses* que busca qualidades morais e políticas, gerando tensão no campo cultural de sua classe e época. Sua postura não só revela a *impotência fundamental* da política de dominação pátrio-patriarcal no Amazonas, mas também aponta para o surgimento, entre grupos políticos e a opinião pública, de princípios que indicavam uma *direção distinta* na organização social. Isso evidencia uma clara cisão na "substância feminina" que definia a juventude mulheril.

No entanto, uma versão singular dessa figura é encontrada na obra de Francisco Galvão. Ele, que co-fundou o jornal *O Estudante* com Fausto Cruz Lopes, vivenciou ali não os conflitos do movimento operário, mas as rivalidades entre os intelectuais do Gymnásio Amazonense. Em *Terra de Ninguém*, tendo como pano de fundo as turbulências políticas que culminaram nas revoltas militares da década de 1920 e a desvalorização da experiência do *fausto* (em meio à

cicatriz social da chamada “crise da economia da borracha”), Galvão (2002) narra a história de um relacionamento amoroso *impossível*.

Anatólio, um jovem nascido em uma região de exploração de caucho, optou por um caminho diferente. Ele rejeitou a infância privilegiada e a expectativa de seu pai de que perpetuasse a linhagem holandesa e administrasse a fortuna familiar. Após concluir seus estudos no conceituado Gymnásio Amazonense, ele escolheu imergir na exploração do látex para sentir de perto o sofrimento dos migrantes. Inicialmente, justificou esse sacrifício como um gesto moral e político, buscando nos "segredos da vida" e na luta com os oprimidos um sentido autêntico que a superficialidade burguesa não oferecia. Com essa "experiência real" e um "saldo gordo" prometido, Anatólio sonhava em se casar com Guiomar, seu amor de juventude.

A breve passagem de Anatólio pelos seringais chegou ao fim quando Manuel Lobo, o patrão implacável, o transferiu do trabalho braçal para o escritório, em uma posição mais compatível com suas origens. Anatólio, sem questionar, solidarizou-se com os explorados, prometendo usar sua influência para assegurar-lhes melhores condições. Nesse novo ambiente, ele conheceu Nadesca, filha de Manuel Lobo, que retornava da capital federal imbuída de ideais socialistas. A afinidade entre eles, nascida da preocupação com os mais pobres e oprimidos, transformou-se em paixão. Contudo, o socialismo que os unia também se apresentava como um obstáculo intransponível, devido ao abismo social, ao poder patriarcal de Manuel Lobo, às expectativas familiares de Nadesca e à miséria circundante. Manuel Lobo, que só temia os rituais de Exu do Babalaô Epifânio (sacerdote de Ifá), jamais aceitaria a união de sua filha, seu "melhor tesouro", com um "pobre moreno comunista".

A chegada de novos imigrantes do sul do país acendeu uma nova chama de esperança para os seringueiros, já desanimados pela decadência da borracha. Eles viram na união e na luta por seus direitos uma oportunidade de se reerguer. Capitulino emergiu como o líder operário, instigando a rebeldia contra a opressão de Manuel Lobo. Além da exploração, a proibição de as mulheres acompanharem os trabalhadores gerava profunda insatisfação, vista como uma repressão da libido que resultava em tensões sociais e tragédias - em uma leitura freudiana vulgar feita pelo autor -, como a violência sofrida por Felica.

A mesma força violenta e contida que impulsionou Nadesca e Anatólio a desafiar as ordens de Manuel Lobo também movia o seringalista. Ele, por sua vez, dedicava-se a proteger sua fortuna e prestígio, arranjando o casamento de Nadesca com um promotor. Seu objetivo era expandir sua influência política e obter um "retorno" pelos "sacrifícios" investidos na educação dela.

Enquanto os seringueiros enfrentavam a queda dos preços da borracha e a escassez, Manuel Lobo aumentava os preços dos produtos básicos. Essa medida visava evitar prejuízos, mas impedia que os trabalhadores retornassem aos seus lares no Nordeste.

O romance expõe a contradição entre a ilusão de uma troca justa e a realidade de um seringalista que atua como Mestre patriarcal. Ele monopoliza poder e serviços, embora se espere que "cuide" de seus trabalhadores. Essa dupla ilusão mascara uma exploração brutal, e a violência é direcionada a quem ameaça sua frágil estabilidade, especialmente aqueles que tentam quitar suas dívidas e deixar a região.

Publicamente, Manuel Lobo desejava que os seringueiros saldassem suas dívidas, mas seu verdadeiro receio era que isso acontecesse, encerrando a relação de dependência. Nesse cenário de ambiguidade, a piora das condições dos oprimidos coincide com o clímax amoroso do casal comunista. Eles testemunham o desejo dos trabalhadores por um sindicato e a vida que floresce no ventre de Nadesca — uma gravidez que, talvez, simbolize a gestação da utopia de um novo mundo arrebentando no interior da Amazônia.

O destino trágico de Anatólio, antecipado por Galvão, concretiza-se com o seu acorrentamento ao tronco por Manuel Lobo, um ato que simboliza martírio e escravidão. A figura do comunista, comparada a um "cristo crucificado", é subjugada pela força patriarcal. A fúria do seringalista se estende à negação do direito à representação sindical, o que intensifica o domínio patriarcal. Paralelamente, o feminismo de Nadesca, a filha burguesa, radicaliza-se. A violência desmedida de Manuel Lobo reflete sua impotência diante da crise econômica e da perda de controle sobre a filha. A "ideia revolucionária" de Nadesca ganha destaque, e Capitulino, indignado, incita a massa à luta violenta contra a opressão. Nadesca, em um "ato supremo", revolta-se contra o pai, assumindo a liderança da multidão em um gesto de liberdade.

Após o assassinato de Manuel Lobo, a "vingança dos humildes" culmina na distribuição dos bens do seringal. No entanto, Nadesca e Anatólio pagam um alto preço pela liberdade: a utopia é frustrada. A morte do filho é justificada como mais uma vida ceifada pelo "preconceito social" e pela "falsa educação e atraso" do ambiente. Paradoxalmente, uma vez libertos, a multidão se torna "senhora de sua vontade", mas também uma versão fragmentada de Manuel Lobo, experimentando "a volúpia do mando e do domínio nas selvas". A premissa de *Terra de Ninguém* não é o embate entre a vida sofrida dos oprimidos e a modernidade, mas a continuidade entre ritos e mitos "quase-selvagens" e a modernidade da opulência.

A modernização impulsionada pela economia da borracha, a agitação das massas de trabalhadores migrantes e a introdução de novos hábitos de consumo são interpretados como sintomas da decadência do ambiente "civilizado" das famílias amazonenses e da erosão dos

laços sociais, culminando em uma mitopoese agressiva. A emergência das multidões em Manaus é vista como um fator que fragiliza a vida moderna, individualista e racionalista, colocando em risco a ordem estabelecida. No entanto, Galvão se esforça para encobrir que a racionalização e a reflexividade inerentes à transformação radical da sociedade amazonense, por meio de políticas de controle e vigilância, criam sua própria escuridão, servindo de alicerce para uma experiência ideológica (quase) mística. Desse modo, *Terra de Ninguém* falha em realçar a radicalidade política que se propõe a destacar.

A desordenada agressividade da vida moderna da *belle époque*, ao subverter as disposições "civilizadas" mantidas pela política de dominação pátrio-patriarcal, é experimentada *diretamente* como o ressurgimento da violência selvagem "oprimida" pela guerra cultural dos costumes civilizados. No entanto, e em última análise, é possível que *Terra de Ninguém*, como *literatura do fausto da borracha*, não seja tanto um "palanque" do qual Galvão proferiu "sermões" para "pregar" o comunismo[89], nem tampouco um romance em que os aspectos culturais amazônicos serviriam como crítica à dominação burguesa eurocêntrica (Siqueira, 2015, pp. 108-126). Em sua essência mais simples, seria o *mito* intrínseco da mocidade da qual fez parte Galvão. Em que sentido?

Apesar da brutalidade das multidões e da morte trágica do seringalista Manuel Lobo, a concepção que o associa à utopia da abundância persiste inalterada: a visão de uma sociedade equitativa, livre de preconceitos raciais ou de classe, é concebível em seu horizonte ideal e em sua vivência transcendental, contanto que os trabalhadores recebam uma instrução genuína. Essa formação, nos moldes de instituições como o Atheneu Pedro II, os capacitaria para o pleno exercício da liberdade — algo negado a um povo que viveu séculos sob a escravidão, conforme revelam avaliações estudantis. Isso ocorre em um cenário onde a insurreição militar, ao depor uma facção oligárquica corrupta, falha e permite o retorno de antigos desonestos ao comando da administração pública (Santos, 2021). Galvão, por sua vez, projeta nos "selvagens semideuses" que habitam a floresta e são consumidos pela "volúpia do mando", os fantasmas de sua própria "ideia revolucionária". Porém, isso não é tudo.

Em *Terra de Ninguém*, a noção de um laço amoroso ideal é levada ao extremo, ancorada na antiga crença de que as classes privilegiadas, cansadas da rotina burguesa, podem encontrar um sentido "mais profundo" e "verdadeiro" para a vida junto às classes trabalhadoras.

[89] Em um artigo publicado na Revista Decifrar (vol. 01, nº 01, jan./jun. 2013, p. 29-41), Carlos Antônio Magalhães Guedelha, em "Terra de Ninguém: romance ou palanque?", critica Galvão. Segundo Guedelha, Galvão teria sucumbido à tentação panfletária, transformando sua obra em um palanque para o socialismo, o que resultou em um "objeto perdido" para a literatura amazonense: um romance que, por essa razão, merece uma crítica contundente.

Paralelamente, essa crença sugere a possibilidade de vivenciar uma paixão intensa e transgressora, um amor que se mantém inabalável, desde que protegido dos perigos dos excessos políticos e distante dos radicalismos ideológicos – aspectos que, ao longo da História, impuseram imensos fracassos aos ideais de sujeitos combativos.

A suposta adesão feminina à ideologia pátrio-patriarcal e a objetificação da mulher (a bela morena gentil) são, paradoxalmente, as condições para a universalização do patriarcado, permitindo ao homem fáustico gozar da fantasia de uma sociedade completa. A mulher, ao ser objetificada, torna-se o *objet petit* que sustenta essa estrutura toda ela encarecida (de corpos, afetos, subjetividades, diferenças) de história. A expansão das oportunidades sociais através da educação feminina não deixa de ser uma estratégia de domesticação, em que a inclusão feminina na educação e a abertura para novas profissões servem para reforçar o sistema patriarcal, mantendo a mulher dentro de limites preestabelecidos. Não se pode esquecer nesse campo a abertura de possibilidades que escapam a essa ideologia do controle, pois que, a despeito de tais pretensões patriarcais, as mulheres construíram, também no período, definidores territórios de resistência, memória e liberdade na construção da democracia, sobretudo pelo acesso à educação.

Lembre-se, por exemplo: a participação de mulheres como redatoras e a escrita feminina em jornais que viabilizaram a condição da mulher são conquistas. Nesse campo, também de contradições, a ambiguidade da escrita da autora da seção *Palavras* e o sentimento de mal-estar em relação ao tema nacional-patriótico revelam o antagonismo que a ideologia tenta recalcar, impondo custos psíquicos de autocensura e temor.

Se é verdade que tocamos o núcleo duro do antagonismo trazido à superfície pela seção *Palavras,* então é forçoso admitir que o romance *Terra de Ninguém*, de Francisco Galvão, à luz de perspectiva semelhante, é uma fantasia ideológica que tenta suturar o antagonismo de classe e de raça na subjetividade dita *amazônica*, onde o sacrifício e a paixão são limitados pelo abismo social, e o socialismo se torna um obstáculo para sua própria concretização no coração da Selva. A figura de Manuel Lobo, que só temia os rituais de Exu que sempre vinha à frente dos caminhos de um Babalawo e Ifá, representa a irrupção do Real da alteridade que ameaça a ordem simbólica patriarcal. A chegada de novos imigrantes e a voz operária de Capitulino marcam a emergência do antagonismo de... classe; enquanto a interdição da libido e a violência sofrida por Felica revelam a dimensão sexual da exploração, culminando no aborto da utopia e no filho morto, simbolizando a aporia da revolução, desde uma perspectiva de um dos filhos do Amazonas, ou ainda, de um dos sujeitos da *mocidade amazonense estudantil*.

Então, como funcionaria essa fração de tempo no interior do qual experimentaram os sabores e sujeiras da vida os jovens da dita mocidade, se pudéssemos ler o brilho e as cores dessa fractal? Inicialmente, aproximando-o à cena da montagem industrial na qual funciona a engrenagem dessa 'Escolarquia', e o movimento em sua pedagogia da redenção, acelerava os corpos juvenis como partículas num acelerador, rumo a um futuro que já não existia. Fausto foi sugado por essa, por assim dizer, atração gravitacional. Não por acaso, ele morre fardado à moda masculina de um jovem rapaz da *belle époque*. Quando o chumbo lhe rasga a carne e mancha a farda — o último significante da ordem cívico-escolar —, testemunhamos a **topologia do rebote**. A disciplina escolar engole a subjetividade, mas o corpo esmagado ricocheteia. A cena na sala de estar devolve à instituição a prova do seu curto-circuito: a disciplina não doma o Real da pulsão, ela apenas veste o sujeito para o instante em que a sua própria angústia é ejetada, de forma violenta, contra a fachada da civilização, um bem que se quis nomear de *amazonense.*

Capítulo 3 - Disciplina e catolicismo: a construção da mocidade imaculada na imprensa

3.1 A expansão do catolicismo e a moralização dos costumes

A Matriz de Nossa Senhora da Conceição, um símbolo para os católicos bareenses, transcendia sua função religiosa. De acordo com Daou (2014, p. 85), a Igreja Catedral operava como epicentro de debates públicos e civismo, onde ritos sagrados e seculares moldavam cidadãos politicamente conscientes e aderentes ao credo civilizatório, essencial para a expansão capitalista ocidental. Longe de ser meramente um "símbolo amado" ou um centro cívico, a Matriz funcionou como um dispositivo ideológico crucial na Manaus da *Belle Époque*. Sua imponente presença no porto não só "satisfazia os virtuosos", mas também personificava a fantasia da "conquista espiritual" e da "Redenção" amazônida – um universalismo falso que velava a brutalidade da expansão capitalista ocidental.

A juventude, ao buscar conforto na casa sagrada, era sutilmente induzida a internalizar uma "paz interior" que, paradoxalmente, representava a negação dialética da violência fundacional. O edifício, ao simbolizar uma "ordem e civilização" autoproclamada superior ao "selvagem" – uma projeção do Real traumático que a ideologia buscava recalcar –, delimita o terreno não para um progresso genuíno, mas para a perpetuação do gozo colonial. Dessa forma, a *cartografia dos afetos juvenis* era moldada por uma fantasia que os posicionam como agentes de um "progresso" intrinsecamente ligado à subjugação e exploração, revelando a inconsistência intrínseca do projeto civilizatório.

Ao chegar em Manaus, a Igreja Matriz da Imaculada Conceição destacava-se como um dos primeiros locais de interesse para aqueles que se consideravam virtuosos. Sua localização no porto evidenciava a intersecção entre história, geografia e política na "conquista espiritual" e na "Redenção" dos amazonenses. Do rio-mar, a juventude encontrava refúgio na casa sagrada, ladeada por palmeiras, imponente às margens do Rio Negro. O edifício simbolizava ordem e civilidade, embora, paradoxalmente, as realidades locais fossem mais "selvagens" do que se admitia. A Matriz estabelecia um marco para os recém-chegados, que, entre orações, viam-se como representantes do "progresso" na floresta (Daou, 2014, p. 85), ocupando um lugar de destaque na cartografia dos afetos juvenis.

Ainda no século XIX, a construção da Matriz revelou profundos conflitos sociais no Amazonas. A suposta escassez de mão de obra mascarava a resistência de indígenas e africanos à exploração. Para suprimir essas resistências e impor a "civilização", as autoridades cercaram

a Matriz, transformando-a em um campo de concentração. O objetivo era disciplinar e subjugar africanos "livres" e indígenas, visando aumentar sua produtividade[90].

A Igreja Matriz simboliza a força da colonização. Numa sociedade católica, o déficit de progresso material e espiritual exige que os fiéis se comprometam a sustentar a catequese, unindo modernização e religião para civilizar a população indígena e evitar ameaças à estrutura da civilização da borracha (Daou, 2014, p. 88). Isso acontecia ao mesmo tempo em que os povos originários eram alvo de tentativas de conversão e catequização, visando obter mais "mãos e braços" para o Amazonas.

Assim, a Catedral e outras igrejas se destacam como edifícios de grande importância na intrínseca tapeçaria da vida psíquica da sociedade do fausto, especialmente a "majestosa nave" (A Lanceta*,* nº 03, 8/05/1915, p. 2). A imponente Matriz, que simboliza a multissecular Santa Mãe Igreja nos trópicos, atua como um dos mais fortes símbolos de poder e das estruturas simbólicas que norteiam a fundação das cidades — Manaus é um exemplo disso — e guiam seus habitantes, moldando-lhes o comportamento. É nesse contexto que se insere o menino Fausto: como membro de uma comunidade, ele enxerga na Matriz um lar mítico, um refúgio ao qual sempre pode retornar. Ali, na presença do grande Pai, sob seus afrescos, ele encontra um ponto de apoio para se recuperar dos perigos de uma floresta de símbolos e dos excessos da vida moderna, um local onde pode vivenciar a "realidade" de uma "paz interior" (Daou, 2014, p. 89). A juventude se empenha no trabalho em nome deste suposto refúgio. Contudo, que "paz interior" poderia existir em um local cuja construção e permanência estavam diretamente atreladas à resistência indígena e africana contra a exploração?

Associações religiosas católicas miravam os jovens pobres ou aqueles que não frequentavam a escola, conforme noticiado em *QUO VADIS?* (nº 238, 18/12/1903, p. 02). A Sociedade de São Vicente de Paulo, através de sua ação pastoral, focava na juventude amazonense desamparada. Seu propósito era expandir a instrução e a educação religiosa, integrando esses jovens em círculos de aprendizado e conversão, o que demandava um serviço contínuo. Desde o século XIX, a associação promovia a caridade como forma de o cristão atingir a plenitude e responder às angústias da modernidade, amenizando os conflitos sociais e reparando os danos da exploração operária[91]. No Amazonas, a expansão acelerada da

[90] Daou, 2014, p. 85. A violenta "solução" para o problema do controle dos trabalhadores oferecida pelo presidente da província a que se refere Ana Maria Daou é citada por Mesquita, 1997, p. 60. Há importantes estudos sobre a presença de Africanos livres no Amazonas, ver, em especial: Sampaio, 2008.

[91] Quando acompanha um pouco das angústias e incertezas da burguesia na *Era dos Impérios*, Hobsbawm lembra-nos a seguinte estratégia do sujeito burguês: "Filantropia em tal escala, tal como as coleções de arte, tinham a vantagem adicional retrospectiva de suavizar, face ao público, os contornos destes homens recordados por seus operários e rivais de negócios como ferozes predadores". Ver: Hobsbawm, 1988, p.263.

associação a partir de 1887 demonstra que a caridade familiar, vista como solução para a pobreza decorrente do progresso do mercado, servia como resposta à economia da borracha. Além disso, essa caridade era um meio de o Amazonas se posicionar no cenário do capitalismo global da época, equiparando-se às nações consideradas superiores (Maciel, 2016, pp. 154-156).

Amaral (2011, p. 91) demonstra que os princípios liberais da administração política prevaleciam sobre os valores da sociedade colonial na exploração do trabalho amazonense. Curiosamente, liberalismo e fé católica convergiam. O estudo aponta que a pobreza na sociedade amazonense resultava de antagonismos sociais e da perpetuação de laços verticais de clientelismo e patronato entre "ricos" e "pobres", baseados em proteção e caridade. De acordo com Josali, as solidariedades horizontais, como as associações de trabalhadores, concentravam-se no amparo e na provisão de recursos, e não na reivindicação de direitos ou na emancipação.

> As sociedades beneficentes e de mutualismo foram multiplicadas em Manaus, entre os anos de 1890 e 1910, quando o Estado reproduzia a conduta do patronato criando casas de abrigo, que forneciam comida, vestuário, dormida e educação para aqueles que necessitavam (Amaral, 2011, p. 91).

A autora discorre que essas ações geraram um ciclo de endividamento espiritual. As autoridades, por meio de seus discursos, "exigiam... a gratidão que o povo lhe devia por tamanho ato de caridade cristã" (Amaral, 2011, p. 75-91). Assim, não apenas os "pobres" e o "povo" sofriam a expropriação, mas também eram envolvidos por uma narrativa que associava a culpa à figura do Grande Homem. A salvação do Amazonas era apresentada como uma dívida, e a condição para a existência e integração social (existir para a comunidade de fiéis) era estar em débito com essa tarefa. Quando o Estado não conseguia atender às demandas do capitalismo, a Igreja intervinha para reerguer o indivíduo afetado por suas, por assim dizer, depressões.

A caridade, praticada pela "mocidade amazonense", funcionava como um meio de usufruto restrito para aqueles que controlavam a distribuição de bens essenciais, permitindo-lhes tanto beneficiar quanto privar outros do acesso a esses recursos. A satisfação da fantasia desse grupo — o "pequeno outro" (por vezes pobre, meninas) — reside, assim, na capacidade de ser, simultaneamente, caridoso e privador, ostentando o signo da misericórdia sobre os deserdados do fausto. (É pertinente considerar a recorrência da discussão sobre a "verdadeira caridade" nas crônicas estudantis).

Nesse quadro, emerge a estrutura de um pacto perverso: para ter acesso aos bens da nascente República dos Estados Unidos do Brasil e às suas instituições liberais, cada criança, sobretudo as mais vulneráveis, contraía uma dívida infinita com os Grandes Homens. Este ciclo vicioso transforma a exigência de renúncias, inerente ao processo de valorização do sujeito, em

uma nova forma de servidão sob o domínio do Grande Homem, em cujo nome o esforço dos deserdados é sempre julgado insuficiente.

Ao longo da *belle époque*, a Sociedade de São Vicente de Paulo (SSVP) desenvolveu intensas atividades para a "realização humana e para a conversão das almas" (Maciel, 2008). Isso ocorreu em um cenário onde as emergentes ideologias liberais coexistiam, de forma *produtiva*, com estruturas sociais *arcaicas e excludentes*. Os vicentinos se engajaram em diversas ações: promoviam conferências, atuavam na casa de detenção, criaram uma despensa e um auxílio para sepultamentos, e fundaram uma Vila para os mais pobres.

Assim, "meninos pobres", jovens "que não frequentam escolas" e a "mocidade feminina" participavam de rituais e trocas sagradas. Nesses processos, a "conversão" de suas almas e a plena "realização" de sua "humanidade" como cristãos serviam para fortalecer a *cristandade bareana*. O objetivo era valorizá-la como uma comunidade de filhos virtuosos, purificados de suas faltas e dívidas aos olhos do grande Pai.

Subjacente a essa prática de caridade na vida psíquica, havia um aspecto econômico crucial: a atribuição de valor à purificação perante o Pai dependia de um *não querer saber* sobre o envolvimento direto da própria *cristandade bareana* na geração da pobreza e miséria. Tais problemas eram resultantes da dinâmica impulsionada pelo "espírito do fausto". A despeito disso, a instituição sutilmente sinalizava aos seus integrantes que a caridade era uma espécie de pedágio, um custo para acessar a esfera de liberdade que vinha com a busca hedonista e utilitária, evidenciada pelo consumo massivo na modernidade amazonense.

Em dezembro de 1903, por ocasião do jubileu da Imaculada Conceição, o bispo diocesano emitiu uma carta pastoral convocando os fiéis a estabelecerem uma "associação de mães cristãs". O propósito central era integrar os "meninos pobres" à comunidade católica, com o auxílio da Sociedade Vicente de Paulo, e também os "alunos de todas as escolas e colégios", dando destaque à "mocidade feminina" (Quo Vadis?, nº 238, 18/12/1903, p. 02). Para concretizar tal objetivo, esperava-se que a juventude participasse de um "banquete totêmico", interpretado como a Eucaristia, celebrado em diversas festividades marianas. Essa empreitada revelava-se complexa, exigindo um esforço significativo tanto na coordenação das ações entre múltiplas instituições (escolas, abrigos, famílias e autoridades sociais) quanto na vasta tarefa de orientar centenas, senão milhares, de crianças para a vida cristã. Durante essa "grandiosa celebração", os jovens vivenciaram um dos ritos católicos mais importantes: a oferta da comunhão, o bem divino que os conecta ao corpo do filho do grande Pai.

Pode-se imaginar o impacto sobre "meninos pobres" e a "mocidade feminina" ao serem conduzidos a celebrações em honra à Grande Mãe, valorizada pela docilidade, obediência e

virgindade ("filha pura" e "sem pecado original"). Historicamente, os rituais católicos nas igrejas (casas dedicadas ao grande Pai) prescrevem que a *mocidade amazonense* deve, primeiramente, ouvir pregações destinadas a incutir-lhes os princípios morais definidos pela Santa Sé. Contudo, a experiência se aprofunda: repetições constantes reforçam que amar e ser amado implica uma dívida infinita no âmbito do sagrado. Sentados, escutavam narrativas sobre os "varões luminares do cristianismo", modelos de cristãos que dedicaram a vida a penitências e à busca individual da perfeição moral exigida pelos sucessores paternos, sendo "atestados vivos de que o lábaro sagrado da Redenção divina ultrapassará os séculos" (A Pimenta, nº 9, 25/06/1916, p.01). De joelhos, eram instigados ao ritualismo dos sacramentos e a cultivar o fervor ensinado por santos e padres. Esses gestos visavam reificar o sintoma primordial, o *eu* e a consciência da realidade, pois, no espaço simbólico da oração, a ideologia religiosa interpela o sujeito a se reconhecer como uma *pessoa* capaz de autoexame (pensamentos, sentimentos e ações). Até mesmo as intenções eram submetidas ao escrutínio das normas católicas, idealizando uma "vida sacrossanta" (A Tribuna, nº 03, 13/03/1911, p. 04). Assim, o ato de orar cria um palco onde o indivíduo se expõe, sob o olhar externo do grande Outro Absoluto, alinhado às exigências da Lei (ser um filho puro, redentor e capaz de se realizar livremente).

Paralelamente aos "meninos pobres" e à "mocidade feminina", havia jovens que se identificavam com essas exigências e adotavam uma perspectiva clerical. Estes, por sua vez, exaltavam a beleza dos acordos coletivos com o grande Pai, dedicando elogios às "gentis patrícias", vistas como o "núcleo cristão de Manaus" (A Pimenta, nº 09, 25/06/1916, p.01). Essa juventude cristã depositava a reprodução do Todo Social no que havia de mais íntimo na devoção pessoal que as "gentis patrícias" manifestavam em sua vida religiosa. Era como se estivessem a valorizar uma relíquia ainda mais sublime *dentro* de um objeto — a gentil patrícia — já sublimado, ou, em última análise, a gerenciar o vaso nuclear onde se disseminava o que era instituído como o objeto mais sacralizado da *belle époque*: os novos cristãos, os *filhos* cultivados no seio da *cristandade bareana*. Retorna-se, aqui, ao tema de Fausto, o menino, agora como Deus da *família amazonense.* A "mocidade feminina", em particular, era valorizada pelo que podia incorporar de *versões do Pai.*

As celebrações e festividades católicas, especialmente o sacramento da comunhão, que funciona como o ápice afetivo, deveriam ser intensificadas como um esforço para vincular "meninos pobres" e a "mocidade feminina", entre outros personagens da *belle époque*, a uma dívida eterna contraída com o Grande Pai desde tempos míticos. Uma análise freudiana do rito católico se torna pertinente ao elucidar que a celebração da Eucaristia *reencena* a narrativa dos irmãos que conspiram para assassinar seu líder-Pai (incluindo um traidor entre os apóstolos).

Esse líder é submetido à humilhação e vilipendiado em um calvário doloroso, culminando em sua crucificação, morte e sepultamento. Tais atos são cruciais para a instituição de uma *nova aliança* entre a humanidade, purificada pelo sacrifício do irmão (que é também Deus), e o Grande Pai. O próprio Jesus estabelece o banquete totêmico como uma permissão para o usufruto da violência fundadora, ao partilhar o pão como sua carne e o vinho como seu sangue, rememorando o ato culposo. Assim, ele se santifica e se identifica com o próprio Deus. Ao mesmo tempo, o sacramento da Eucaristia não celebra apenas o endividamento da *mocidade* em relação à culpabilidade mítica, mas também uma disposição para celebrar o sequestro de sua própria condição de ser desejado pelas instituições sociais. Freud oferece uma contribuição relevante a esse respeito:

> Na doutrina cristã a humanidade reconhece, do modo mais franco, o ato culposo de um tempo primordial, pois apenas no sacrifício do filho encontrou a mais plena expiação para ele. A reconciliação com o pai é tanto mais sólida porque, simultaneamente a este sacrifício, ocorre a total renúncia às mulheres, pelas quais tinha havido a rebelião contra o pai. Mas também a fatalidade psicológica da ambivalência reclama aí seus direitos. No mesmo ato com que oferece ao pai a maior expiação possível, o filho também alcança o objetivo de deus desejos contrários ao pai. Torna-se ele próprio deus, ao lado - mais precisamente, no lugar - do pai. A religião do filho substitui a religião do pai (Freud, 2012, p.234-235).

A vivência da juventude amazonense e suas fabulações sobre a família, muitas vezes presentes em seus escritos, reencenam a eliminação do Pai por um coletivo, um evento que se inscreve na memória e ressoa com o roteiro inconsciente subjacente ao sacramento da eucaristia. Essas narrativas partem de núcleos familiares em aparente harmonia, plenos de afeto e rotinas pacíficas, mas são subitamente invadidas por uma violência tirânica, frequentemente associada à opacidade da selva, culminando na morte do pai e instaurando um profundo sofrimento familiar. É diante desse trauma que a imaginação da mocidade se mobiliza para um ato excepcional: o restabelecimento simbólico do pai e, consequentemente, da unidade familiar e da autoridade paterna.

Nesse sentido, os festejos eucarísticos ecoam o tropo da morte do pai, um elemento recorrente nas narrativas produzidas pela imprensa estudantil. Retrospectivamente, o sofrimento e a renúncia paterna parecem desprovidos de autenticidade.

A premissa é clara: seja no âmbito familiar ou no sagrado do Grande Pai, a juventude amazonense adquire um meio de decifrar as contradições do mundo e os reveses da existência. Assimila um operador semiótico, um modo algorítmico (pulsional?) que a guia pelos antagonismos, incorporando-a à linguagem e mediando sua inserção no universo da *belle époque*. Diante de inconsistências sociais e traumas, os indivíduos do *fausto* já possuem um

roteiro: o desejo os conduz a trilhas conhecidas de restauração da ordem social. Com o prazer inerente a esse trabalho idealizado e encenado, a mocidade amazonense busca ver a *realidade* reconstituída em seus alicerces a cada obstáculo. Freud nomeou esse "sistema operacional" de *complexo de Édipo*, que, crucialmente, na mitologia, é do *filho* — o "complexo" pertence a ele, o *filho* —, o que exige uma "particularização" da tese freudiana, entendendo-o como parte de uma inscrição lógico-temporal no mundo.

A "rápida expansão" das associações de caridade católicas no Amazonas não é fortuita. Embora a imagem de uma árvore frondosa seja atraente, ela oculta um crescimento descontrolado de "ervas daninhas" sob o disfarce de ritos benéficos. Este fenômeno coincide com a guerra civil contra os povos originários, motivada pela busca de borracha e pela exploração da força de trabalho em nome da "civilização". Na verdade, essa expansão religiosa é o reverso: a produção de miséria, intrínseca ao progresso capitalista no "país das seringueiras", justificada pelas imposições da opulência. A aparente paz eucarística da caridade contrasta com a ensurdecedora guerra cultural que visava (e ainda visa) transformar Manaus em uma capital "higienizada" e "formosa", ou seja, embranquecida e alinhada aos padrões europeus do sujeito esquizofrênico do Capital.

A busca por equilíbrio e estabilidade na *belle époque* manifesta-se na rápida proliferação das atividades religiosas. Este movimento, alinhado ao princípio ético de satisfação que almejava uma vida ideal para as *famílias amazonenses*, ofereceu um contraponto ao turbilhão de transformações sociais, econômicas e culturais que definiram a *modernidade* no mito fáustico vivenciado pela juventude e seus seguidores.

De um exame fenomenológico da crença para o campo da crítica da ideologia, é preciso perceber que a *Cristandade Bareana* não se constitui primariamente como um fenômeno de piedade *sui generis*, mas sim como a *fantasia ideológica* estruturalmente necessária para organizar o Gozo Colonial da classe dominante amazonense. Sua proliferação e ênfase na "Mocidade Imaculada" atuam como uma *formação reativa* contra o *Real* traumático da exploração capitalista e da violência racializada do extrativismo da borracha. Assim, ao projetar um Todo Social Amazonense embranquecido e moralmente puro, essa Cristandade institui a própria lacuna paraláctica que sustenta o sistema: a virtude religiosa da mocidade instruída só pode ser afirmada pela negação e exclusão abjeta do "Fausto Selvagem"— o espectro dos deserdados, indígenas e negros, que representa o custo humano e o excesso não simbolizado, a Coisa do fausto amazonense, que a ideologia cristã se esforça por manter fora do campo da visão. Em última instância, a expansão da fé revela-se um poderoso mecanismo de violência simbólica, um pilar da colonialidade que torna a opressão material suportável ao transformá-la

em uma missão de salvação e civilização.

3.2 Religião, imprensa estudantil e cultura na belle époque

A participação intensa da juventude amazonense na organização de festas religiosas é evidenciada pelos jornais, que indicam um empenho na reparação do sagrado. As comissões eram formadas e encarregadas de arrecadar fundos junto a famílias, colegas, instituições e empresas. Conforme as atividades progrediram, essas comissões utilizavam os jornais para divulgar o andamento da organização, convidar os fiéis e anunciar a programação dos ritos. Tais ações demonstram que, além dos aspectos espirituais, a *belle époque* também demandava esforços e recursos materiais.

A atuação da mocidade estudantil foi incisiva na organização de eventos religiosos, como as celebrações em honra a São Luís de Gonzaga, o "advogado das lides escolares" e padroeiro dos estudantes. Desde 1887, o *Jornal do Amazonas* já registrava a participação da "mocidade estudiosa" na organização de missas e louvores, inicialmente na Igreja de Nossa Senhora dos Remédios.

As lideranças estudantis, como os alunos do jornal *A Gazeta Estudantina*, convocavam seus colegas, apelando para os "ideais da juventude" e a busca por reconhecimento social e fé. Um exemplo claro é o apelo para que "todos os ginasiandos apoiem uma ideia tão nobre e elevada", visando angariar doações para as festividades do santo, o mais amado entre os jovens.

A mobilização era ampla. A comissão de estudantes responsável pela festa, por exemplo, solicitava "o auxílio de todos os estudantes desta cidade, bem como de todos que desejam o engrandecimento da Classe Estudantil" (Diário de Manáos, ed. 7, Manaus, 12/07/1893, p. 3). Anos mais tarde, jornais continuavam a testemunhar a dedicação dos devotos ao "glorioso patrono" dos estudantes.

> À pedidos. Felicitação. Ao muito distinto amigo Bernardo Pio, enviamos sinceras felicitações pela ótima e acertada eleição para o cargo de mordomo da festividade de São Luiz de Gonzaga.
> Muitos positivistas (Amazonas, nº 109, 26/05/1893, p. 03).

O envolvimento da juventude estudantil neste projeto é visto como parte de um acordo intergeracional de contratação. Ao receber os "jovens patrícios", descritos como "fiadores de gentis convites", os membros mais velhos expressam ao público leitor que se sentem igualmente obrigados pela cortesia demonstrada pelas comissões de moços e moças. Estes grupos são também chamados de "dignos promotores" (Correio do Norte, nº 130, 22/06/1906, p. 01) dos

festejos religiosos ou "distintos colegas" (O Pirralho, nº 02, 12/10/1915, p. 02) portadores de "delicados convites". Como parte deste contrato intergeracional, os mais velhos manifestam votos de "prosperidade nos estudos" aos jovens. Eles se declaram "penhorados" pela energia juvenil dedicada às tarefas religiosas e, em troca, prometem prestígio, apoio às celebrações, além de votos de apreço e felicidade. Um exemplo desse reconhecimento mútuo foi reportado pelos jornalistas do *A Capital*:

> A festa do padroeiro dos estudantes
> A nossa redação foi ontem agradavelmente surpreendida com a visita das gentilíssimas senhorinhas Maria Travassos, Vidi Gonçalves, Lindalva Bastos, Alzira Queiroz e Elisa Thaumaturgo e dos jovens Tibúrcio Dias, Amadeu Botelho, João Verçosa, Augusto Maia e Armando Amorim, alunos todos da Escola Normal e Gymnásio Amazonense, que nos vieram convidar para assistirmos à missa, que, em homenagem a São Luiz Gonzaga, padroeiro dos estudantes, mandam celebrar, às 9 horas do dia 21 do corrente, na Igreja Catedral. Sumamente penhorados pela cortesia dos nossos estudiosos visitantes, prometemos comparecer à justa homenagem, que os nossos jovens patrícios prestam ao seu padroeiro, desejando-lhes sempre muitas felicidades (A Capital, nº 332, 19/06/1918, p. 02).

Esse mesmo grupo, agora acompanhado do colega Antônio Botelho Maia, seguiu à redação do jornal *Imparcial*, que reportou o seguinte:

> São Luiz Gonzaga
> Duas comissões compostas dos nomes abaixo, representando respectivamente o Gymnásio e a Escola Normal, estiveram na redação desta folha, onde nos vieram convidar para uma missa que mandam celebrar no dia 21 do corrente, dia da festa de São Luiz Gonzaga, patrono dos estudantes (Imparcial, nº 171, 19/06/1918, p. 02).

A arrecadação de doações para as festividades de São Luís de Gonzaga iniciava-se semanas antes, com comissões buscando ofertas junto aos fiéis. Estes donativos destinavam-se a leilões, realizados nos sábados e domingos que antecedem o evento, e também durante as novenas. O propósito era assegurar que as missas fossem realizadas com "grande pompa", permitindo que os fiéis "festejassem pomposamente este grande dia".

Além disso, o estímulo ao *fausto* dessas reuniões solenes visava engajar a comunidade. Tais eventos transformam as missas em um palco de valorização das famílias envolvidas e de consolidação das hierarquias sociais e religiosas. Esperava-se atrair uma "seleta concorrência de fiéis", "extraordinária concorrência" (Correio do Norte, nº 130, 22/06/1906, p. 01; nº 1001, 21/06/1912, p. 01), funcionando como um meio para que essas "muitas famílias" pudessem usufruir do prazer de "ver, e serem vistas", em "missas grandemente concorridas" (Correio do Norte, nº 723, 22/06/1911, p. 02).

Contudo, para famílias menos influentes ou não beneficiadas, a Missa de São Luís de Gonzaga podia se restringir a um evento de caráter privado. Neste contexto político-religioso, a "classe estudantina" estava sujeita à interpelação sagrada dessa disputa, à qual a presença em 21 de junho e em outros dias santos era notada e considerada de grande importância. A participação ou a ausência nesse evento era um fator digno de atenção.

Após a coleta de recursos, obtidos através de leilões de oferendas durante fins de semana e novenas, chegava o domingo da celebração de "São Luís Gonzaga Imaculado". Caso o dia 21 de junho coincidisse com um dia de semana, a "confiada solicitude dos professores" garantia que os estudantes fossem dispensados das aulas. Essa dispensa visava a participação nas missas para que pudessem absorver as lições da liturgia sacra, considerando a missa também como uma forma de aprendizado. Ao romper da manhã, "girândolas de foguetes" explodiam em Manaus. Seus efeitos coloridos alertavam os fiéis sobre o início do louvor comunitário, uma homenagem a um grande Irmão — o Imaculado, Santo Luís Gonzaga. Ele era visto ora como padroeiro, ora como advogado, mas sempre como uma figura que representava o Pai, para quem os filhos da *família amazonense* se sentiam, em sua essência, profundamente em dívida.

Às nove horas, os fiéis assistiam a uma missa cantada, enriquecida por uma "grande instrumental" e pelo canto dos coralistas. O repertório musical incluía peças do "imortal" maestro Jacques-Louis Battmann e de Luigi Bordese, ambos bastante populares na *cristandade bareense*. Contudo, as obras desses maestros estavam sob o escrutínio condenatório das comissões de música da Igreja. Esse cenário se insere num contexto mais amplo, no qual a Santa Sé buscava um "controle efetivo das práticas musicais", em particular as litúrgicas, como parte do que os estudiosos denominam "processo de romanização"[92].

Ao meio-dia, o tempo era marcado por novas explosões de foguetes. No fim da tarde, por volta das quatro horas, uma procissão partia dos jardins laterais da Igreja Matriz. O cortejo seguia pela Praça 15 de Novembro, passava pela Rua Municipal (atual Avenida 7 de Setembro) e chegava à Praça da Constituição (também conhecida como Praça da Polícia), de onde se avistava o imponente Ginásio Amazonense. Em seguida, descia a Rua Marcílio Dias, voltava à Rua Quintino Bocaiúva e cruzava a Rua José Clarindo. Fazia uma nova parada na Praça

[92] Nesses momentos, o catolicismo cuidava de censurar até a “disposição para fazer barulho”. No Brasil central, por exemplo, imprensa e catolicismo exigiam dos fiéis que não fizessem tambor nem com os pés, nem com os dedos, fosse no assoalho, na cadeira, ou na mesa, pois isso sinalizava a presença da “selvageria”. Aliás, já entre os clérigos grassava a ideia de que a formação católica deveria recorrer às aulas de música e artes sacras para submeter o aprendiz a repetições sucessivas para fazê-los assimilar os ideais da restauração do espírito cristão sob a romanização. Ver, entre outros trabalhos do mesmo autor, o artigo: Duarte, 2018, pp. 60-74.

Tamandaré (hoje Praça Tenreiro Aranha) e finaliza seu percurso na Rua Marquês de Santa Cruz, próximo ao renomado Mercado Adolfo Lisboa.

A procissão inicia-se com um discurso público, repleto de elogios solenes ao "glorioso santo". Após um pomposo laço de união com o Imaculado, selado por discursos oficiais suntuosos, era o momento de a música tocar os fiéis. Acompanhados de uma "grande instrumental", os devotos, tomados de profunda contrição, ouviam o coral de estudantes entoar o *Te-Deum Laudamus*. Este hino sacro tinha a função de harmonizar a comunidade de crentes, evocando, através da vocalização das ladainhas da canção, os laços de gratidão e dívida com o Grande Homem. Segundo a letra do louvor em análise, Ele é Deus, Pai, Senhor, Rei, Juiz, Salvador e Misericordioso. A Ele os fiéis dirigem clamores de socorro e pedidos subservientes de remissão pelos crimes pecaminosos cometidos contra *Ele*; faltas perpetradas em um tempo mítico – como se, secretamente, estivessem a reivindicar a posição original que ocupavam antes de darem aquele passo adiante (e à distância d'Ele) com o intuito, agora coberto de pesar, de ceder à coisa proibida.

Mais uma vez, encenava-se o assassinato do Pai da horda primeva, e os irmãos celebravam e se regozijavam no "Grande Leilão". Este espaço, onde as restrições sagradas eram suspensas para que os excessos do sistema de trocas pudessem prosperar, era ornamentado com bandeiras e iluminação "a giorno" (ou seja, a oferta de luzes de um dia esplendoroso), cortesia de importantes empresários, portugueses no caso, que financiavam esse outro banquete totêmico (Diário de Manaus, nº 07, 12/07/1893, p. 03). O pôr do sol anunciava, com o foguetório, o início das orações em conjunto, convocando novamente os fiéis às atividades sagradas.

Para assistir à missa matinal, os fiéis eram recebidos por um grupo de "graciosas senhorinhas" da Escola Normal. Elas contavam com o apoio de rapazes da mocidade do Ginásio Amazonense, mas mantinham o protagonismo. Em uma dessas ocasiões, lá estavam, exibindo-se como "gentis patrícias", ou seja, moças dedicadas ao papel de figuras responsáveis pela formação da família amazonense: Marieta e Lindalva Bastos; Vidy Borges Gonçalves, Eunice Serrano, Tullia Level Champré, Alzira de Queiróz, Maria Elisa e Lydia Thaumaturgo, Edmée Cordeiro, Marietha Coelho e Catharina Gonçalves -

Nessas ocasiões, a Igreja Matriz representava não apenas uma parte da universalização de Roma, mas também uma materialização singular da universalidade do Todo Social. Lá, na casa do Pai, dedicada à grande Mãe, os membros da *família amazonense* se organizavam em

posições hierárquicas distintas, cuja finalidade era anular a arbitrariedade (não) gratuita das disparidades sociais[93].

As festividades do Imaculado foram minuciosamente preparadas, contando com a presença de diversas autoridades e membros proeminentes da sociedade. Estiveram presentes "autoridades civis, militares, eclesiásticas, cavalheiros, senhoras e senhorinhas da nossa distinta sociedade e representantes da imprensa". Para garantir a grandiosidade da celebração e acolher os ilustres convidados, os organizadores contaram com a participação do superintendente municipal, do diretor da Instrução Pública, de reverendos, do secretário do Bispado, de prestigiados monsenhores e do governador geral do Bispado. Em um aceno à hierarquia da *mocidade estudantil amazonense*, a Universidade de Manaus se fez representar. Os acadêmicos compareceram a caráter, trajando suas capas e insígnias superiores, e enviaram em seu nome os diretores da União Acadêmica, a associação estudantil.

> Um grupo de acadêmicos, trajado a caráter, representará o corpo discente da Universidade de Manaus durante a festividade religiosa em honra de São Luiz de Gonzaga, protetor dos estudantes. Esses moços são os que vão abaixo relacionados e que usarão durante a missa a capa universitária, com as cores de seus cursos: Nuno Álvares Pereira Coelho de Mello, Eugênio Thaumaturgo e Moacyr de Xerez, pela Faculdade de Engenharia; Ariosto Lopes Braga e Carlos Gomes Batista, pela de Ciências Jurídicas e Sociais; Luiz Lúcio Coelho Pereira de Mello, pela Faculdade de Medicina; Armando Teixeira, pela Faculdade de Ciências e Letras. A *União Acadêmica* far-se-á representar por uma comissão de seus atuais diretores, srs Paulo Eleuthério, Aderson Magalhães, Octaviano Mello, A. de Moura Pinto e Leopoldo Carpinteiro Peres (A Capital, nº 334, 21/06/1918, p.02).

Como se fossem aparadores de exemplos, estavam ali, diante de tantos líderes e representantes do Grande Homem, os alunos dos colégios, dos grupos escolares, das escolas públicas e particulares da capital. Daí que também estivessem, entre todas as demais preocupações dos promotores dos festejos em louvor ao "Imaculado", o cuidado com a *instrução* e com a *educação religiosa* através do repertório musical, em vista daquela sonorização que fosse, em seus termos, "digna de ser ouvida pelos amadores da boa música, infelizmente muito desconhecida entre nós" (Amazonas, nº 15, 27/07/1893, p.02)

> Às nove horas da manhã teve lugar a missa a grande instrumental executada pela banda de música do Instituto Amazonense alunos do Instituto Normal e

[93] Nessas cenas, as desigualdades não são obras do acaso, mas resultado de uma ordem externamente determinada pela vontade insondável do grande Pai. O absurdo não é a arbitrariedade da hierarquia social, mas toda a sua destinação, a saber, a função social da hierarquia é tornar as relações de superioridade e inferioridade no jogo de posições e papéis sociais menos humilhantes e mais palatáveis. Retomaremos esse tópico da função social da hierarquia mais a frente, quando estivermos sob análise as relações entre discurso estatal e mocidade nas elaborações dos estudantes na imprensa, contudo, é importante sinalizar que esse trecho dialoga com os estudos antropológicos da violência e do sagrado empreendidos por Jean Pierre Dupuy, em A marca do Sagrado (Carnets Nord, 2008) sob a articulação de Zizek, 2012.

> alguns amadores, não deixando nada a desejar a execução da belíssima composição do maestro Battmann, sobressaindo o solo soprano e tenor - Incarnatus Est - muito bem desempenhado pela Exma. Srtª D. Cândida Frota e professor Julião Aguiar (Amazonas, nº 19, 01/08/1893, p. 02).

A execução da peça *Incarnatus Est*, um fragmento da missa inacabada de Wolfgang Amadeus Mozart, revela uma delicadeza que supera o mero preciosismo. O relato e o testemunho jornalístico enfatizam a complexidade da obra, não apenas pelas notas agudas, mas também pelos arpejos e escalas que desafiam a noção pré-moderna de uma harmonia cósmica inata.

Essa ideia de harmonia universal, contudo, persiste na modernidade como uma imposição necessária para combater a desordem e a desagregação social. A virtuose dos estudantes e da solista ilustra a transformação da arte, no contexto do capitalismo moderno, de valor de culto para valor de exposição. Esse processo consolida a arte como uma esfera autônoma na sociedade, tornando-a, por isso, alvo do recrudescimento disciplinar por parte da Santa Sé.

Há uma acentuada "tonicidade" nesse arranjo que leva do culto à autonomia expositiva: sua redução à mercadoria no circuito de produção de mais-valor. O "Eu" fáustico, engajado na incessante busca por prazer, harmonia e equilíbrio em sua *realidade*, é o mesmo que, imerso na "dança insana" da modernidade capitalista, procura na música litúrgica o prazer da encarnação da comunhão com a Lei (Divina), o prazer de ser, em última instância, sujeito da Lei. Em outros contextos, a condução musical de festividades em homenagem ao "glorioso patrono da mocidade estudiosa" ficava a cargo de autoridades judiciárias estaduais.

> A orquestra e o coro foram confiados à regência do desembargador Paulino de Mello, sendo executada a bela Petite Messe Solenne, do maestro L. Bordése. Tive o prazer de ver lá representados os colégios 5 e 7 de setembro, Francez, N. S. de Lourdes e Santa Infância, institutos Benjamin Constant e Amazonense; Gymnásio Amazonense, Escolas Complementares, comparecendo também vários funcionários do magistério público (Correio do Norte, nº 130, 22/06/1906, p. 01).

Conforme observado, a música é o meio pelo qual o monge desenvolve apreço por seu hábito, um afeto que, contudo, tem seu custo. A questão central permanece: embora os poderes busquem submeter e controlar a voz à palavra articulada do *pater*, não se pode eliminar por completo a propensão da voz e da música a um gozo auto-indulgente. Esse gozo, por sua vez, pode minar a solidez das expressões masculinas, pois, em doses adequadas, o esplendor da voz e da música pode servir vitalmente ao Poder[94]. A missa destacava as solistas, como Heloisa de

[94] Esse tópico da voz excessiva que pode representar o eclipse do significado que pode ser encontrado na história da música está em: Zizek, 2017, pp.209-210.

Miranda Leão, que, do local a ela designado, entoou "vários trechos alusivos ao ato" em honra a São Luiz Gonzaga (A Capital, nº 335, 22/06/1918, p.01). Quanto mais a melodia era percebida como uma improvisação livre e engenhosa, ou seja, espontânea, em consonância com os valores burgueses da época, mais a estrutura tonal se fortalecia em simetria e equilíbrio. Esse reforço formal era o "preço" a ser pago pelo conteúdo inovador e o apelo ao virtuosismo individual na música moderna[95]. Obviamente, essa interpretação "mundana" da exigência "estrutural" por expressividade melodiosa assumiu conotações mais repressivas na dimensão "espiritual" e disciplinar da música sacra, no contexto da romanização, como já observamos[96]. Mais uma vez, deparamo-nos com uma ambiguidade: a renúncia aos prazeres mundanos — que proporciona um prazer ínfimo na experiência do amor ao Imaculado na Igreja (o "sacrifício" mencionado) — funciona como suporte ritualístico. Este complemento, durante a *belle époque*, viabiliza a produção e circulação global do valor nas cadeias de mais-valor capitalista.

O *Te Deum, op.19*, do maestro e organista alemão Christian Gottlob August Bergt, ressoou na subjetividade daqueles que buscam a união entre o *Eu* e o *Sagrado*. Tal busca se manifesta no contexto da família amazonense, em expansão e vista como o alvo do Ser sagrado cristão, culminando na construção da família cristã amazonense. Isso ocorre em um cenário no qual as composições de Jacques-Louis Battmann e Luigi Bordése, que também foram alvo de censura disciplinar da Santa Sé por questões de música litúrgica, são frequentemente citadas. A esse respeito, o estudo de Phemelo Marumo se mostra relevante ao analisar performances de canto e execução do *Te Deum Laudamus* em uma época marcada pela linguagem liberal-capitalista entre os indivíduos, mesmo que sob uma pretensa entonação clássica.

> O que precisa ser apreciado é que a forma litúrgica histórica incorporada no *Te Deum* manteve os cristãos de todos os tempos focados nas grandes doutrinas em que todos os cristãos de todos os tempos acreditaram. Caso contrário, existe o risco de o hino se tornar sectário e não católico. Através do hino, os cristãos – mesmo que se desviem – são controlados pelo *Te Deum*, que os traz de volta às pedras de toque e aos pilares da sua fé. Além disso, como o Te Deum tem um forte compromisso com os princípios cristãos centrais, como a Trindade, a Encarnação, a Concepção Virginal e a Ressurreição, ele ajuda a conservar a ortodoxia de uma geração para outra. Ao cantarmos juntos o hino, reforça-se o compromisso com a fé cristã histórica; e isso serve de retransmissão para as próximas gerações[97].

A discussão sobre os "meninos pobres" (ou aqueles que não frequentavam a escola) pode ser retomada sob a ótica da influência das associações religiosas católicas no Amazonas,

[95] Essa análise apoia-se em Safatle, 2007, pp. 365-406. Nesse mesmo volume, ver: Almeida, 2007, pp. 343-354.
[96] Em alguns casos, a "romanização" será a causa do desaparecimento de muitas festas populares, justamente porque, nessas celebrações, havia um algo a mais do que simplesmente o vínculo retroalimentar entre Lei e transgressão, mas um potencial coletivo emancipatório que unia índios e escravos. Ver: Harris, 2017, p. 80-81.
[97] Marumo, 2019, p.4.

o que evidencia a luta de classes. A *belle époque* e seus prazeres, ao serem condenados pela religião, levavam os fiéis a, paradoxalmente, buscar novos "próximos" para um ciclo de endividamento com a ordem de ficções religiosas e a constante renovação da comunidade de fiéis e, consequentemente, dos amazonenses.

A Igreja supria as necessidades da modernidade, como instrução e educação, oferecendo apoio a grupos específicos: “alunos de todas as escolas e colégios”, “mocidade feminina” e “meninos pobres” (Quo Vadis?, nº 238, 18/12/1903, p. 02). A devoção desses indivíduos era dirigida a santos como São Luís Gonzaga e São Vicente de Paula, à Santíssima Virgem Imaculada Conceição de Maria, e a Deus (Pai ou Filho) no altar da comunhão.

Na perspectiva da juventude estudantil, as celebrações religiosas atuavam como um elemento de união de classes e de superação das diferenças sociais. Tais eventos, enraizados na tradição do "império católico", reuniam "elementos sãos do seu proverbial cosmopolitismo", incluindo "poetas, filósofos, cônsules, patrícios, fidalgos e burgueses", todos engajados em exaltar a "Flora do Amazonas" (A Pimenta, nº 09, 25/06/1916, p. 02). A imprensa estudantil destaca o empenho do "fervor católico" em dissipar as divisões sociais durante as festividades na "capelinha branca, poética, modesta, humilde, trescalante a incenso" do Pobre Diabo, construída em 1901, no bairro da Cachoeirinha. Em sua crônica, após uma breve análise dos conflitos urbanos, os estudantes evocavam "a tradição histórica das festas e memórias do instituto evolutivo da urbs".

Os estudantes analisaram a gênese de grupos antagônicos e de divergências de ideias, atribuindo a formação de "cisões no seio da coletividade" à busca por "fama ou poder" pelas "classes". Contudo, argumentavam que a "moderna civilização extinguiu a ojeriza", pondo fim à antiga separação de Manaus entre os "Barés" (devotos de Santo Antônio ou Nossa Senhora dos Remédios) e os "manauaras" (fiéis de São Sebastião ou São Raimundo). Desde então, essas "classes atrasadas" estariam sob o influxo do cosmopolitismo, unindo-se no "leilão de prendas" que animava o "arraial barésino de S. Antônio do Pobre Diabo". Nesses eventos, participavam em "fraterna comunhão e conjunto harmonioso, em penhor de cristalina paz, aos pés do Nazareno". Para a juventude estudantil, a festa do Pobre Diabo era uma ocasião para manifestar a "voz da alma de um povo crente" e infundir na cidade "sentimento de piedade, de ternura e de afeto religioso" (A Pimenta, nº 11, 9/07/1916, p. 02). Assim, é evidente a intrínseca conexão entre modernidade, comércio e a prática religiosa.

Após o encerramento da celebração que simbolizava a expropriação das almas dos fiéis, o início dos divertimentos populares era marcado por explosões de novos fogos “artísticos”, e o foco se voltava para os leilões e a venda de mercadorias. Em uma deferência aos estudantes,

que eram protegidos do Imaculado, empresários “reservaram” os bondes elétricos para uso exclusivo da *mocidade estudantil*, que era encorajada a percorrer a cidade. Essa oportunidade era aproveitada para saudar com "vivas delirantes" aqueles que haviam oferecido apoio moral e financeiro aos festejos de seu patrono.

O culto à figura do "Grande Homem" segue a marcha do progresso. Em um episódio notório, estudantes do Gymnásio Amazonense, após as festividades em honra a São Luiz Gonzaga, percorreram a cidade em um bonde da *Manaus Tramways*. A jornada culminou na *Fábrica de Cerveja Amazonense*, onde os alunos prestaram homenagens ao "ilustre Dr. Máximo Correa". Em sinal de gratidão, o empresário ofereceu a cada um dos presentes um copo de "Schoop", uma cortesia que provocou uma nova salva de "vibrantes vivas", com a cerveja erguida em louvor ao Santo, ao anfitrião e ao sucesso da empresa. "Orando por esta ocasião, o jovem Aristóteles Cordeiro, respondendo o homenageado, sendo ambos muito aplaudidos". O desfecho só poderia ser mais consumo de chopps, após o qual os estudantes deixaram o local sob o efeito da bebida e "cativos da gentileza que lhes dispensara o exmo. sr. dr. Máximo Correa". Envoltos pela modernidade fáustica e pela confraternização intergeracional em nome do Santo, os repórteres exclamam com fervor: "Que São Luiz Gonzaga seja sempre lembrado na memória dos estudantes." (Gazeta Estudantina, nº 03, 30/06/1915, p. 02). O recado era claro: que bebessem, mas não se esquecessem de seu patrono espiritual.

As festividades, seguindo o padrão da época, proporcionaram a ocasião para as transgressões que, à semelhança das já citadas, atuavam na reafirmação dos princípios da Lei. Essa dinâmica, aliás, constitui um fenômeno recorrente na história do Brasil e, especificamente, do Amazonas (Harris, 2017, pp.77-81). Pesquisadores indicam que a Lei e o incentivo às infrações estão intimamente ligados ao Poder, argumentando que o "catolicismo oficial" não apenas tolerava, mas em certas ocasiões "estimulava ativamente" as "formas híbridas" de crenças e rituais religiosos das camadas populares (Harris, 2017, p.77-81).

Um exemplo disso é o governador Francisco de Souza Coutinho, que, no final do século XVIII, permitiu que as celebrações dedicadas a Nossa Senhora de Nazaré integrassem "aspectos comerciais e profanos". O propósito era capitalizar a efervescência e o clima de euforia desse período de liberdade para a indulgência em excessos, fomentando o consumo de diversos produtos agrícolas e industriais. Entre estes, sobressaem o "artesanato indígena", "comidas e bebidas", e outras mercadorias e serviços que, naquele contexto, representavam o paladar e a produção regional.

Em resumo, a intersecção entre Lei e transgressão transformava o ambiente religioso numa "grande feira", e as festas de cunho religioso, marcadas por penitências e sacrifícios

individuais, converteram-se em vastas "vitrines para as especialidades regionais". Nesses intercâmbios entre a devoção religiosa e a confiança no mercado, as práticas de cura e os encantamentos de xamãs, pajés e feiticeiros não eram alvo de proibição ou perseguição.

No século XIX, em certas cidades como Parintins, até mesmo celebrações religiosas, como os louvores a santos ou as festas de Natal, eram conduzidas em língua geral, e não em latim. Para examinar o ambiente estudantil de forma mais detalhada, é pertinente consultar o trecho "De relance", submetido por "Flavius" e publicado no jornal *Correio do Norte:*

> Este ano S. Luiz Gonzaga teve duas missas. Uma que lhe foi ofertada pelos gymnasianos, outra pelos universitários e normalistas. Eu para contentar toda a gente, ouvi metade em S. Sebastião e a outra metade na Catedral. Creio que o padroeiro dos estudantes não ficará zangado comigo. Não pode… (Correio do Norte, nº 1008, 01/07/1912, p. 02).

Como mencionado anteriormente, mas agora apresentado em sua "pureza" como uma anedota espirituosa, a presença ou ausência nessas missas era um dado a ser registrado e contabilizado. Imbuídos do amor devotado de São Luís Gonzaga à juventude, e vendo-o como uma figura paterna substituta, os estudantes dedicaram-se a propagar sua devoção entre os fiéis. Para tal, organizaram uma *caixa* de esmolas, com o propósito de arrecadar fundos para a construção de um altar dedicado ao Santo na Matriz. As atividades iniciais incluíram reuniões realizadas no consistório da Sé Catedral, para as quais foram convocados todos os estudantes do ginásio e as alunas normalistas (A Gazeta Estudantina, nº 01, 08/06/1915, p. 03). Nestes encontros, as estratégias para atingir o objetivo foram traçadas. Uma das primeiras ações concretas foi a organização de um "magnífico festival esportivo" no Bosque Municipal, anunciado com a seguinte nota: "empenham-se em dar brilho a essa festa os distintos colegas do Ginásio e Escola Normal. O *Pirralho* far-se-á representar" (O Pirralho, nº 02, 12/10/1915, p. 02). Em outro periódico, o editor ressaltou o esforço "incansável nos preparativos" do festival, com o intuito de torná-lo um evento de "raro brilhantismo". Há numerosas menções ao débito para com o "Grande Homem", visto que a comissão organizadora decidiu também homenagear o "Dr. Dorival Porto", em reconhecimento aos "grandes serviços prestados à classe estudantil"[98].

Competições esportivas mobilizam estudantes em busca de reconhecimento e vitória, impulsionados por figuras de autoridade. Essa procura por um lugar social, como o de "alunos inteligentes" ou "mocidade estudiosa", cimentava sua identidade como parte da comunidade de fiéis. Nesses eventos, era clara a dedicação ao "próximo" e a observância das exigências morais.

[98] A comissão era formada "pelas senhoritas Guiomar Menezes, Raymunda Brandão, Maria Damasceno, Anna Rebouças, Amethysa Simpson e Raymundo Chaves Ribeiro", ver: Correio Gymnasial, nº 16, 08/10/1915, p. 03.

A análise do significado do gozo do "imaculado" nesse contexto de desterritorialização capitalista no Amazonas revela a função de santos como São Luiz Gonzaga na estrutura psíquica da coletividade de fiéis. As celebrações dedicadas aos santos exaltavam essas figuras como modelos ideais, rememorando suas vidas dedicadas à Igreja e seus exemplos como "varões luminares", cuja presença fantasmática atravessa os séculos como "lábaros sagrados da Redenção divina" (A Pimenta, nº 09, 25/06/1916, p. 03).

Desse modo, o engajamento da mocidade estudantil na organização dos festejos e celebrações religiosas em honra aos "varões luminares" do cristianismo, dentre os quais a figura de São Luiz Gonzaga – seu padroeiro, patrono, advogado e, de certo modo, um substituto paterno – deve ser interpretado não somente como uma reencenação do mito freudiano referente às crenças inconscientes da modernidade. Esse mito se manifesta nas coordenadas do assassinato do Pai da horda primitiva, com o qual os filhos contraem uma dívida perpétua com o Grande Outro Absoluto.

Embora essa identificação com o Imaculado seja um resquício da relação nostálgica com o pai primordial, os estudantes, a nosso ver, vão além ao elevar São Luiz Gonzaga, usando-o como exemplo, à condição de objeto amado. Isso ocorre porque ele deve ocupar o lugar do ideal do eu. Em outras palavras, trata-se de um gesto ritual dirigido ao Grande Outro para ali colocar a imagem de um santo em um altar na Matriz Sagrada, a fim de melhor servir-se dele como um ideal a ser buscado por cada irmão.

São Luiz Gonzaga atua como um polo de fé, no qual os devotos depositam confiança em seu suposto conhecimento, utilizando-o como alicerce para suas próprias convicções. Gonzaga sustenta a estrutura intersubjetiva que engloba a juventude universitária, que se sente lealmente devedora. Essa ligação com os objetos de afeto e veneração facilita a coesão do grupo, que, embora com alguma resistência, rejeita o que é externo e abdica de prazeres. A hostilidade e a dificuldade em lidar com as diferenças são projetadas sobre aqueles que estão fora desses limites. A juventude estudantil deve aderir às normas que consolidam os laços afetivos, aliviando remorsos e culpas da vida contemporânea e edificando o "império católico" ou a cristandade bareana, valorizados pelo grande Pai.

Consequentemente, a canonização da figura da *Mocidade Imaculada***,** centrada em ícones como São Luiz Gonzaga, deve ser lida não como um epifenômeno religioso, mas como a *forma de subjetivação que a ideologia do fausto amazonense necessita para se completar*. Este ideal não é contingente, mas o *sintoma estrutural* pelo qual a classe dominante amazonense, interpelada pelo capital colonial, ou imperialista, tenta suturar o antagonismo social. A pureza do moço imaculado atua como um *fetiche* — a ilusão que encobre a violência

subjacente. Ao encarnar os Nomes-Imaculados (Deus, Pátria, Família, Liberdade), o sujeito estudantil barganha a renúncia ao seu desejo autônomo pela promessa de um lugar no Simbólico do progresso. Em termos lacanianos, este jovem é o Sujeito Barrado (no sentido de historicamente inconsistente) que, ao aceitar a Lei civilizacional da *Cristandade Bareana*, se oferece como o objeto de gozo que estabiliza o Grande Outro da ordem, ou melhor, o grande Outro das Nações Superiores. Seu estatuto de *Imaculado* é, assim, o ponto de recusa que projeta o *Real* da exploração e da racialização — o "gozo bárbaro" da desordem — para os "deserdados," revelando que a ordem burguesa da *belle époque* se erige precisamente sobre o fracasso estrutural da sua própria promessa.

3.3 Divisão de gênero: a geração de “senhorinhas” na cidade de Manaus

A "senhorinha imaculada" opera como o elo mais frágil e, simultaneamente, mais rígido da ideologia do fausto amazonense, impondo a rigorosa delimitação do *real* que ela visa ocultar. Esta seção se propõe a demonstrar que a senhorinha imaculada é a peça-chave dessa ideologia, incumbida de sustentar a pureza como fachada para manter invisíveis a exploração econômica e a violência colonial.

Essas moças atuavam em diversas frentes de trabalho religioso e educativo. As reuniões destinadas à organização das festividades da juventude estudantil frequentemente ocorriam após as missas. Isso se explica pelo fato de que, durante a Eucaristia, membros de congregações, como a de São Luís Gonzaga, auxiliavam os clérigos e a comunidade católica nos rituais da comunhão. Dessa forma, os estudantes somente se reuniam no consistório após o encerramento das atividades sacramentais, dando início às suas reuniões ordinárias em estrita conformidade com os estatutos da congregação (A Capital, nº 397, 24/08/1918, pp. 02-03). Em outras ocasiões, o consistório também servia como ponto de convergência para essa juventude, que se articula em pelo menos duas agremiações: a Pia União Filhas de Maria e a Associação dos Santos Anjos.

A primeira dessas congregações surgiu por iniciativa de um grupo de "gentis patrícias" de "famílias ilustres", que se encontravam angustiadas com os impactos da modernidade capitalista na sociedade amazonense. O cenário era, de fato, desafiador para as filhas das classes dirigentes do Amazonas, uma vez que a capital estava imersa em uma "grande circulação de pessoas provenientes de muitos lugares diferentes" (Maciel, 2008, p. 165). Esses "diferentes" que "invadiam" Manaus eram frequentemente retratados pela imprensa como condutas ameaçadoras, vistos como portadores de credos, valores, anseios e desejos diversos. Nesse

contexto, Erivonaldo de Oliveira, faz análise sobre os afetos de rejeição e ódio direcionados a esses indivíduos, analisando essa pulsão destrutiva.

> para os grupos que tinham o poder político e econômico, para a construção de uma sociedade moderna, dinâmica e civilizada, nos moldes da europeia, o homem amazônico e o imigrante nordestino não correspondiam à tipologia biológica e sociocultural admissíveis para povoar, explorar e desenvolver a região[99].

As ameaças a serem combatidas incluíam a crescente disponibilidade de bens sedutores, fruto da economia de mercado. Tais produtos prometiam satisfações múltiplas e ilimitadas, elementos que marcavam o charme da *belle époque* e a possibilidade de pequenas transgressões aos limites impostos pela vida na selva e pelas privações sociais. O objetivo era, portanto, superar a "aversão e o atraso" para impor a "civilização moderna" e o "cosmopolitismo", conforme elegantemente descreve Maria Luiza Ugarte Pinheiro ao analisar a efervescência de Manaus.

> Entreposto comercial da borracha, Manaus encheu-se de firmas comerciais ligadas à exportação do produto e de toda sorte de lojas. O comércio varejista, vinculando-se à necessidade de abastecimento dos seringais, alcançou grande expansão. Por outro lado, a contínua ampliação populacional e, em seu interior, o crescimento de um segmento abastado constituído não só por seringalistas locais, mas também por uma significativa “casta” de prepostos das grandes firmas internacionais que atuavam no estado - sabe-se que muitos funcionários de firmas inglesas e alemãs recebiam salários maiores do que os proventos do governo do estado - criou condições propícias para o desenvolvimento de um comércio de artigos de luxo bastante significativo (Pinheiro, 2013, pp. 07-08).

A modernidade, impulsionada pelo fausto da borracha, tomava conta da cidade, trazendo consigo “bruscas transformações” (Pinheiro, 2013, pp. 07-08) que, para o desagrado excitado das “gentis patrícias”, faziam Manaus respirar ares de pecado. Em resposta a esse cenário, e em alinhamento com a *romanização*, a Igreja Católica demonstrava um grande interesse em ampliar a participação dos leigos. Buscando fortalecer laços com as "elites nativas" e investir na formação intelectual e espiritual dos jovens amazonenses, a juventude emergiu como um foco de grande valor para a instituição, atendendo às aspirações das famílias católicas tradicionais.

---

[99] Nesta importante dissertação, o saudoso pesquisador (falecido durante a pandemia de COVID-19 e uma das vítimas do descaso governamental) conseguiu desvendar as estratégias discursivas que associavam o nordestino a características negativas como criminalidade, ingenuidade, belicosidade, tendências suicidas, miséria e condição de flagelado. Conforme Oliveira (2010), "A imprensa foi denunciadora, mas também promotora e divulgadora de discursos que criminalizam e estigmatizam segmentos sociais, principalmente grupos étnicos específicos como de índios, caboclos e imigrantes pobres nordestinos [estes, massificados pelo significante 'cearenses']. Esses grupos eram considerados selvagens, primitivos, rudes e/ou preguiçosos pelos grupos dirigentes que pensavam o 'futuro do Amazonas' foram criminalizados por não serem eles detentores dos elementos culturais da 'civilização'" (p. 82; 89).

> No período em estudo, aparece uma abertura para a participação mais ativa dos jovens. Nas décadas anteriores, os mais velhos davam o tom da participação, especialmente, as senhoras. A Igreja acolhia e estimulava a ação da juventude, o que correspondia às preocupações da romanização com a formação do jovem tanto intelectual quanto espiritualmente. Esses aspectos satisfazem à renovação promovida pela romanização, que abre caminhos para o enraizamento e florescimento do Catolicismo onde ele já fora semeado e a possibilidade de lançar novas sementes onde ainda são necessárias, reconhecendo ao mesmo tempo a necessidade de fortalecer, nos jovens, o espírito cristão e que canalizando o potencial da juventude seria possível semear e colher mais (Maciel, 2016, p.165).

Impulsionado pela ameaça percebida das "danações da *belle époque*" à moralidade e angustiado com a desordem social, um grupo de jovens mulheres buscou o mais alto escalão eclesiástico do Amazonas. Com o apoio do Cônego Bento da Cunha, elas firmaram um acordo. O pacto considerava o dano causado pelo "progresso" na corrupção dos costumes e bens morais — um verdadeiro "fantasma gonzaguiano" que ameaçava a "piedade e virtude cristã". As jovens também reconheciam o "grande mal" e as perdas espirituais resultantes da ameaça ao "meio social", sentida nas reações ao desejo de usufruir da modernidade.

Diante disso, ofereceram à autoridade eclesiástica "a união de todas as boas vontades", apresentando-se como "espelhos de virtude", objetos consagrados à partilha. Nessa troca, eram elevadas ao *status* de instrumentos essenciais para a Redenção do Amazonas, valorizadas pelo Todo Social. Almejavam, assim, a satisfação de um duplo gesto sacrificial, valorizando-se nos circuitos de amor e ódio ali estabelecidos (Maciel, 2016, pp.163-164).

Por um lado, havia satisfação em dedicar vida e tempo às necessidades da Igreja; por outro, o contentamento em cumprir os desejos da Santa Sé. Afetadas pelas condenações da *belle époque*, as mulheres da "elite nativa" encontram *prazer* na execução de um sacrifício em nome de um *Outro* maior, paradoxalmente, renunciando às promessas da modernidade. Entregavam seus corpos e desejos ao Todo Social. O desejo das Filhas de Maria era, em última análise, ser objeto do gozo do *Outro*, um gozo desgastante e servil ao Poder. O laço dessa renúncia era a "fé sob o patrocínio da Imaculada Virgem Maria Mãe de Jesus, protótipo da mulher forte e o mais perfeito modelo da mãe cristã". Nessa *posição*, nutriam a crença secreta de serem *deficientes* em relação aos ideais de "mulher forte" e "mãe cristã" (Maciel, 2016, p. 164).

Buscando a *reparação* dos ideais da *cristandade bareana*, estas mulheres procuravam o "forte amparo da Virgem Imaculada Mãe de Deus". O Bispo Dom Frederico e a historiadora Elisângela Maciel consideram o "gesto concreto" das "gentis patrícias" uma demonstração de "vivência cristã" e uma proposta "audaciosa, mas corajosa". De fato, muitas associadas à Pia União Filhas de Maria dedicaram-se à disciplina religiosa e à formação de novas aspirantes,

resignando-se ao sofrimento e mantendo-se firmes nos votos de "perpétua virgindade" (Maciel, 2016, pp. 164-167). Conforme Maciel, as "gentis patrícias" representavam a maturidade na realização do "grande compromisso de serem Filhas de Maria". Essa "vida de entrega" ia além do fortalecimento da fé, impulsionada por um "chamado" que as levava a ir "além". Diante das inconsistências da vida moderna, a dedicação tornava-se mais relevante. Seria esta experiência similar à de Aloysius, o Irmão Imaculado, no cuidado dos enfermos mais repugnantes? O que ainda motiva essas patrícias a desejar tanto, a ponto de ouvirem vozes que lhes impõem mais renúncia e sacrifício? Quem lhes sussurra ordens, senão uma instância cuja demanda constante são seus corpos?

É tentador ver a dedicação amorosa dessas "jovens senhoritas" como mera conversão ao trabalho catequético e litúrgico, fruto do recalque de desejos sexuais e dos prazeres do mercado. Essa economia política as levava a ensinar dogmas, preparar crianças para a comunhão, organizar eventos devocionais, auxiliar congregações (como coralistas e suporte musical à Irmandade do Santíssimo Sacramento) e liderar a Associação dos Santos Anjos. Contudo, a vida dedicada à Igreja não era apenas uma resposta às *famílias amazonenses* – que disputavam poder e controle sobre o "povo", e ansiavam por reconhecimento e legitimidade política e econômica no Amazonas. Fundamentalmente, a entrega à Igreja era uma formação reativa para *tamponar* as contradições da expansão capitalista no seio da *cristandade bareana*, que geram terror e fraqueza nessas "gentis senhorinhas". A Igreja, por sua vez, oferecia suporte e aliança às "elites nativas", onde a *mocidade amazonense* servia como objeto fetichizado na estrutura social de trocas entre autoridades (Maciel, 2016, p. 165).

O engajamento de jovens moças, por meio do apoio político, moral, espiritual e intelectual ao catolicismo e ao "espírito cristão" na Amazônia, em alinhamento com os objetivos de romanização da Santa Sé, desempenha um papel fundamental na orientação das famílias amazonenses rumo à correção dos preceitos da civilização ocidental. Curiosamente, essa fé, apesar de gerar novas contradições, é o que impulsiona o avanço da modernidade capitalista na região amazônica, preenchendo as lacunas ideológicas inerentes ao progresso e à economia de mercado. Tais elementos, nascidos das aflições espirituais da cristandade local, especialmente manifestadas nas "gentis senhorinhas", constituem as bases da "civilização da borracha". Conforme observado por Lacan, "a religião é feita para isso, para curar os homens, isto é, para que não percebam o que não funciona" (Lacan, 2005, p. 72). No entanto, em meio à *belle époque*, o tempo inexorável avança e a morte alcança a todos, incluindo as *Filhas de Maria* e os jovens dedicados aos ideais de redenção.

Em reconhecimento à dedicação e ao sacrifício, a Igreja conferia às Filhas de Maria

visibilidade e o reconhecimento das autoridades sociais. Um exemplo disso ocorreu em maio de 1913, mês dedicado à "Imaculada Conceição", quando o próprio Bispo lhes entregou insígnias de distinção perante uma "imensa multidão de fiéis, associações católicas, colégios e diversos grupos escolares" (Maciel, 2016, p. 166). Com o tempo, as funções das Filhas de Maria se expandiram, passando a atuar em diversas instituições, tanto religiosas quanto educacionais, por meio de núcleos representativos. A participação em reuniões organizadas em honra à "santíssima Virgem" lhes garantia indulgências, que, segundo a historiadora Elisangela Maciel, suspendiam os efeitos de alguma punição sem implicar a absolvição completa da pena. Maciel ressalta a importância dessa observação: "alguma forma de reparação deve ocorrer", o que serve como lembrete de que as associadas ainda estavam em dívida com o "grande Pai".

Nesse contexto, as trocas estabelecidas evidenciam o forte poder de atração da ideologia religiosa, uma fascinação que não é totalmente neutralizada pelas práticas públicas e sua dinâmica inerente. A proposta da instituição transcende a simples proibição dos prazeres (incluindo os sexuais), configurando, na verdade, um pacto complexo e, de certa forma, "ávido" entre a Igreja e o crente atormentado por desejos tidos como "perversos". O que se obtém é uma permissão velada e obscena que, em essência, sinaliza: "Você está protegido pelo Grande Outro, pela Totalidade Social, então pode se entregar e fazer o que quiser, aproveite!".

A lógica institucional "pura" não se limita à mensagem explícita de "renuncie ao mundo, sofra com resignação e entregue tudo de si" pelos desígnios da Igreja Católica Romana. Pelo contrário, a verdadeira mensagem "latente" é: sustente o simulacro da renúncia — o luto pelo assassinato do animal totêmico, o grande Pai; esforce-se mais pelos festejos do Imaculado, etc. — e, em troca, será permitido desfrutar de tudo o que desejar. Isso se manifesta tanto na comunhão celebrada no banquete eucarístico, que inaugura a Lei, quanto nos chamados divertimentos populares.

O mês de maio, consagrado à Virgem Maria, era considerado um momento oportuno para incentivar os pais a levarem seus filhos aos rituais de "piedosa devoção" e a participarem de "ladainhas e bênçãos do Santíssimo Sacramento". Tais eventos visavam principalmente "as meninas e senhoras", por se tratarem de procissões marianas. No entanto, solicitava-se também que as crianças se vestissem como "anjinhos" (Amazonas, nº 109, 26/05/1893) – uma identificação que acompanha os membros da família amazonense desde muito jovens.

Além disso, os relatos jornalísticos indicam a crença de que a mocidade estudantil tem o papel de garantir algo que lhes pertence desde "tempos remotos", assemelhando-se à figura de um "anjo exterminador do crime e garantidor da fé". Eles deveriam ser os fiadores dessa natureza angelical, e caberia à juventude a tarefa de civilizar não apenas as pessoas da terra,

mas a própria natureza. Por meio da “Natureza", eles sustentam suas convicções, das quais devem ser os anjos exterminadores da colonização (Gymnasiano, nº 09, 10/06/1911, p. 02).

O trabalho de catequização das Filhas de Maria junto à associação dos Santos Anjos se manifestou em apresentações públicas. Nesses eventos, o costume ditava que os novos membros da "parentada amazonense" representassem os anjos na procissão. Assim, a mitologia do "filho" (amazonense) incorporava uma nova exigência nesse complexo sistema de significados que o ligava ao Grande Outro. Anteriormente, ele já era qualificado como gentil, estudioso, inteligente, digno devoto, cortês, inocente e, portanto, um "anjinho". Agora, além dessas virtudes, Fausto também precisava ser um Santo Anjo, amado por seus pais.

As exigências sobre a juventude amazonense, espelhando o discurso social vigente, eram veementemente articuladas por Máximo Miglo, uma figura proeminente e administrador do Hospício Eduardo Ribeiro. Segundo Miglo, a "mocidade educada" demandava um "bom e humilde mestre" para que os jovens da "família amazonense" pudessem "reluzir no horizonte" como dignos representantes da "raça latina". Além disso, era imperativo que a "mocidade estudantil amazonense" honrasse os "Nomes Sagrados": Deus, Pátria, Liberdade e Família (Visões de Hoje, nº 02, 15/08/1910, p. 02).

Em contraste, no universo feminino, rigidamente moldado pela estrutura patriarcal, a devoção à Virgem Maria emerge como a fonte primária de prazer para a mulher e, por extensão, para a sociedade. Este culto unifica a adoração à mãe abnegada com a reverência à jovem gentil, estabelecendo o modelo materno idealizado: imaculada, virtuosa, altruísta e, por isso, santificada (Jabonkla, 2021, p.71). A Virgem materializa o ideal da juventude feminina, garantindo que o lar amazonense seja sempre assistido por um "anjo do lar", dedicado ao marido e aos filhos, mas também capaz de os guiar com a força sutil de sua delicadeza.

Para conquistar valor aos olhos da família amazonense, ou para realizar o desejo de ser amado pelo "grande Outro", Fausto Cruz Lopes precisaria iniciar uma *queda*, um movimento incessante — quase um circuito — cujo fim é transformá-lo em um reflexo luminoso dos nomes do Imaculado. Ele se configura como o Filho (na percepção do romance *Terra de Ninguém*, escrito anos depois por Francisco Galvão, amigo de Fausto, os *filhos* são como Deus no colo da Mãe), em busca da Redenção divina, um Santo Anjo imaculado, surgindo como mais uma manifestação do grande Pai.

Contudo, o reverso dessa busca — a de ser o Santo Anjo da civilização capitalista-cristã no Amazonas — reside na negação exaustiva de sua impossibilidade intrínseca e do antagonismo em sua própria essência, do qual irrompe o espectro do que temos nos aproximado – vai e vem – com o termo *selvagem*. Tal negação inclui a fantasia da perdição das almas,

entregues aos vícios e obscenidades ditas *selvagens* - o gozo bárbaro. Na fantasia do fausto, algo experenciado como da ordem do impossível, mas, ao mesmo tempo, paradoxalmente, *impossível de se livrar.* Em suma, a "fantasia suja" daquilo que a juventude classifica como "degeneração selvagem" é a condição para que a "fantasia benigna do fausto" — especialmente em seu auge afetivo, a Redenção divina — mantenha seu controle, regulação e estruturação.

A *Imaculada Senhorinha* se estabelece como o elemento central e o fetiche estrutural da ideologia do fausto na *belle époque* amazônica. Pois, longe de ser apenas um reflexo da tradição patriarcal, ela é, na verdade, a formação reativa exigida pela fantasia capitalista-colonial para mascarar o *Real* pútrido da exploração extrativista que vê no corpo de crianças “de cor”, por exemplo, o objeto de uma série de modalidades de exploração – sob o paradigma colonial do ser *xerimbabo*. Portanto, seu papel de pureza e recato funciona como um véu ideológico, que assegura a estabilidade do Grande Outro da ordem burguesa e higienista.

No entanto, essa idealização revela a falha inerente ao projeto da *mocidade estudantil*: a pureza feminina só se mantém e adquire valor simbólico através da castração da mulher em relação ao Significante-Mestre do poder e do progresso, e, crucialmente, pela negação do gozo e da própria existência das mulheres racializadas e trabalhadoras.

A "gentil senhorinha" torna-se, assim, o objeto de gozo que possibilita a redenção do sujeito masculino do fausto. Isso traça uma lacuna paraláctica de gênero e raça, onde sua idealização formaliza o projeto civilizatório ao custo da exclusão e da violência direcionadas aos corpos das "quase-selvagens". Desse modo, confirma-se que a ordem amazônica se alicerça na desigualdade que a própria ideologia religiosa e educacional tenta santificar.

Diante d’Ela, a gentil senhorinha, rapazes como Fausto Cruz Lopes são convidados a endereçar-lhes o melhor e mais valiosos apreços, predicados, posses da pessoa, a fim de lhes preencher o cálice de suas vidas e, portanto, olhar, mas viver como se não tivesse visto, ali, precisamente, a rachadura da colonização. Dito de outra maneira: a assepsia moral e a neurose de manter a brancura intacta contra a 'sujeira' da selva criaram uma pressão atmosférica insustentável para muitos jovens (como de resto ainda o é). A pureza, exigida como uma couraça de mármore, tornou-se a força que empurrou Fausto para o colapso. O seu suicídio não é um ceder, mas, pelo que pude testemunhar ao analisar a galeria de fontes, o ponto de máxima densidade dessa pressão. Quando a bala cava o furo na têmpora, o que ocorre é um ricochete da pulsão – já o dissemos. A sociedade projetou sobre ele a fantasia de um corpo liso, sem falhas; a arma bate nesse limite e reboteia o Real obsceno. O estilhaço que voa daquele tempo-espaço sala, Saldanha Marinho, número que agora já não faz mais sentido, rasga o véu da *belle époque*, provando que a luz da pureza colonial não escapa da força gravitacional da própria

morte que ela tenta esconder.

Capítulo 4 – Antagonismos sociais e simbólicos na ideologia do fausto.

4.1 "Crise" simbólica do fausto amazônico: autoritarismo e hierarquia

Ainda com apenas quatro anos, o pequeno Fausto Cruz Lopes teve que encarar a dura verdade: seu pai jamais retornaria para casa. Ele precisaria aprender a lidar com os eventos que traçaram o destino de seu pai, revivendo as cenas traumáticas que pareciam saídas de ficções estudantis sobre os perigos que rondam as famílias[100]. A morte de Elvídio marcou profundamente a criança, que, desde então, não conseguia celebrar um aniversário sem evocar a memória do pai e da mãe, uma professora viúva, grata pela solidariedade dos amazonenses presentes no funeral do marido. Contudo, o falecimento de Elvídio transcende a mera tragédia pessoal na vida de Fausto; ele se configura como um s*intoma estrutural do sistema fáustico*.

Azulina Cruz Lopes era uma figura pública respeitada, viúva e professora primária e universitária, tendo lecionado, inclusive, na Universidade de Manáos, fundada no início do século XX. Naquele período, o Ocidente celebrava o auge da civilização, marcado pela prosperidade industrial e por inovações que aceleravam o tempo e encurtavam distâncias.

Elvídio, identificado com a interpelação ideológica que o dispositivo "família amazonense" institui, segundo registros de jornais entre 1890 e 1920, era parte significativa dos desejos da senhora Azulina. Sua perda certamente gerou um desequilíbrio, especialmente para o jovem Fausto, que, desde os quatro anos, teve que lidar com a presença de um pai morto. Essa ausência paterna o aproximou mais da Mãe, em uma vida moldada pela modernidade na selva, pela civilização da borracha e alinhada aos anseios das *ditas* Nações Superiores. Em termos lévi-straussianos, a morte de Elvídio o transformou em um símbolo de um pacto social de valor zero, em torno do qual girava a *belle époque*.

O mito da tradição judaico-cristã postula que a morte é o resultado do pecado original. No paraíso, os primeiros seres humanos gozavam plenamente da criação, mas, ao desobedecerem a Deus, foram expulsos do Éden e perderam o gozo beatífico. Desde então, a humanidade busca a Redenção e a remissão para alcançar o paraíso prometido. A não quitação de uma dívida singular com o Pai é vista como um caminho para um futuro de indizível dor e terror, que seria a lembrança de uma Lei divina e eterna desestabilizada pela transgressão humana. A maneira como uma lei divina pôde ser desestabilizada não é tema de debate em

[100] Elvídio Rodrigues Lopes faleceu por volta de 16 de agosto de 1904 (Jornal do Commércio, 15/019/1904, nº233, p. 03). Meses antes do nascimento de Fausto, Azulina e Elvidio se casaram (A Federação, nº 464, 13/10/1899, p.01).

periódicos estudantis, mas representa um confronto às esperanças da juventude amazonense da época de Fausto, o Cruz Lopes.

A expulsão do Éden é o mito que fundamenta um Destino de punição coletiva, marcado pelo trabalho, dor e morte.

No Amazonas, o fausto da *belle époque* impulsionado pela borracha ocultava a exploração e extermínio de milhares de indígenas. Reconhecer essa violência — a "tempestade do progresso" — é essencial para que a história inspire lutas éticas no presente, como *a pedra achatadíssima de Exu* (Simas, 2021). Questiona-se como conciliar a memória de lideranças populares com um espaço urbano que busca anulá-las.

O Teatro Amazonas representava a civilidade e o fausto, enquanto o caucho remetia à morte, gerando alertas sobre a volatilidade da riqueza. A vida dos obcecados pela borracha era marcada pela tensão entre a satisfação e o dispêndio de capital.

Apesar do elitismo, a imprensa aconselhava a população a investir em propriedades para segurança financeira, desencorajando os excessos da época.

Para garantir a estabilidade da expansão empresarial no Amazonas, exigia-se que os cidadãos evitassem os prazeres e costumes modernos, especialmente os parisienses. O consumo excessivo era visto como um risco à euforia contida dos menos avisados, ameaçando a repetição do impulso de valorização. Enquanto a "borracha" se tornava o foco da ética da acumulação pela abstenção, a família Cruz Lopes enfrentava tensões internas crescentes devido à doença de um membro e à iminente morte de uma figura paterna[101].

Carlos Chauvin, cunhado e genro do patriarca Bernardo Sizenando Souza Cruz, e figura paterna para Fausto após a perda do pai, adoeceu. Advogado e jornalista, Chauvin recebeu votos de recuperação da imprensa e, anos mais tarde, atuaria como advogado e protetor de Fausto em problemas com a justiça (Jornal do Commércio, nº 190, 07/08/1904, p. 02). O contraste entre a propaganda da *belle époque* em Manaus, prometendo prosperidade com a borracha, e a realidade de insalubridade, doenças e mortes era gritante. A transformação da antiga vila em cidade, com o aterramento de igarapés e o desmatamento, tornou-a insalubre, apesar da comparação com Paris. Em Paricatuba, a falta de assistência médica resultava na morte de

[101] "Por todas essas razões, vê-se que estamos em frente de uma alta, que terá de ser talvez estável e um tanto duradoura", diz o articulista do Jornal Do Commércio*,* em 16/08/1904, edição n. 197, p. 1. A incerteza expressa em "terá de ser talvez" ignora a volatilidade do capital e as relações sociais capitalistas. O trecho do "Jornal do Commércio" de 1904 mostra a irresistível atração pela alta, mas também o reconhecimento das crises passadas devido ao "deslumbramento". A experiência amarga pedia cautela e pessimismo para garantir a segurança, um desejo de preservar o mercado e as fortunas, evitando os extremos. Isso revela um "mais-de-gozar": o desejo de não desejar, mas sim de preservar.

centenas por febres e beribéri, expondo o lado trágico da fantasia de riqueza (Jornal do Commércio, nº 201, 18/08/1904, p. 02.).

A repugnância de amazonenses em relação ao "estado sanitário" de Manaus, motivada pela iminência da morte, permite analisar a história da juventude estudantil amazonense na *Era dos Impérios* e sua cultura da barbárie. Entre 1890 e 1920, os jornais expressavam uma constante paranoia social contra a morte, refletindo as conversas e preocupações íntimas dos leitores sobre a vida doméstica e urbana, e a busca por proteção.

> Quem leu a mensagem do sr. dr. governador do Amazonas sobre o saneamento de Manáos não deixou naturalmente de sentir-se tomado de satisfação e contentamento, porque viu transpirar dela a firme resolução de ser encarada a saúde pública como a aspiração suprema da coletividade, e a necessidade que há de serem eliminadas as causas que a estorvam como o ato mais patriótico e progressista empreendido para assegurar-nos um futuro próspero. Na última semana, deram-se 68 óbitos, dos quais 22 por diferentes modalidades de impaludismo, 14 por beribéri, 18 por moléstias diversas, além de 14 dos que não tiveram assistência médica. Não se deve absolutamente contemporizar por mais tempo: é a própria vida de cada um que assim reclama (Jornal do Commércio, nº 205, 25/08/1904, p. 01).

Desde a primeira dezena de agosto de 1904, o articulista Garcia d'Ávila endereçava aos parentes da *família amazonense* palavras de medo e de repugnância concernentes, por exemplo, às práticas de limpeza das ruas[102] de Manaus; ao ar irrespirável[103] da cidade; às práticas de coleta de lixo[104]; quer dizer, a *morte* não estava apenas à espreita, ela se fazia sentir por toda a

[102] "A remoção do lixo deve ser feita com todas as precauções higiênicas, em carros fechados, em vez de carroças descobertas e carrinhos de mão, como é usado entre nós. Os varredores, empregando no serviço as vassouras de piaçava, que são as mais próprias, em lugar de galhos secos amarrados a cabos toscos, poderão tornar mais perfeito o trabalho que lhes é destinado. As vassouras de galhos secos somente retiram das ruas o que vulgarmente se chama o grosso do lixo, deixando parte das substâncias excrementícias dos animais, que, de mistura com a terra das constantes escavações, formam uma camada passível de fermentações, especialmente nos dias chuvosos, ora servindo de enchimento aos interstícios do calçamento". Ver: Jornal do Commércio, nº 191, Manaus, 9/08/1904, p. 01.

[103] "A média das poeiras em suspensão na atmosfera é muito elevada entre nós, especialmente em algumas ruas e praças, onde bastam as pequenas correntes aéreas para tornar irrespirável o ar. As poeiras de todas as espécies podem adentrar em nosso organismo pela via respiratória, provocam muitas vezes estados patológicos, desde quando existam nelas germens que as modifiquem, transformando-as de inofensivas em sépticas". Ver: Jornal do Commércio, nº 192, Manaus, 10/08/1904, p. 01.

[104] A precariedade dos serviços de coleta dos rejeitos domésticos tornava-se ainda mais pernicioso à saúde dos manauaras do fausto, visto que a cidade se encontrava mergulhada em águas represadas, esgotos à céu aberto e lagos verdes de água estagnada misturada à material orgânico em decomposição. Esse quadro era suficiente para "engatilhar" um medo neurótico no articulista em vista da preservação do corpo social frente ao avanço da mortandade na cidade: "A grande quantidade deles existentes em Manáos e seus arredores, prejudica em muito a saúde da população, e, é uma das coisas que concorrem para refrear o desenvolvimento a que estamos destinados. Estamos em uma época de mortalidade bem elevada. Entretanto, continuam os pântanos existentes a permanecer nos diferentes bairros da cidade, elaborando os vírus com que vai dizimando o povo. Os esgotos pelas sarjetas de algumas ruas, como na José Paranaguá, Isabel, estrada Silvério Nery entre a rua Municipal e Saldanha Marinho, além de outros muitos, vão fazendo estagnações em detrimento da saúde pública. É preciso acabar com todos estes laboratórios de infecção, pela drenagem ou pelo aterro". Ver: Jornal do Commércio, nº193, Manaus, 11/08/1904, p. 01.

cidade sem que causasse espécie ao poder estatal, circulando em diversos pontos da cidade, e ainda mais pelo ar nos corpos pequeníssimo dos mosquitos[105]. Um dentre os doutos comentadores lembrava, saudoso, dos "tempos saudáveis" do seu passado, época na qual os igarapés refrescavam os cidadãos e animavam o povo até que veio esse infortúnio de que foram todos soterrados[106], e se queixava, ainda, da incapacidade dos agentes do fausto econômico em providenciar às casas das *famílias amazonenses* o saneamento recomendável pelos discursos sanitaristas, que prometiam assegurar ao objeto "vida pessoal" uma defesa prioritária contra os prejuízos do adoecer. Os responsáveis pela opulência local não conseguiam garantir água de qualidade a seus parentes, nem higienizar as ruas e logradouros como os japoneses, vistos como "adiantados" em sua constituição pátrio-cultural. O ideal do fausto, embora elevado, vinha com o alto preço do estigma do "atraso" para o amazonense. Essa linguagem nostálgica e melancólica racializava e hierarquizava os povos, colocando a "raça latina" como suja, doente e atrasada, em contraste com o "japonês" superior em higiene e disciplina social (Jornal do Commércio, nº202, 21/08/1904, p. 01).

No Amazonas, a malária e a febre amarela foram associadas à morte. A malária, de origem estrangeira, foi o "maior mal", e o mosquito (carapanã) foi visto pela medicina como um inimigo mortal da saúde da "família amazonense". Essa perspectiva, baseada em dados acadêmicos, impôs normas de higiene e estimulou o amazonense a ser proativo e produtivo para o bem do estado e do país (Silva, 2012, p. 118).

> Tendo-se como consenso que a Febre Amarela e a Malária eram ocasionadas pelo mesmo meio de transmissão que eram os vetores essa teoria já gozava de um consenso entre os médicos que atuavam na cidade e tinham agora como principal alvo a ser erradicado o carapanã, como sendo o mosquito transmissor. A cidade já era acusada de oferecer as condições ideais para a proliferação do mosquito, isso por conta dos igarapés e lagos com águas paradas, facilitando o ciclo de vida do carapanã (Silva, 2012, p.118).

---

[105] "Infelizmente, este máximo de pureza do ar que devíamos respirar é contrariado pelas emanações impuras do lixo das casas, colocado a noite nas ruas sem estar depositado em caixas convenientes, pelo trânsito das carroças da limpeza, descobertas, que o colhe, e, pelos varredores levantando mais poeira com as suas vassouras de galhos secos, do que reunindo os montões do lixo das ruas, que são obrigados a juntar." Ver: Jornal do Commércio, nº 192, Manaus, 10/08/1904, p.01.

[106] Jornal do Commércio, 16/08/1904, nº 197, p. 01. Para o articulista, versado na "ciência de Hipócrates", os aterros dos igarapés foram um grave equívoco que reduziu o aspecto "sorridente" e promissor de Manaus em uma "uniformidade monótona do achatamento". Lamentando-se pelo passado e ressentindo-se pelo futuro que não veio, ele chega a dizer que a cidade "era salubre" e podia "rivalizar com a bela Recife e a poética Veneza", mas, ao contrário, "preferiam aterrar tudo e vão aterrando sempre". Verdadeiramente traumático para o porta-voz do discurso médico-sanitarista era o fato de que os engenheiros do fausto "lançavam mão das imundícies e do lixo do passeio público para nivelar as ruas e praças, especialmente as mais centrais". Diante da possibilidade de repreensão futura ("o que não dirão de nós outros os futuros habitantes sacrificados pelo descuido dos nossos tempos? - como resposta deveríamos lembrar o estado de morte a céu aberto e exposto à visitação os vários igarapés da cidade incluindo-se nessa série o outrora belíssimo complexo do Mindú), o articulista interpela o leitor a empenhar esforços em nome do amor ao próximo: "quando se trata do bem estar da população, todos os sacrifícios são poucos, e ninguém tem o direito de deixar de prestar o seu concurso".

A prosperidade da economia da borracha, conforme apontado por Júlio Santos da Silva, provocou um aumento drástico de exploradores de caucho, em especial migrantes que buscavam na Amazônia uma "luta estupenda pela existência". Contudo, essa busca vinha com um alto custo: a precarização estrutural e o brutal endividamento com os barões da borracha frequentemente custavam a vida e a liberdade desses trabalhadores, conforme retratado em romances clássicos (Galvão, 2002, pp. 58 e 72). Ao aceitarem ir para a Amazônia, esses migrantes selaram um pacto fáustico, trocando suas vidas para enfrentar as epidemias que, paradoxalmente, aterrorizavam os citadinos em seus palacetes art-nouveau.

A saúde pública era precária em Manaus durante a *belle époque*, e as condições nos seringais eram ainda piores, com descrições realistas encontradas em obras como *O Inferno Verde*. A exploração do trabalho e as doenças tropicais, somadas às dívidas, resultaram na diáspora de trabalhadores, principalmente do Nordeste afro-indígena[107].

Manaus se tornou um pólo capitalista que buscava projeção internacional e a prometida "felicidade" amazonense. Conforme Júlio Silva, a cidade foi palco de embates sociais pela implementação de uma política sanitária baseada na medicina, com o objetivo de gerir biopoliticamente os corpos em prol da "vida" e do "bem-estar" (Foucault, 1999, p. 285). No entanto, a exploração capitalista resultou em dominação e discursos de "higienização", que serviram para legitimar a realidade vigente. A retórica da "felicidade dos amazonenses" acabou por justificar o trabalho extenuante, inclusive para o carapanã. A perspectiva de Lacan é útil para analisar essa imagem "aformoseada" que era apresentada ao olhar internacional.

> Esse outro, nós o escrevemos, se vocês o admitirem, com um A maiúsculo. E por que com um A maiúsculo [grande Outro]? Por uma razão sem dúvida delirante, como a cada vez que se é forçado a empregar signos suplementares àquilo que é fornecido pela linguagem. Essa razão delirante é a seguinte. *Você é minha mulher* - afinal, o que sabem vocês disso? *Você é meu mestre* - de fato, estão vocês tão certos disso? O que constitui precisamente o valor fundador dessas falas, é que o que é visado na mensagem, como também o que é manifesto no fingimento, é que o outro está aí enquanto Outro absoluto [há uma instância internacional nos observando]. Absoluto, isto é, que ele é reconhecido, mas que ele não é conhecido. Da mesma forma, o que constitui o fingimento é que vocês não sabem no fim das contas se é um fingimento ou não. É essencialmente essa incógnita na alteridade do Outro que caracteriza a ligação da palavra no nível em que ela é falada ao outro (Lacan, 1988, p. 50).

[107] O filme *Abraço da Serpente* (2016) mostra Manduca, um indígena criado por missionários, horrorizado ao ver cruzes em seringais, símbolo de indígenas mortos. Furioso, ele derruba vasilhames de látex, enquanto um velho indígena mutilado implora por sua morte, prevendo mais violência. Manduca não atende ao pedido, apesar da brutalidade da cena. Mais tarde, o xamã Karamakate questiona o explorador Theo sobre as consequências do conhecimento branco, associando caucho à morte, enquanto Theo argumenta sobre a vida que pode surgir.

O cerne da reflexão lacaniana, aqui, reside na irredutível alteridade do sujeito, que se distancia de uma visão do Grande Outro como mera máquina que comanda a fala, onde o indivíduo seria apenas um fantoche linguístico (ecoando a máxima freudiana de que "não somos senhores em nossa própria casa"). Para ilustrar a força desse Grande Outro (as Nações Superiores) no contexto da história da *mocidade amazonense* e do Fausto moderno, pense no estudante às portas de um exame final. Nem ele, nem a banca examinadora, detêm o conhecimento pleno das leis de troca que efetivamente governam suas escolhas; o evento é um devir que se constrói. O que realmente acontece é uma reificação da "banca de avaliação": seu valor não emana do objeto em si (o exame), mas de sua posição na estrutura (virtual). Os agentes, contudo, creem que o valor reside no objeto (gerando a ansiedade sobre a autoimagem neste jogo simbólico que, embora não-existente, atormenta a juventude), quando, na verdade, ele é estrutural. As interações pessoais, assim, obscurecem as verdadeiras estruturas sociolinguísticas que organizam e dão sentido aos atos e gestos cotidianos.

É esse fetichismo que nos impede de ver as relações estruturais que precedem e moldam as relações interpessoais. Embora inconscientes das estruturas linguísticas, podemos, como Safatle nos lembra, objetivar suas leis implícitas, reconhecendo o inconsciente como algo que transcende a mera psicologia.

> Eis um giro de perspectiva vão, dirá o estruturalista. Pois mesmo as modalidades de apreensão subjetiva da ação da estrutura são determinadas pela própria estrutura. O sujeito pode objetivar a estrutura que determina seu pensamento e falar dela em um discurso da terceira pessoa, como se fosse um Outro. Mas ele não pode objetivá-la a partir de uma perspectiva que não seja determinada por este próprio Outro. Mesmo o modo de tomar distância das leis que me condicionam já está marcado por essas mesmas leis. O que interessa a Lacan é exatamente tal noção de inconsciente como sistema de regras, normas e leis que determinam a forma geral do pensável. Ela está presente na famosa afirmação: ‘o inconsciente é estruturado como uma linguagem’, o que, no fundo, pode ser simplesmente traduzido como: o inconsciente é a linguagem (enquanto ordem que organiza previamente o campo de toda experiência possível) (Safatle, 2017, p.47).

Na teoria psicanalítica lacaniana, o Simbólico é o plano da experiência que ordena e estrutura as interações individuais com os significantes, como os códigos mestres de Deus, Pátria, Família e felicidade. É nesse quadro histórico que o sujeito em questão se desenvolve. Em outras palavras, o sujeito se liberta da "matriz selvagem" que o envolvia, uma esfera na qual a juventude se insere, apesar dos obstáculos apresentados por interesses de classe.

Dado que o sujeito é forjado pela linguagem, que articula imagens e conceitos, criando uma representação coerente e significativa, ele se define pelo que um significante representa para o outro. Dessa forma, a *mocidade amazonense*, em sintonia com a *família amazonense*,

aspira ao desejo do Outro das Nações Superiores, particularmente no que se refere à *felicidade* e à pureza familiar. A função de *Deus* e *Pátria* como *sujeitos* será detalhada adiante.

A modernização de Manaus, impulsionada pela acumulação de capital internacional, exigia a adesão da família amazonense a novos padrões de segurança, higiene urbana e ascensão pessoal. A lógica capitalista, conforme Júlio dos Santos (2012, p. 38), priorizava o econômico, descartando trabalhadores doentes e submetendo a cidade à economia da *Era dos Impérios*. Manaus encenava a modernização para o mercado global, mascarando as "faltas" sociais.

Houve um grande investimento na solidificação de normas de higiene e saneamento, visando concretizar uma "realidade" específica, apesar da convivência desafiadora com os carapanãs. Nesse contexto, o "selvagem" é eleito como o inimigo crucial, representando o indesejado e o não-civilizado que ameaçava o corpo social idealizado.

O "bárbaro" ou "primitivo" atua como um espectro fantasmático, gerando desprazer naqueles que buscavam o ideal do *fausto*. A dicotomia "civilizado" versus "selvagem" molda o sujeito da *belle époque* amazonense. A disciplina corporal e a saúde pública glorificavam a civilização, baseadas no recalque do que o "selvagem" representava para o branco cristão-capitalista. A presença indígena era incompatível com o *fausto*, resultando em violência e eliminação física e cultural em nome da "vida" e da "felicidade" idealizadas.

A Manaus da *belle époque*, embora idealizada pelo fausto, confrontava graves problemas de saúde pública: a insalubridade era gerada por escavações, acúmulo de lixo e a névoa de areia/barro, culminando na combinação letal de lodo e imundícies. Este cenário era agravado pela chegada contínua de migrantes. A realidade do fausto amazônico chocava-se com a aversão ao "outro selvagem" e a rejeição a práticas de cura de curandeiros e xamãs, que eram vistos como ameaças à "cristandade bareana" em sua busca pela redenção do Amazonas[108]. A chegada de milhares de trabalhadores nordestinos, oriundos de uma região ex-escravista e recém-republicana, provoca um temor de "selvageria" nas classes dominantes do Amazonas.

O amor à conservação e à afirmação da “cristandade bareana” apoiava-se, desse modo, em uma “repulsão” de base ao que evoca o significante *selvagem*, especialmente em tempos de domínio do discurso científico e de suas marcas no corpo social[109]. A ideia da "família

[108] A expressão “cristandade bareana”, articulada em um jornal do qual Fausto Cruz Lopes fez parte durante algum tempo em 1915, pode ser lida em: A PIMENTA, nº11, 09/07/1916, p. 01. Júlio Silva não encontrou evidências diretas de conflito entre médicos e xamãs na Amazônia, mas insiste que a disputa pelo monopólio das artes de cura existiu. Médicos concorriam com pajés, cujos saberes foram transmitidos aos caboclos, resultado da miscigenação na região. (Silva, 2012, p. 73).

[109] Foucault, em *O Nascimento da Clínica*, analisa a transição do hospital de local assistencial para *lugar de cura*, revelando um controle social para disciplinar à “saúde”. Essa lógica gerou a figura do “interventor” para o

amazonense", que estabelece limites e expectativas, demanda da mocidade amazonense estudantil da *belle époque* a exclusão do "objeto-selvagem" — o "outro" que a caracterizou (como Fausto). Essa exclusão é vital para sustentar a ideologia religiosa desse grupo e de seus familiares, atuando como um suporte fantasmático. O "selvagem," destinado à eliminação, é percebido não só como uma "perda," mas como um "desperdício" de vida para a "mocidade." Diante da ameaça representada por essa alteridade, a "mocidade amazonense" se mobiliza em defesa de seus valores.

Em *Sertões de Bárbaros* (2009), Auxiliomar Ugarte argumenta que a distinção fundamental entre "adventícios ibéricos" e "índios" reside no campo da fé e da crença em um Ser Absoluto. É nessa esfera que as diferenças se tornam inquestionáveis, e foi a partir dela que se edificou, com solidez, uma teologia que sustentava e ainda sustenta a modernidade sob a "fortaleza segura da Igreja". Dentro dessa *fortaleza*, o sujeito histórico encontrava estabilidade e segurança. Essa convicção do historiador é expressa com uma linguagem surpreendentemente reveladora.

> Acreditamos que não houve espanhol ou português, por mais ignorante que fosse das altas elaborações teológicas, que não considerasse e expressasse, pelos rudimentos mais primários que recebera no seio de sua sociedade, a superioridade do cristianismo diante de outras religiões. Todavia, partícipes ou não do mundo culto e polido das letras, podemos dizer que todos os adventícios europeus, indistintamente, compartilhavam essa convicção religiosa, que lhe fazia lançar seus olhares por cima dos ombros para os outros homens. De um lado, vemos homens que se consideravam superiores e que deveriam dominar; do outro, vemos homens considerados inferiores que deveriam ser dominados (Ugarte, 2009, p. 568).

A crítica à dicotomia "dominantes e dominados" é tensionada pela noção de superioridade religiosa. O cristianismo, em luta contra o "arqui-inimigo", transforma o corpo do crente em campo de batalha, motivando a missão de salvar almas "selvagens" (como na "Redenção do Amazonas"). O desejo transgressivo do católico, porém, o sujeita à repressão da Lei, impedindo a salvação e escravizando-o ao Mal.

A busca pela superioridade cristã sobre os "selvagens" visa domar a potência não domesticada no próximo e em si, ameaçando o eixo da modernidade fáustica e a proteção divina. O medo cristão das manifestações indígenas inverte a sedução freudiana: os "selvagens"

"anormal". No Brasil da Primeira República, "alienados" eram internados para controle. Exemplos amazonenses (séc. XIX-XX) são: Mendes, Lidiane Álvares. Na esteira da loucura… (2016), que aborda a internação de mulheres, e Araújo, Maria de Jesus do Carmo. Instituições médicas para alienados... (2017), que destaca o papel policial no encaminhamento. A época áurea de Manaus via mulheres como inerentemente inconsistentes (justificando intervenção médica) e sujeitas à polícia como "alienadas". Silva Filho, Sebastião Rocha da. A organização do serviço sanitário em Manaus... (2013) mostra que políticas sanitárias visavam proteger imigrantes europeus brancos e atrair investimentos, além de, desde uma perspectiva estética, embelezar a cidade.

seduzem os cristãos para a "segunda morte". Esse ódio nega as contradições da modernidade, projetando nos indígenas soluções para problemas internos da Lei. Questiona-se o antagonismo real que essa projeção busca evitar.

O investimento religioso na colonização, em que o Estado falhava, legitimou a crença na pecaminosidade indígena. A resistência cultural indígena se manifesta na luta material/simbólica e na ignorância violenta (ativamente produzida) sobre as semelhanças entre brancos e "selvagens". A persistência de práticas de cura e xamanismo não se deve à incapacidade do capitalismo/cristianismo em responder aos anseios, mas, numa catástrofe ideológica, é atribuída à obra do Diabo, considerando pajés, curandeiros e xamãs como manifestações satânicas. Séculos de negatividade teológica no catolicismo colonial criaram, no corpo da *família amazonense*, um ponto de *impossibilidade* que leva ao colapso.

O prazer da superioridade religiosa esconde uma crença na inferioridade espiritual, fruto da transgressão da Lei. A busca pela redenção mistura-se ao medo da condenação. A impotência em superar essa divisão constitutiva – ser pecador ao almejar a pureza – é a verdade. Essa postura odienta equivale à morte para o ocidental cristão.

Isso revela o custo de uma guerra psíquica, onde o indivíduo se vê como um objeto de desejo e valor inigualável. Ele, sua pessoa humana e alma, torna-se o centro de uma aposta entre Deus e Mefisto, como no Fausto de Goethe, onde Mefistófeles encarna a negatividade idealista alemã e a dialética hegeliana[110].

[110] Vladimir Safatle conecta a ontologia negativa pós-kantiana e a psicanálise a Mefistófeles. Aqui, arriscadamente, insere-se Exu na teoria da História, vendo-o como uma figura dialética essencial, cuja destruição devoradora é também potência criadora. Essa ambivalência de Exu se assemelha à pulsão de morte freudiana, que, para Lacan, é histórica e busca preservar uma repetição idealizada para evitar a morte. A historicidade da pulsão de morte se manifesta no retorno de significantes-mestre como "Deus, Pátria, Família e Liberdade" e na ascensão global de ideologias nazistas. Além disso, a pulsão de morte é criativa, podendo ser subvertida por uma ontologia desorientada pelo objeto 'a', conforme Alenka Zupančič, convidando à escuta do real histórico. Mefistófeles e Exu compartilham semelhanças notáveis, como evidenciado na destruição de uma imagem de Exu no Museu da Polícia por racismo. José Celso Martinez Corrêa e o Teatro Oficina exploram essa conexão em sua revisão subversiva de Fausto, "Brasil para todos, Exu através de tudo", que Wellington Andrade descreve como um retrato da violência e libido no Brasil. Isabel Roque também conecta Mefistófeles, Exu e Fausto nos mitos de encruzilhada do *blues* americano. Schelling classificava a dialética hegeliana como satanismo filosófico, ligando Mefistófeles à contradição interna de Fausto, que representa a aceleração das contradições do capitalismo moderno. Contudo, a relação entre Mefistófeles, pulsão de morte e Exu se estende ao Amazonas. Goethe, ao escrever Fausto, inspirou-se nas descrições de Martius sobre a Amazônia no século XIX. O pesquisador Marcus Vinicius Mazzari argumenta que Fausto reflete o "caudal amazônico", sendo um receptáculo de influências e experiências. Goethe, inclusive, pode ter sido influenciado pela história das crianças indígenas levadas como "peças vivas" para a corte bávara. As correspondências de Martius fizeram Goethe se sentir em casa ao pensar na Amazônia Portuguesa. A crítica de Goethe ao Fausto capitalista, carregada de Mefistófeles e Exu, revela uma preocupação com o futuro da floresta amazônica e de seus povos originários. Goethe desejava que Fausto servisse como um "princípio teórico e metodológico" para o leitor desvendar mais do que foi conscientemente oferecido. A advertência dos xamãs amazônicos sobre a Queda do Céu ecoa o alerta de Mefistófeles a Fausto: o progresso capitalista leva à aniquilação. Goethe e Davi Kopenawa são aliados contra o "pacto fáustico" do capitalismo. O "pensamento mágico" capitalista continua a desapropriar violentamente povos e etnias, agora em plataformas virtuais, vendendo lotes digitais de terras indígenas. Ao reconhecer Mefistófeles como a ontologia negativa que aproxima Exu da pulsão de morte

Quando os sinais vitais da economia do fausto indicavam a força do capital pulsando alta e pujante, os amazonenses que tinham acesso aos jornais periódicos viam-se convocados aos cuidados com os encômios, orientados pelos doutos comentadores dos destinos do estado à preservação de seus *ganhos* privados em vista da expansão do comércio e da fortuna particular[111].

A morte do pai na *belle époque* (evento crucial na vida privada, capaz de dissolver famílias ou criar novas dinâmicas) impactou a família Cruz Lopes. A ausência patriarcal, que poderia levar a uma liberdade excessiva, explica a condenação social do parricídio. Isso evidencia que o *pai* é uma mediação evanescente, mas também causa a crença na existência de uma "liberdade excessiva" a ser controlada (Perrot, 2009, p. 117). Enquanto Manaus vivia um período de entusiasmo, a casa de Fausto estava em luto.

A morte paterna é uma "fratura econômica e afetiva da vida privada", segundo Michelle Perrot, indicando que a *família amazonense*, ao menos a de Fausto, era um corpo *fraturado*. No contexto burguês, Fausto já podia estar sob a sombra do *declínio da autoridade paterna*. A historiografia sugere que, mesmo pequeno, Fausto era afetado pela luta mítica contra o gozo obsceno do Pai, ou seja, um corpo moldado pela disputa entre o Pai e os outros (Perrot, 2009, p. 117).

Fausto, da família Cruz Lopes, personificava a complexidade do homem moderno, sendo um indivíduo do conhecimento (à maneira goetheana) e sintoma do declínio do saber espiritual (como discerne Foucault). Contudo, essa modernidade se ligava ao mito de um Pai todo-poderoso contra o qual todos deveriam lutar. Isso ecoava o mito do pai da horda primitiva (teorizado/inventado em *Totem e Tabu*, obra clássica da clínica do social), vivido pelos "doentes dos nervos" atendidos por Freud na *belle époque* vienense.

No início do século XX, a autoridade paterna mostrava sinais de fracasso para a consciência daqueles que cresceram na era do fausto econômico. No entanto, os excessos de "loucura" (nascidos da modernidade da Segunda Revolução Industrial) indicavam, para a psicanálise, a impossibilidade radical de abandonar a ideia crucial – e regressiva, por ser infantil – de um pai todo-poderoso, sintoma da história da racionalidade ocidental-moderna-cristã.

A morte progressiva da figura paterna no direito (pela perda de poder sobre testamento e herança, e pelo direito dos filhos à propriedade e divisão de bens sob escrutínio da lei pública)

---

freudiana, é possível usar as sequências imagéticas de Fausto para escutar o *Real* da *belle époque* amazonense. Isso permite "arrancar o selvagem da condição de tampão" e romper as correntes do desejo, preservando o sentido de emancipação universal do projeto racionalista moderno, conforme Paola Berenstein Jacques em *Pensamentos Selvagens*.

[111] Uma rápida visada no Jornal do Commércio é capaz de atestar isso.

e a "lenta corrosão das prerrogativas paternas" (ataque à autoridade em diversos pontos, como direito da criança contra maus-tratos, direito da mãe/criança de determinar paternidade, e direito ao voto feminino/divórcio) ocorreram em países visados pelo fausto amazonense.

Críticos do patriarcado ignoram o fato (lembrado por Marx e Engels em 1848) de que "A burguesia, onde quer que esteja em vantagem, pôs fim a todas as relações feudais, patriarcais e idílicas", e que "tudo que está estratificado e em vigor volatiliza-se" (Marx; Engels, 2007, p. 42). Quais as consequências para os valores da família patriarcal quando esse núcleo mais "primitivo" do social - e a própria paternidade - são *de jure* resumidas a contratos temporários e rescindíveis entre indivíduos mutuamente dependentes? (Zizek, 2023, p. 18) Uma possível interpretação é que o corpo da *família amazonense* pode ser compreendido à luz da fragmentação, da hemorragia e da diminuição do poder/controle que a figura pátrio-patriarcal exerce sobre o capital que, através do corpo, impulsiona sua *economia doméstica.*

Na família Cruz Lopes, Azulina atingiu a independência profissional, atuando como professora universitária e primária. Sua carreira ilustra as demandas sociais por emprego feminino e um movimento modernizador que impunha às mulheres um compromisso com a liberdade, a igualdade e a cidadania, desafiando o poder patriarcal com a ascensão do Capital (Perrot, 2009, p. 118). Apesar dos avanços femininos a partir do final do século XIX, a década de 1920 ainda revelava a persistência das desigualdades de gênero no âmbito familiar. O progresso profissional das mulheres, paradoxalmente, parecia intensificar as exigências morais impostas a elas. Isso levava à desvalorização do seu trabalho e comprometia sua autoestima, devido à culpa de negligenciar o lar, os filhos ou falhar nas obrigações conjugais (Messias & Jacó-Vilela, 2018).

A análise das manifestações literárias da juventude estudantil revela afetos ambivalentes em relação à figura paterna e reflete a lógica moderna de dominação da escrita e contabilização do gozo (Lacan, 1992). A narrativa da *mocidade amazonense estudantil* sobre famílias amazonenses frequentemente apresenta a morte do Pai ideal, chefe de família, como uma ameaça constante, proveniente de catástrofes como a selvageria, contaminação, caça mal-sucedida ou violência bárbara. Essa morte paterna precoce e traumática, presente logo no início das narrativas escolares, é uma perda simbólica da autoridade patriarcal.

Essa construção simbólica da morte do Pai como um pacto a ser honrado gera o "filho-herói", destinado a assumir a responsabilidade e transcender a perda. O filho só sobrevive ao superar as fraturas infligidas ao núcleo familiar, reafirmando a autoridade simbólica da vontade paterna.

Paradoxalmente, a morte do pai oferece ao filho-narrador a oportunidade de reafirmar a

Lei paterna, restaurando o Nome-do-Pai como autoridade cotidiana. O excesso de poder obsceno que causou a fratura ressurge através do corpo do filho-herói, delineando mitologias onde o poder nos círculos familiares amazonenses é um excesso que dialoga com o obsceno, necessitando dele para cumprir seu papel diante do Nome-do-Pai. Assim, a totalidade e a autoridade familiar são restauradas, e o Pai é totemizado, encontrando a ilusão de completude nas criações infantis, que lançam as crianças na dinâmica do mercado capitalista desde cedo.

A perda paterna marcou profundamente a família, e narrativas impressas serviam como apoio para Fausto compreender a realidade do fausto econômico. A oposição interna entre pai e filho na família amazonense reflete a oposição vida/morte: estar vivo significa estar comprometido com a Lei paterna e a integridade familiar. A fantasia do fausto serve como um "tampão" para a divisão deixada pela morte.

> Há no mundo duas coisas sagradas entre as coisas sagradas: é o túmulo de um pai e a velhice de uma mãe. Estudai com todo cuidado e serei felizes. A instrução é para o espírito o que o orvalho é para a flor (A Escola, 9/02/1901, n. [ilegível], p. 01).

A morte traumática e a consequente fratura econômica e afetiva do pai de Fausto, abordada em 1901 no jornal estudantil *A Escola*, ressalta a sacralidade da instrução. Esta é vista como imperativa para a felicidade da juventude e, uma vez alcançada, insere o indivíduo na lógica de produtividade e sobrevivência da *belle époque* — o produtor sobrevivente.cA tumba do pai simboliza a felicidade idealizada na modernidade capitalista: o filho deve buscar a instrução para restaurar a autoridade paterna e a integridade familiar. Essa busca, um investimento na educação de Fausto, concretiza a fantasia de uma economia política, mas o destino do jovem nesse ciclo é incerto.

Contudo, há momentos em que o antagonismo desse *endividamento simbólico* com o parente morto e sacralizado rompe o recalque e expõe sua lógica desconcertante.

> Então, morreu teu tio?
> É verdade, foi-se.
> E não puseste o luto?
> Com que homem de Deus, se ele nada me deixou? (Revista Colegial, nº 20, 31/08/1906, p.12).

A anedota sobre o luto amazonense revela que, sem a herança, o ritual de luto perde o sentido, tornando a morte "incompleta e risível". Isso denuncia o fracasso de trocas simbólicas desprovidas de investimento ético na produção de valores, onde "luto *é* herança". O trauma da perda pátrio-patriarcal na "mocidade amazonense" é explorado através de uma história de terror de época, "Recordando". Este conto triangular (pai morto, mãe viúva e um Deus ambivalente)

permite analisar os perigos da memória e os antagonismos entre vivos e mortos na mitologia familiar patriarcal capitalista-cristã da *belle époque*.

Em "Recordando", a viúva, em luto extremo, suplica a Deus pela volta do marido, desafiando a perda. Psiquicamente, ela resiste à aceitação da morte, mantendo a posse do objeto perdido. A narrativa sugere um dilema: a viúva é roubada pelo "Outro Absoluto" e culpa Deus pelo desamparo. O ápice da história é o retorno do "morto-vivo", uma subversão da ordem que, ao desaparecer, leva a mulher à loucura do riso. Sua melancolia é atribuída a um "grande Outro absoluto", levantando a questão da posição da "mocidade amazonense" diante da "morte do Pai". Estamos no mesmo terreno mitológico dos "selvagens", que atribuem aos mortos o desejo de sugar os vivos? Todavia, para evitar tal diagnóstico, voltemos nossa atenção para o lado dos *brancos* e suas verdades fundamentais, uma vez que, de modo geral, eles creem na ressurreição dos mortos.

Ao contrário dos "selvagens", o destino lamentável da viúva se materializa no momento em que ela é afastada da luz da razão e da esfera comunitária racional, sendo sua desgraça intrinsecamente ligada à morte do marido e pai dos filhos da "mocidade amazonense". O articulista, ao se colocar como "sujeito ético", confronta a inação divina e o prazer da viúva na morte do marido. O texto traça um circuito de regras e afetos, da concepção à recepção, que explora a sequência: a mulher chora a perda, sorri com o retorno, e enlouquece com o marido espectral, harmonizando com o conceito freudiano de *fort-da* em *Além do princípio do prazer*[112].

A loucura infligida à mulher pelo sujeito da *mocidade amazonense* em suas *brincriações* literárias talvez explique o seguinte: corremos o risco de ignorar a oposição entre os anseios do jovem em formação – apegado aos seus compromissos éticos com a *família amazonense* – e o desejo insondável da mulher madura e em decadência (agora liberta do patriarcado, sem o pai-marido, e, assim, aberta aos *seus* próprios desejos, sendo, portanto, desejos de uma mulher *sexuada* [proto-selvagem?] e não-morta)[113]. A "loucura" da viúva, é o que se depreende, recobre

[112] Freud observou seu neto brincando com um carretel, jogando-o e puxando-o de volta, simulando o "desaparecer" (fort) e o "aparecer" (da) da mãe. Essa brincadeira, "fort-da", ajudava a criança a lidar com a ausência materna, mostrando como a repetição de eventos traumáticos pode ser essencial para a formação de um sintoma, como visto em soldados da Primeira Guerra Mundial. (Freud, 2020)

[113] Em *Órfãos do Eldorado*, Arminto, filho rejeitado de Amando Cordovil, enlouquece pela mulher amada, bancando um conflito com a demanda paterna de vê-lo dar continuidade aos negócios da família. Ele não consegue seguir seus próprios desejos, reprimidos pela Lei paterna. O personagem é mediado pela Mulher em suas três dimensões míticas: Dinaura, o objeto perdido e encantado; Florita, a mediadora do encontro com o desejo e a sexualidade; e A Mãe real, objeto perdido pelo seu nascimento, motivo da discórdia com o Pai. A oposição entre filho e pai reflete um antagonismo entre a lei da economia de Fausto e a ânsia por um lugar sem conflitos, ideal. A cidade submersa, inacessível a Arminto, simboliza uma imaginação ambígua em relação à exploração de *xerimbabos* (meninas). O delírio de Arminto é uma resposta à Lei paterna, revelando uma fantasia ideológica transmitida de geração em geração: a compulsão de ser o filho amado do Eldorado. Ver: Hatoum, 2008. O filme

uma *falha* no mapeamento oferecido pelo jovem escritor sobre os caminhos e descaminhos dos desejos da mulher, especialmente em tempos de modernização das instituições e de progresso na dinâmica social e econômica.

A estrutura familiar (marido como a figura de Deus-Pai e a esposa) só se torna inteligível ao se considerar o filho. O *eu ideal* do filho exige a manutenção da imagem do Pai como sempre-vivo — um ritual de nostalgia — e, por isso, busca garantir a fidelidade da esposa ao marido falecido. Essa exigência o leva a preferir que a mãe permaneça enlouquecida a vê-la superar o luto e refazer a vida. Essa resistência à ausência paterna se manifesta em um controle sobre a esposa, que vive alienada da razão, sob a sombra de uma "morte social". Então, que a mulher-mãe esteja em um estado de morta-viva, desventurada, é o ponto crucial na aventura ética da mocidade para manter a fantasia da ideologia do fausto funcionando.

Paralelamente, a *cristandade bareana* mantém uma relação ambígua com os *selvagens*, buscando acumular almas para, metaforicamente, "quitar uma conta" com Deus-Pai. Almir Júnior recorda que a atuação missionária era marcada pela coexistência de respeito e ódio. Desde os tempos coloniais, pastores de almas acompanhavam os *selvagens* em seus momentos finais, visando levá-los a Deus e assegurar sua alma para a *Redenção* — um drama que ressoava universalmente na *família amazonense*. Para Fausto Lopes, no entanto, esses tempos remotos eram apenas vagas recordações. Ele enxergava a modernidade fáustica como o caminho inevitável para a riqueza (O Gymnasiano, nº 09, 10/07/1911, p.02). Somente através dessa

---

de Guilherme Coelho, que compartilha o título do livro, busca materializar as contradições da novela, transportando-nos para a escuridão de uma tela preta, um vácuo que representa a busca pelo restabelecimento da ordem familiar. Arminto reencontra Dinaura em uma cabana isolada no Rio Negro, após conhecer uma criança, uma menina, que encarna a figura mítica das mulheres encantadas através de sua muiraquitã. Essa imagem evoca a menina de pureza angelical caminhando sobre jornais em *A Redenção do Amazonas*, de Aurélio de Figueiredo. Nos créditos finais do filme, a canção "Vampiro", de Jorge Mautner, é interpretada pelo protagonista. Para confrontar o "buraco negro" de *Órfãos do Eldorado* e a letra da música – "Às vezes eu fico pensando porque é que eu faço as coisas assim/ E eu sinto aquela Coisa no meu peito/ Eu sinto aquela grande confusão/Eu sei que eu sou um vampiro que nunca vai ter paz no coração" –, é preciso invocar a questão que Arminto se coloca ao final da novela de Milton Hatoum. Atormentado pela possibilidade de Dinaura ter sido vítima da lepra, ele reflete: "Imaginei a beleza destruída, pensei no silêncio dos nossos encontros. O prático me viu abatido, perguntou se eu estava mareado. Raiva, isso sim. Se Dinaura fosse filha de Amando ou se tivesse sido amante dele, era uma história entre os dois. E uma dúvida para sempre. Mas eu também não fazia parte dessa história?". Essa indagação, de natureza freudiana, remete diretamente a Lacan, que, ao discorrer sobre a ambiguidade da imaginação sublimadora, afirma que a mulher idealizada – "que está na posição do Outro e do objeto, coloca de repente, brutalmente, no lugar sabiamente construído por significantes requintados, em sua cruza, o vazio de uma coisa que se revela ser a coisa, a sua, aquela que se encontra no âmago de si mesma em seu vazio cruel. Essa Coisa, da qual alguns de vocês pressentiram a função em sua relação com a sublimação, é de alguma maneira desvelada com uma potência insistente e cruel". O destino de Arminto se inscreve nesse vazio central, bem representado pela tela preta ao final do filme, em torno do qual se articula a sublimação da sua *Causa*, a compulsão de "ser" o bebê-vampiro, eternamente cravado no seio familiar. Ver: Lacan, 2008, p. 196. Aqui, impossível não lembrar Marx, em *O Capital,* livro I: "Como capitalista, ele tem um único impulso vital, o impulso de se autovalorizar, de criar mais-valor, de absorver, com sua parte constante, que são os meios de produção, a maior quantidade possível de mais-trabalho. O capital é trabalho morto, que, como um vampiro, vive apenas da sucção de trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais trabalho vivo suga". Marx, 2013, p. 307.

modernidade seria possível colher, finalmente, o fruto do trabalho de expansão da cristandade (Carvalho, 2005, p.167).

No universo simbólico da *mocidade*, o desprezo pelos descrentes (aqueles afetados pelo "véu da descrença") era visto como algo que prejudicava o "império católico" e o "lábaro sagrado da Redenção Divina" (A Pimenta, nº 09, 25/06/1916, p. 02). Quem estava fora da *cristandade bareana* era, virtualmente, um *morto-vivo*: vivia em pecado, à deriva na perdição e em desarmonia com o Social, configurando um perigoso excesso no corpo social. No entanto, a satisfação com a falha e a "morte em vida" do outro perturbava os defensores da *Redenção do Amazonas*.

Essa perspectiva indica uma *falta* estrutural na fantasia do "fausto", cujo poder de sedução reside na busca pelo eterno, por um ser meticuloso, observador, voluntarioso e onipotente. A oposição central entre a *cristandade bareana* e os descrentes se manifesta em múltiplos antagonismos. A morte precoce de Elvídio Rodrigues Lopes, pai de Fausto Cruz Lopes, quando o menino tinha quatro anos, é mais que uma tragédia privada, é um sintoma estrutural da experiência da “elite” amazonense na Belle Époque. Elvídio, separado de seu círculo de influência, tornou-se uma ausência metafórica e um símbolo de um pacto social de valor zero, em torno do qual Fausto girava. Essa ausência paterna é o ponto de real onde se funda a ideologia da modernidade: a Lei burguesa é falha, mas precisa ser obsessivamente restaurada.

A tradição judaico-cristã, onipresente na *Cristandade Bareana*, usa a perda para sustentar a culpa inaugural e a dívida sem igual com o Pai—o Grande Outro Absoluto—, forçando a humanidade ao trabalho e sofrimento em busca da Redenção. Contudo, o trauma imediato da família amazonense era mais material do que metafísico, manifestando-se na paranoia securitária contra a morte. A ilusão de Manaus como "Paris dos trópicos" contrastava com o real insalubre da febre amarela, malária e precarização social gerada pela exploração da borracha, uma violência que Walter Benjamin descreveu como a tempestade do progresso. O sanitarismo e a ética burguesa do "corpo saudável" e do "bem morrer" eram a biopolítica da classe dominante para gerir a decadência corporal e repelir o gozo da tanatomorfose que a Selva ameaçava trazer para seus palacetes.

É no imaginário da mocidade estudantil que a tentativa de sutura dessa falha se evidencia. O Pai sempre morre no início de suas narrativas, uma perda simbólica que exige a emergência imediata de um Filho-Herói. Essa construção não só restaura a Lei paterna, mas, perversamente, reafirma o excesso de poder obsceno (o gozo que o Pai falhado representava), totemizando-o para manter a ordem e negar a crise de autoridade introduzida pelo capitalismo.

A natureza desse luto e dessa ordem é exposta numa anedota mordaz que circulava: "Então, morreu teu tio? / É verdade, foi-se. / E não puseste o luto? / Com que homem de Deus, se ele nada me deixou?" O luto é um gesto vazio, um fetiche que encobre o motor social: a dívida e a herança de capital. O Pai Morto é o sintoma que expõe o custo humano da civilização da borracha, um sistema que valoriza o capital acima da própria vida e da lei simbólica.

4.2 Práticas não-oficiais: contradições e o limite da crença no progresso

Na imprensa, os estudantes expressaram intensa hostilidade e repulsa contra os "crentes entre aspas", acusando-os de não preservar a autenticidade da fé e de manipular rituais para suas conveniências. Esses "filhos amazonenses" eram vistos como deturpadores do espírito da comunidade de crentes, cinicamente distantes da obediência à Lei simbólica e da lealdade à crença autêntica. A consciência moral desses agentes da "cristandade bareana" frequentemente se mostra insatisfeita com as demonstrações de fé de seus pares, como se estivessem obcecados pela pureza da missão redentora. Segundo a "mocidade amazonense", que se vê endividada (ou culpada) com o grande Pai, o trabalho de expiação e absolvição das almas exigiria ainda mais.

O jornal *O Acadêmico* divulgou, de forma pastoral, as passagens mais relevantes de conferências religiosas em Manaus, ministradas pelo "ilustre presbítero evangélico dr. Severino Silva", de Belém do Pará, nas igrejas Presbiteriana, Batista e Episcopal (Laranjeira, 2017; Carvalho, 2015). O periódico exorta os leitores sobre o "verdadeiro caminho da vida", que requer a rejeição da "concupiscência, egoísmo e perversão moral" e de insurgências "contra os preceitos divinos". A *mocidade amazonense* era incentivada a afastar-se do "pantanal do vício", buscando a "reabilitação perante Deus" e almejando a "graça de viver a vida eterna".

> É a mesma persistência do homem de todos os tempos, do homem que vê a vida pelo prisma da materialidade e dos gozos mundanos, esquecido de que Deus, criando-o à sua semelhança e dando-lhe o raciocínio negado ao irracional, procurou infiltrar-lhe no espírito a consciência dessa outra vida, eterna, imutável, consoladora (O Acadêmico, nº 03, 10/07/1926, pp. 02-04)

Nessa mesma perspectiva, a vida estável e consoladora no lar paterno, associada ao gozo sereno e unívoco, contrapõe-se à hostilidade dirigida aos egoístas. Em discurso às "gentis senhoritas" da *Liga Protetora da Pobreza*, o estudante Mário Lyrio questiona o empenho nos sacrifícios da vida cristã, contrastando-o com a ideia de "habitares num palácio encantado de pérolas, esmeraldas, rubis e diamantes, onde noite e dia se ouça o egoísmo à guisa de ouro das paixões desenfreadas" (A Gazeta Estudantina, nº 01, 14/07/1915, p. 01-02). Uma variação surge nas *Meditações* de Anselmo José de Sá Ribeiro, estudante de Direito, que descreve um caminho

pessimista, melancólico e triste, justificando que "a pobre humanidade, tão ávida e sedenta de bem-estar moral, não pode trocar uma vida de desregramento e utilitarismo pela prescrita por Deus nos dez preceitos de que nos falam as crônicas mosaicas". Para o "bem-estar moral", é preciso sacrificar o "desregramento" e o "utilitarismo", cruciais para a juventude faustiana.

Incapaz de alternativa, a *mocidade amazonense*, por Anselmo, apresenta um *eu* melancólico à História, lamentando a perda do "bem estar moral" e culpando-se pela participação no "grande descalabro moral", motivo de sua recriminação à "pobre humanidade" (O Acadêmico, nº 15, 28/09/1928, p. 16). O articulista busca o prazer sem o custo da tristeza, desejando os ganhos da modernidade capitalista, mas recusando os custos psíquicos.Jovens da imprensa bareana criticam "crentes de cupido" que, em vez de focar nos estudos (sonho familiar), investem em sedução de "gentis senhorinhas". Agindo em nome do Cupido, eles estão em "falta" com o "grande-Pai", endividados com Deus e culpados por violar Sua Lei, afetando o destino da senhorinha amazonense.

Os “crentes de cupido”, pagãos que corrompem o caminho sagrado desde o período colonial, negligenciam a Instrução e a Redenção. Esses “coiós” ou “pervertidos”, perigosos e cômicos, são figuras constantes nas fantasias estudantis de segurança familiar amazonense, chegando a ter um jornal, o *O Pró-Coió*, que defende seus pontos de vista.

> Maio… reveste-se a natureza de mais encantos e as flores exalam seus perfumes inebriantes. Em cada canto um gorjeio de amor, coroado pelos hinos da felicidade, bafejado pelas auras da ventura. Lá a majestosa nave que se desenha palidamente aos clarões da lua, acorre pressuroso, meigo e inocente, o bando gárrulo de gentis patrícias, que constituem o núcleo cristão de Manaus. (...), Mas ao lado estão os outros “crentes”, crentes de Cupido, intrometidos religiosos que se abalam de suas casas, não para rezar, mas, para atrair a atenção com os seus ternos a ‘derniere’, ufanos, pobres de espírito e… de fé. E assim vai ocorrer o mês de maio, o mês querido, sob o domínio de Cupido em plena Matriz (A Lanceta, nº 03, 08/05/1915, p. 02-03.)

A cristandade de Manaus recrimina a suposta inconsistência dos "crentes de Cupido", chamados ironicamente de "filhos de Deus" (com aspas). A presença desses "coiós" (também "filhos de Deus", mas com aspas acusatórias) mancharia a pureza das "gentis senhorinhas" com "adiantados namoros" durante as missas, deturpando o ambiente sagrado (A Lanceta, nº 88, 07/10/1914, p. 02). Assim, o enunciador se recusa a aceitar esse outro de natureza sexual como igual e membro da *cristandade bareana*.

> Era, é e será. Grande é a Pia União e quem escreve estas despretensiosas linhas conhece as suas congêneres espalhadas pelo Brasil. O fim principal da comunidade é preparar a senhora religiosa, que prontificará na organização da família. Para isso, há como um apostolado, cuja inicial é a aspirante. Meio seguro e radical de conduzir ao bom caminho, à moral e aos bons costumes as donzelas enquanto que o conjunto desses predicados forma regra geral de

> conduta, a Filha de Maria é o EXEMPLO (A Lanceta, nº 63, 30/05/1914, pp. 02-03)

As moças são idealizadas como "Coisa totêmica" pela *família amazonense*, observadas pelos rapazes, agentes dessa corporação. A doutrina exige a reprodução da *cristandade baré*, com atenção aos interditos religiosos. A presidenta, líder escolhida por seu rigoroso apostolado (amor, humildade, instrução e conduta), é cobrada pelo Todo Social e pela *família amazonense* por manchar o aprendizado, pois ser *senhora amazonense* impõe grandes responsabilidades.

> É a essa entidade da Pia União aqui que vamos agora fazer um pedido, que se resume nisso. Impedir de todos os modos que, terminada a novena na Catedral, algumas senhoritas se retirem pelas portas do lado, acompanhadas como vão de rapazes, até as suas casas, isto com grande reparo, sussurro e até pilhérias grosseiras dos frequentadores das portas de botequim (A Lanceta, nº 63,30/05/1914, p. 02-03.)

A "cristandade bareana" impõe uma proibição estrita a atos de fraude e insubordinação. O autor critica veementemente a ineficácia da autoridade pastoral exercida pela presidente, demandando que as mulheres se dediquem mais à sua própria imagem, a fim de preservar o ideal da Pia União. Um código de conduta rigoroso exige um zelo exemplar, sob a justificativa de que "elas devem ser o exemplo... ou a corporação perderá o fim". O princípio fundamental da "cristandade bareana" é a "organização da família" centrada na figura da "senhora religiosa", o que requer uma formação rígida para que as jovens se tornem donzelas obedientes e modelos de virtude, seguindo o arquétipo do totem "Filhas de Maria".

O Ideal requer mais amor, humildade, instrução e conduta pura. Ser filha de Maria significava uma dívida crescente com essa figura (Maciel, 2014), que era a fonte de crédito da família amazonense. Um déficit na conduta revela um lado "selvagem" e "mefistofélico" nos jovens crentes. A demanda por investimento na "imagem" das associações católicas pela juventude alinha-se à "romanização"—estratégia da Igreja Católica para expandir domínios e conter "novas correntes e tendências" do século XIX e a "modernidade capitalista" (Maciel, 2014). As consequências políticas de uma era "velocífera" são exemplificadas pelo incidente do Campo Santo na Bahia do século XIX, onde a demolição do cemitério por uma multidão enfurecida marcou o avanço do individualismo capitalista sobre a religiosidade barroca. No Brasil escravocrata, a religiosidade mesclava valores africanos e coloniais portugueses. Frente à ascensão da subjetividade burguesa, a Igreja Católica fez um investimento institucional *monumental* para "renovar a espiritualidade e a ação católica", buscando disciplinar condutas, instigar a internalização do credo e firmar novas alianças, aceitando a subjetividade burguesa em troca do compromisso com o "projeto de vida cristã".

O reverso da subjetividade burguesa foi um ato de fé para repelir o que pudesse manchar a *imagem corporal* pura e santa que parte da *juventude amazonense* tinha de si, em resposta à *romanização*. A transição monarquia-liberalismo republicano no século XX trouxe a *belle époque* para a sociedade amazonense, mas a um alto custo: o aumento de ideais missionários e um endividamento simbólico para "recristianizar o mundo" e realinhar o rebanho, enquanto a economia da borracha desestabilizava a estratificação social anterior.

> A Diocese de Manaus nasceu em pleno processo de romanização, no contexto de separação entre Estado e Igreja. Manaus recebeu o status de Diocese, o que coroava o seu crescimento na direção de uma grande cidade. As elites passaram a se sentir igualmente agraciadas, pois o reconhecimento religioso concedeu um privilégio diferente. Inserirem-se nas atividades ou associações da Igreja lhes concedida um algo a mais (Maciel, 2016, pp. 151-153).

Este "algo a mais" - resultado da crescente disciplina e da internalização do ideal missionário (e da urgência de cristianizar o mundo) - conecta-se diretamente à busca por uma "devoção mais concentrada" e "em sintonia com os ditames da Santa Sé". Tais aspirações surgem como uma *carência* no contexto acelerado da modernidade da *Era dos Impérios*. A *distorção* provocada pela modernidade econômica e política era ainda mais exacerbada pelos confrontos doutrinários emanados pela autoridade central da Santa Sé. Em uma perspectiva econômica, isso se traduz na necessidade de restaurar a cena idealizada: a *juventude amazonense* deveria, em um plano imaginário, encontrar refúgio e deleite no amparo da Santa Mãe, sob o olhar rigoroso, porém protetor (simbólico), do grande Pai. Estes "pais" mantêm-se sempre vigilantes contra as influências nocivas à consciência cristã e às máculas na conduta pública de seus jovens.

> A romanização combatia, além dos princípios modernistas, as insistentes crenças populares, que inquietam o catolicismo oficial. Este, por sua vez, buscava promover uma espécie de purificação no primitivismo devocional, procurando abandonar o aspecto supersticioso. Portanto, a Igreja precisava ensinar os fiéis a identificar e combater o que vinha da perniciosa modernidade, exigindo uma prática católica mais romana. A preocupação era educar doutrinalmente para uma devoção mais centrada (Maciel, 2016, p. 153).

A juventude amazonense, no contexto da romanização, observava e julgava a moralidade, especialmente o desvio dos valores marianos pelas "gentis senhorinhas", sobretudo as "desvalidas da sorte". Enquanto as Filhas de Maria sofriam severa cobrança (sob o disfarce de perdão), as socialmente excluídas eram alvo de ridicularização. A denúncia das transgressões dos "crentes de Cupido" pelos "coiós" revela a hipocrisia e a fantasia do inocente, que encontra prazer na obscenidade imaginada para os outros. Essa satisfação do olhar repressivo é um ganho libidinal de uma fantasia suja, que questiona secretamente: *por que não nos deixam viver os*

riscos dos adiantamentos sensuais?.

Antonina do Carmo, frequentadora da novena de São Gusmão no bairro dos Educandos, chamou a atenção de um miliciano do primeiro batalhão de segurança. Sua beleza, realçada por um "vestido branco, guarnecido de rendas e bordados", seduziu-o instantaneamente, levando-o a cortejá-la, "baboso e de asa caída, fez-lhe logo a corte" (A Lanceta, nº 49, 06/03/1913, pp. 02-03.). O miliciano prometeu casamento próspero a Antonina, que era tutelada pelo sr. Sampaio. A imprensa satirizou o noivado e a subsequente falta de dinheiro do casal após a dissolução do regimento do miliciano, que, segundo a imprensa, "perdeu dinheiro". Pressionada pelo tutor, Antonina propôs uma solução para a carência financeira do casamento.

> E a Antonina, olhos baixos, enrolando no indicador direito a ponta do casaco: - Só se…? - Só se a polícia fizé… [O miliciano] não esperou mais: botou as unhas na pequena e voou na asas de cupido, sendo levado o fato à delegacia do 1º distrito, pelo coronel Henrique Amorim. O inspetor Campos Júnior anda à caça dos dois. Aí está o que dão as novenas (A Lanceta, nº 49, 06/03/1913, pp. 02-03).

A juventude estudantil amazonense não se limitava a criticar o "culto a Cupido"; ela também ironizava o "pretoguês", uma forma da língua colonizadora marcada pela influência das matrizes africanas e indígenas. Conforme desmistificado por Lélia Gonzalez, o português no Brasil tem a poderosa influência de idiomas africanos.

> Ou seja, aquilo que chamo de *pretoguês* e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil é facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha. Similaridades ainda mais evidentes são constatáveis se o nosso olhar se volta para as músicas, as danças, os sistemas de crenças etc. Desnecessário dizer o quanto tudo isso é encoberto pelo véu ideológico do branqueamento, é recalcado por classificações eurocêntricas do tipo ‘cultura popular’, ‘folclore nacional’ etc. que minimizam a importância da contribuição negra (González, 2020, p. 128).

Lélia González examina o "pretoguês" e outros fetiches coloniais, que ela considera cruciais para a ideologia nacional brasileira e para a identidade da "cristandade bareana". O "pretoguês" é analisado como um suporte fantasmático que viabiliza a rejeição das "amefricanidades". A juventude amazonense da Era dos Impérios, ao evitar perspectivas indigenocentradas e afrocentradas, mantém uma ignorância ativa que projeta uma imagem de inocência. Para González, a "amefricanidade" constitui uma categoria político-cultural de valor metodológico.

> permitir a possibilidade de resgatar uma *unidade específica*, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formam numa determinada parte do mundo. Portanto, a *Améfrica*, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo *amefricanas/amefricanos* designa toda uma descendência: não só a dos

> africanos trazidos pelo tráfico negreiro como também daqueles que chegaram à América muito antes de Colombo. Ontem como hoje, *amefricanos* oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa amefricanidade que identifica na diáspora uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada (González, 2020, p. 128).

As festividades de junho são cruciais para observar a evolução do prazer oriundo do ódio, especialmente quando a *cristandade bareana* promove o "fervor católico" e destaca a *mocidade amazonense* nos ritos religiosos. Estudantes são essenciais na organização e na fiscalização de condutas. As festas juninas, como as de São João, dinamizaram o comércio na Manaus da opulência: "Quem primeiro se manifesta nestes dias é o taberneiro da esquina, que abre a bodega com salvas e mais salvas de bomba real." É nesse contexto que surge "nhã Simpliça", uma "crioula de balde pendurada ao braço, fazendo um requebrado de tango venezuelano misturado com remelexos de gambá, tambor, carimbó e o diabo a quatro". Sua presença choca o articulista, que a descreve como "pachola", termo que ele usa para caracterizar o matriarcado negro (Abreu, 2004, p. 255). O articulista expressa repulsa por essa "mãe-preta", questionando o sistema de crenças afro-católico (Violin; Pereira, 2023), ao dizer ressentido: "quanta ilusão, quanta crença há nisso!". Qual é, afinal, o motivo desse ressentimento?

Enquanto as "pacholas crioulas" ensinavam, com graça e ousadia, os segredos de banhos, folhas e encantos, o "povo" desfrutava de outras formas de lazer nos festejos de São João: "o povo, que se satisfaz com pouco, divertia-se à sua maneira, cantando o seu mineiro-pau, com um grogue e um café" (A Pimenta, nº 2, Manaus, 27 /06/1915, p. 01).

A popular efervescência era impulsionada pela fusão de mel, rum, canela, limão e laranja, realçada pelos ritmos de herança quilombola e da capoeira, elementos presentes na melodia junina do mineiro-pau (Cavalcante, 2020; Ávila, 2017). As críticas às "gentis patrícias" evidenciam um etnocentrismo que via a religiosidade afro-indígena como "absurda, supersticiosa ou exótica". Contudo, o ódio racial, como lembra Lélia Gonzalez, era uma afirmação de superioridade que disfarçava a crença na própria inferioridade. A violência moral da colonização mostra a necessidade de se sentir superior e de se afastar do "pecado mortífero", buscando se livrar a si e aos seus (González, 2020, pp. 129-130). A elaboração a seguir deve ser observada, lembrando que os *créditos* da *família amazonense* vêm da conversão dos *débitos* adquiridos na formação das *senhorinhas religiosas*, garotas que, porque transcendem a mera gentileza morena, são a *fonte* (desejada inesgotável) de toda a organização do Todo Social.

> Na alta esfera das senhoritas bonitas ou não, simpáticas ou cabulosas, fala-se no aloá da casa de fulana, na ceia da casa do coronel tal, nos coiós baratos que não fazem presentes de fogos e lá vem as sortes como a da ceia, do ovo, da

> agulha, horóscopos, etc. Quanta ilusão, quanta crença há nisso! (A Lanceta, nº 69, 25/06/1914, p. 01).

No dia 13 de maio, data da abolição da escravidão no Brasil Império, as classes trabalhadoras manauaras celebravam Santa Bárbara no bairro dos Educandos. Essa "festa popular" da *mocidade amazonense* possuía um caráter não apenas religioso, mas também estava associada à preservação de cultos pretos, descritos à época como "vozes grotescas e batuques infernais" aos sábados. Conforme aponta Tenório (2022), existem registros de cultos afro-brasileiros em Manaus no início do século XX. Pesquisas, como a de Santos (2021), estabelecem a relação entre figuras do catolicismo e divindades africanas, a exemplo da festividade de Santa Bárbara, que servia de disfarce para as celebrações de Iansã, orixá do candomblé e umbanda. A menção a Mefisto, de certa forma, evidencia a percepção da cristandade bareana em relação aos batuques e cantos africanos praticados em Manaus. Os festejos dos Congos, por exemplo, eram considerados um "conhecido divertimento" e estavam "animadíssimos", preparando-se para maio em São Raymundo (Vesúvio, nº 3, 18/04/1909, p. 03). Neste contexto, onde a fronteira entre vivos e mortos se desvanece numa encruzilhada histórica, os "infernais batuques" chegavam a impedir a passagem de transeuntes nas ruas Lima Bacury e José Paranaguá, conforme relatava *A Lanceta* (A Lanceta, nº 58, Manaus, 13/05/1914, p. 02). Assim, a celebração da abolição do cativeiro, com as bênçãos de Santa Bárbara, permitia que os "fantasmas do fausto" circulassem livremente pelas ruas da cidade.

Ao que parece, as diversões dos fantasmas já haviam se tornado frequentes com a presença de uma figura que nem era vivo, nem morto, mas tampouco se tratava de um morto-vivo, e sim, mais exato seria dizer, a presença de uma figura não-morta: era a manifestação de um ente, de um homem vestido de branco, curiosamente atravessado ao quase-corpo por um cordão, e, aí vem o detalhe mais macabro, esse ente não-morto arrastava consigo uma caveira e uma lanterna de luz de fogo-fátuo. O mais surpreendente nessas aparições é que a figura cavernosa, e perfumada à vela de defunto, compartilhava com os “crentes do dogma de Cupido” o mesmo obsceno desejo de *adiantar* prazeres sensuais com as “gentis patrícias”. Isso fica perfeitamente demonstrado com a apreensão do repórter: “não sai mais ninguém à rua, principalmente mulher porque o abantesma, a alma do outro mundo, só quer negócio com gente de saia” (A Lanceta, nº 58,13/05/1914, p. 02).

A narrativa busca instigar o pânico religioso e moral, mas paradoxalmente, apresenta um toque de comicidade ao ridicularizar crenças que se afastam da realidade cristã. A menção de elementos como o galo, a suindara (coruja branca) e seus voos, que formam símbolos como o signo de Salomão e a cruz de Sant'Iago à meia-noite, explora a superstição popular que associa

a coruja branca à morte, aterrorizando pessoas, especialmente as velhas que se agarram aos seus rosários. Enquanto nas cenas festivas do "fausto" (fantasia benigna) se revela a ingenuidade da crença popular, o que é dito por uma "romeira de Santa Bárbara" sugere o inverso: a inversão de papéis, onde o objeto de escárnio se torna o sujeito, causando distorções no inconsistente e temeroso universo fantasmático eurocristão.

> Uma cabocla velha, que voltava de uma viagem à festa de Santa Bárbara, lá para os Educandos, conta que o bicho é feio, medonho, a cara é um buraco com um dente só do tamanho de um chifre de boi caxingó. Veste todo de branco, tem um cordão na cintura, cheira à vela de defunto e conduz uma lanterna de luz de fogo-fátuo; e quando encontra qualquer mulher chama fanhosamente com uma voz que parece vir do fundo de uma sepultura: "Sinhá Dona! Sinhá Dona!". Vossamecê nem sabe, sinhô moço. O caba quando fala chega treme um arrepio desde a boca do estromba até as venta" - disse a pobre romeira ao nosso repórter (A Lanceta, nº 58,13/05/1914, p. 02).

A menção à "cabocla velha", ao homem branco predador sexual e o contraste entre "pobre romera" e "sinhô moço" evidenciam a figura do fantasma branco, que impõe à juventude amazonense o racismo, sexismo e o desejo de morte intrínsecos ao *fausto* local. A escravocracia amazonense, por um século, explorou mulheres negras e indígenas no mercado de almas e no serviço doméstico (Pereira, 2016; 2022). O controle e a exploração do útero da mulher "morena" é o ponto central que une o desejo do *fausto* amazônico e a lei universal do progresso, civilização e cristianização dos *selvagens* para a valorização do Amazonas no *concerto das nações*. Assim, a ideologia da Redenção do Amazonas se sustenta na exploração afetiva, reprodutiva e laboral da mulher *morena*, sendo o "paraíso" do *fausto* o oposto do inferno dessa expropriação. A demonização de cultos afro-indígenas, como os que envolvem Exus e Pajés, é uma projeção fantasmática de investimentos libidinosos obscenos inerentes à *cristandade bareana*. Adriano Tenório (2022) estuda esses "cultos pretos" na Manaus da *belle époque*, destacando sua proximidade com o xamanismo indígena e o papel central de "mães pretas" ou "profetizas negras" nos "batuques" e "gambás".

Diante de Dona Simplícia — a mãe, romeira e senhora —, a juventude precisa confrontar um investimento fantasmático subjacente. Isso ocorre porque a cultura brasileira alicerça sua dominação ideológica em um "não querer saber" radical sobre as ambiguidades da função materna historicamente desempenhada pela mulher negra no Brasil. Nos fundamentos da identidade da *mocidade amazonense*, essa perspectiva se manifesta na relação ambivalente com a sexualidade afro-selvagem, e, nesse contexto, com a figura mítica da mãe-

morena[114]. Historicamente, famílias do Amazonas rejeitavam a maternidade negra e indígena para que seus filhos fossem aceitos na sociedade civilizada, onde o progresso era valorizado e o sotaque euro-francês era considerado de “elite”. O tráfico ilegal de crianças, estabelecido sob a vista do Estado no período da borracha, era outra face da escravidão na Amazônia. Em outros trabalhos (Cavalcante, 2021), discuto como a precariedade da liberdade dessas crianças e mulheres se relaciona com a política de emancipação da escravidão no Amazonas, sugerindo que a maternidade foi o preço pela participação dessas mulheres. Famílias senhoriais, contudo, permitiram que elas e seus filhos continuassem a viver em seus domínios sob um regime de "compadrio infamiliar". A extensa rede que ia da Colômbia/Bolívia até a capital do Império, passando por Manaus e Belém, revela a negatividade subjacente à *belle époque*.

Apesar do reconhecimento legal da liberdade indígena, o Brasil Império e o subsequente Brasil republicano mantiveram um sistema de escravização ilegal no Amazonas, transformando crianças indígenas e negras livres em cativas ("xerimbabos") para famílias senhoriais amazonenses. A análise de Jessyca Costa (2022) revela a profundidade dessa exploração, destacando a atuação de uma máquina de produção de *xerimbabos* e a resistência feminina no campo jurídico. Essa dinâmica, que visava o enriquecimento e a estabilidade social de poderes hegemônicos, negava a liberdade e a reprodução dos povos originários. O trabalho infantil não remunerado (serviço doméstico) era estrutural, criando um sistema de "mãe-duplo" (a "mãe-preta", "mãe-de-leite") que sustentava a *belle époque* amazonense. Inspirados em Rita Segato (2006), pode-se afirmar que a coexistência dessas maternidades sugere um *Édipo amazônico* na formação da mocidade das classes dominantes, que registrava simbolicamente uma autoridade materna oprimida ("foracluída") essencial para a nomeação da ordem simbólica da civilização da borracha.

A juventude amazonense e seus anseios são negligenciados pela "inocência" cristã local. Contudo, as festividades cristãs ocidentais se fundem com a espiritualidade afro-indígena, um elemento vital para a compreensão da vida na época do "pequeno Fausto". O auge das celebrações de junho impulsiona o mercado e eleva o valor dos saberes e práticas afro-indígenas. A imprensa estudantil, por sua vez, reconhece nessas festas uma prevalência afro-indígena, contestando a narrativa oficial que minimiza a relevância da religiosidade negra nos ritos cristãos.

[114] A "democracia racial" brasileira, segundo Freyre, fundamenta-se na mãe-preta, essencial para a posição senhorial da mulher branca. A mãe branca detém a autoridade, mas a mãe-preta, a babá, provê a maternidade afetiva, de raízes afro-ameríndias. A escravidão das amas, retratada como bondosa, disfarça a violência e a "mancha" na harmoniosa democracia. Em *Casa Grande e Senzala*, a maternidade legitima a convivência entre violência e doçura, silenciando a primeira.

A violência contra mulheres negras e indígenas não é fortuita; é um pilar da própria constituição da *família amazonense*. Não se trata de um trauma isolado, mas sim do "prazer compulsivo de expropriar - odiar e devorar - o corpo-útero da mãe afro-indígena", essencial para a continuidade dessa estrutura familiar. A busca pela salvação do Amazonas, atrelada ao abuso do corpo e útero de mulheres indígenas e negras (uma forma de acumulação primitiva de capital no contexto do "El Dorado"), revela o lado sombrio e repulsivo da família amazonense. É esse aspecto, embora repugnado, que sustenta a instituição pública, com a "Mulher" no centro da ideologia pátrio-patriarcal (Federici, 2017).

A redenção no Amazonas transforma-se em uma obsessão perigosa, alimentada pela figura da mulher negra como o ápice de uma fantasia perversa que combina racismo e misoginia. As classes dominantes superestimam a abolição da escravatura e silenciam sobre sua brutalidade para proteger um segredo obscuro: a exploração da mulher morena, que define sua identidade social e cristã. Assim, o útero emerge como o palco fundamental da luta de classes, crucial para a identidade daqueles que se reconhecem como amazonenses – uma identificação central que mobiliza uma específica economia psíquica.

A figura do "Crente, mas entre aspas" deve ser lida, portanto, como a manifestação do cinismo ideológico que marca a entrada da sociedade amazonense no século XX. As aspas que cercam a crença não indicam sua ausência, mas sim o sintoma de uma racionalidade cínica que sabe que a Lei Simbólica do *catolicismo bareano* é inconsistente — seja pela corrupção do clero, seja pela dissonância entre o ideal de Redenção e o Real traumático da exploração capitalista da borracha —, mas que, ainda assim, se engaja pragmaticamente na ideologia. Este cinismo da mocidade atua como uma distância irônica que, paradoxalmente, lhes concede o mais-gozar (*"plus de jouissance"*) de criticar a hipocrisia para, logo em seguida, se dedicarem à manutenção da ordem do fausto da borracha. A denúncia das transgressões morais, portanto, não visa reformar o sistema, mas sim salvar o Grande Outro das Nações Superiores de sua castração, projetando o desejo obsceno (o gozo do capital sem culpa, a pulsão sexual fora da moral burguesa) no erro do outro, e assim, afirmando a supremacia de classe ao gozar do privilégio de "saber a verdade" sobre a farsa, enquanto o modo de exploração colonial permanece intocado.

4.3 Emergência do outro: o "selvagem", a cidade e a sociedade de classes amazonense

O espectro selvagem não é o oposto da "família amazonense", instituição central das classes dominantes; ao contrário, ele é seu remanescente. Ele representa o excesso de gozo projetado (sobre indígenas e negros) para sustentar a fantasia burguesa de civilidade (o Eu Fáustico). A contradição (a Lacuna Paraláctica) reside justamente na dependência desse espectro pelo ego fáustico da mocidade estudantil, que o utiliza para negar a selvageria inerente à acumulação primitiva do capital da borracha, a qual é, na verdade, sua própria.

A Redenção do Amazonas, por sua vez, se fundamenta na impossibilidade de valorizar a maternidade negra, a maternidade "selvagem". No rio das Amazonas, os caminhos edipianos foram marcados pela perversa negação da cor, língua, saberes, política e ritmos afro-indígenas por parte das classes privilegiadas da "família amazonense". O medo de ver Manaus mergulhada em trevas levou jovens da classe dominante a buscar na "esforçada polícia" o meio para "debelar os males" que (dentro dessas coordenadas simbólicas) transformavam a cidade em um espelho de Sodoma e Gomorra (O Chicote, nº 05, 02/08/1913, p. 01). O articulista, dessa forma, via Manaus como um inferno moral, exigindo uma "chuva de fogo e enxofre" para sua "purificação". Para isso, ele descrevia "vagabundos", "casas suspeitas" e becos como "escoadouros de imoralidades", apelando por uma "profilaxia moral" enquanto detalhou a obscenidade que alegava reprovar.

> As proxenetas que coçam cinicamente os cotovelos nas janelas altas da 10 de julho, da Epaminondas, rua Itamaracá, da Costa Azevedo, da Joaquim Sarmento… As baiucas onde o bando dos encarregados da Limpeza Pública raras vezes entra, a não ser em “serviço especial”, despejam-nas pelas calçadas, em chambres rendados, transparentes. Encontramo-las por toda parte. Nos “cinemas” enlameado a alvura imaculada dos vestidos das senhoritas; nos botequins embriagando-se ao lado de rapazolas néscios e velhos libertinos; pelas ruas passeando, às tardes, em autos e pilecas, a podridão que uns classificam de “chic” (O Chicote, nº 05, 02/08/1913, p. 01).

O porta-voz da juventude amazonense, com uma linguagem que oscila entre o aterrorizado e o grotesco, expressa um peculiar prazer em odiar mulheres (identificadas na imprensa da época como Dona Anna Sete Saias, Maria Preta – a “negra”, Benedita Cara Preta, Mulata do Angu, entre outras). Este sentimento é verbalizado no contexto do que ele chama de "domínio sem limites das meretrizes de todas as camadas" (O Chicote, nº 5 e 6, de 1913, p. 03). O articulista, que fala desde um lugar de "menino inocente", manifesta indignação com os "vícios" presentes em Manaus que, em sua visão, ameaçam a moral. Seu desejo é banir os "viciados" que, segundo ele, atraíam "meninos inocentes" para "esquinas de cinemas e sombras

propícias de jardins públicos", locais onde encontravam as "figuras amarelentas e repulsivas dos ‘brisas’". O texto original levanta a questão do que o articulista estaria simbolizando com as referidas "esquinas e sombras propícias".

> Há dias um rapaz da nossa sociedade, por ser alto e magro como D. Quixote, - engano talvez, foi abordado por um rapazola de 14 anos mais ou menos, que o… é o cúmulo! A polícia, é justo confessar não dorme…, Mas não se deve limitar só à expulsão do menino de óculos. Urge bani-los, moralizar esta formosa Manáos - “urbs” aquática para uns e Sodoma e Gomorra para outros.

Membros da juventude de Manaus demonstra indignação com a proximidade física entre jovens do sexo masculino, solicitando maior rigor policial contra indivíduos considerados "degenerados". Essa postura conservadora é sustentada por discursos da antropologia criminal, da medicina sanitária e da religião, os quais veem uma parte da juventude alinhada à Igreja em um cenário de transformações culturais. Paradoxalmente, jornais estudantis tecem críticas à própria Igreja, apontando contradições diante dos avanços científicos que ameaçam os dogmas católicos.

Através da imprensa, essa "mocidade amazonense" reivindica ordem e progresso, enquanto exige que a polícia coíba os "prazeres obscenos", alinhando-se a uma "biopolítica fáustica". O cerne dessa tensão, que chega a ser irônico, reside na dicotomia entre a busca pelo progresso e o medo da degeneração moral. Em outro contexto, a Igreja Católica, sob a orientação do Papa Pio X, tentou atrair a "mocidade amazonense" e fortalecer a fé da "cristandade bareana" exibindo "filmes sacros" nas "naves catedráticas" para competir com a popularidade dos cinemas. Contudo, essa iniciativa foi alvo de escárnio, sendo rotulada de "medida salvadora" de forma irônica, pois os estudantes a interpretaram como uma tática enganosa, uma espécie de "mentira coletivamente admitida" para ocultar uma realidade incômoda.

> O exercício dessa hilariante medida, reverte-se em lei de proteção aos bolinas, que imersos nas bem benfazejas trevas cinematográficas, poderão livremente cultuar o seu dogma, se mais além não o levarem, em abono da hipocrisia com que comparecemos aos atos religiosos. Que venham os cinematógrafos sacros, e que nos dê eles ensejo de ridicularizar o inveterado credo que involuntariamente professamos, e que Nordau tão bem soube cognominar de “mentiras convencionais” (O Pró-coió, nº 02, 29/09/1912, p. 01).

O texto apresenta uma argumentação em defesa de uma perspectiva científica, em contraposição à religiosa, com o objetivo de estabelecer uma crítica de arte pretensamente científica. Para tal, o articulista propõe a extensão da antropologia criminal à análise da produção cultural no contexto da *cristandade baré*. A obra *Degeneração*, de Max Simon Nordau, é central para sustentar a tese sobre os riscos do cinema sacro. O articulista alerta que,

sob a frágil ou tolerante autoridade da Igreja, o cinema se converteria em um espaço de vulnerabilidade, onde "gentis patrícias" e "crentes de cupidos", por sua inocência e indefesa, estariam expostas à "voracidade instintual dos 'coiós'". Estes, por sua vez, seriam sutilmente encorajados pela própria ideologia institucional da Igreja a se renderem "livremente ao culto do seu dogma" — o dogma do cupido. A *mocidade amazonense*, personificada pela pureza e santidade do menino inocente, é retratada como alvo de corruptores e mentirosos. O paradoxo central reside no que o autor chama de "mancha" em sua entrada na vida da linguagem: a ideologia da *Redenção do Amazonas* manifesta uma ambivalência de amor e ódio pela alteridade e pelo feminino-selvagem.

Apesar de sua nítida aversão ao catolicismo, a agitação erótica do jovem amazonense, conforme descrita no artigo, adquire uma dimensão escatológica. Isso se manifesta em sua visão apocalíptica de que todos — rapazes e moças — estavam envolvidos em uma farsa prestes a desmoronar, dentro de seu atormentado universo imaginário. Embora essa farsa fosse amplamente aceita, ela não impedia que o jovem, em sua ingenuidade, tentasse desesperadamente reerguer a estrutura ideológica católica. Para isso, ele utilizava sua crítica cáustica e uma distorção de sua aversão aos preceitos cientificistas. Assim, sob uma aparência inofensiva, ocultava-se um sedutor mal. Neste contexto, é fundamental seguir a orientação de especialistas que indicam conexões indiretas com a influência da obra de Nordau. Alguns estudantes, inclusive, o associam àqueles que professam algo como a "doutrina sacrossanta" da "verdade dos fatos e dos homens" e a fúria nacional-socialista persecutória contra a produção cultural da época, encarada, sob a ótica fascista, como a prova cabal da degeneração coletiva[115]. Essa paranoia persecutória se disseminou pela Europa nas décadas seguintes. Por isso, é crucial situar essa convocação à mocidade estudantil, integrando-a ao panorama ideológico que vê o começo do século XX não como uma *belle époque*, mas sim como uma época da "doença da modernidade", um período que a *mocidade amazonense* precisa combater.

> Ao condenar as correntes estéticas mais recentes de seu tempo, Max Nordau incorre numa longa e disseminada tradição. Cientistas evolucionistas, antropólogos criminais e psiquiatras concluíram que, paradoxalmente, o progresso - a ciência, a civilização e o crescimento econômico - podia ser um catalisador de patologias físicas e sociais. A discussão sobre esse assunto servia-se de estatísticas, para buscar amparar a afirmação de que aumentavam as ocorrências de crimes e a incidência de patologias mentais. As transformações advindas da modernização que incidiam na vida cotidiana da população da Europa vão servir de causa primordial à degeneração, no esquema de Max Nordau (Caires, 2011).

[115] A degeneração, na política ocidental, é um conceito central. Benedict-Augustin Morel defendia que o "pecado original" causava a "degeneração moral", marcando fisicamente o corpo e levando à alienação mental. Isso justificava a marginalização da loucura através da reclusão médico-sanitária.

O menino inocente seria a resposta à divisão na cristandade bareana, visto que a "bela época" gerava degenerados em esquinas e jardins. A perseguição de meninos por fantasmas degenerados demonstra um fetiche da mocidade amazonense, crucial para seu sonho de um futuro consciente para as famílias amazonenses. A Igreja Católica, em sua busca por salvação em um mundo com a morte de Deus proclamada, também reflete essa problemática[116], vez que investimento em novas tecnologias pela linguagem pastoral, visando combater influências modernas, especialmente entre os jovens, não representa um avanço para a cristandade ou retração do consumo de massas. Pelo contrário, o cinema nas paróquias era visto como um sintoma da decadência humana, sinalizando o estado terminal da civilização e a marcha para o extermínio. Isso evidenciava a urgência de purificar a imagem corporal da juventude amazonense, em um contexto de progresso acompanhado por uma crescente paranoia de purificação. Nesse cenário, a crítica à inocência sitiada por cínicos ganhava relevância. Por sua vez, os jovens criticavam o catolicismo, que chamavam de um "credo que involuntariamente professamos", e que Nordau (referindo-se à obra *As mentiras convencionais da nossa civilização*, publicada no Brasil em 1887, pela Livraria Francisco Alves) classificava como "mentiras convencionais" (O Pro-coió, nº 02, Manaus, 29/09/1912, p. 01).

A dualidade entre Verdade e Mentira mascara a realidade na falsidade do jovem: seu pessimismo em face de um "diabo modernizado" é, na verdade, o reverso do otimismo de matriz cristã e capitalista. Estudantes do Amazonas criticavam a postura condescendente da Igreja Católica em relação a desvios internos, alegando que tais atitudes causavam danos pastorais. Em tom satírico, os estudantes denunciavam a "compostura degenerada de um sacerdote de Jesus" (A Lanceta, nº 62, 27/05/1914, p. 01). Pareciam bem informados, através de "várias criaturas religiosas", sobre o Satanás. Este, descrito por eles como um "pastor em capa", seria o responsável por cobrar da comunidade os débitos essenciais à prosperidade da Igreja. Contudo, alegavam que ele convertia esses valores, obtidos pela exploração da "ingenuidade tolerante das Filhas de Maria, senhoritas distintíssimas", em uma polpuda fortuna particular. Segundo o relato, "desde o ano passado, ele, o Benzido, surrupia o produto das esmolas tiradas para abrilhantar os festejos e benefícios religiosos, sem cerimônia, com a ganância de quem quer juntar dinheiro" (A Lanceta, nº 62, 27/05/1914, p. 01). Mefistófeles, dentro da própria

[116] Tal como o alienista Max Nordau, o conterrâneo e contemporâneo Friedrich Nietzsche levou o projeto iluminista de crítica do conhecimento e das crenças morais a ponto de, valendo-se da metáfora de um homem louco, anunciar a morte de Deus e elide o sujeito em uma direção ainda mais radical: cada um de nós é responsável pela queda do pai divino na medida em que nos alienamos do poder e do esforço de, em nome da vida, repetir o caminho do criador, elevando a novos patamares os valores, avaliar sistematicamente as nossas avaliações, isto é, transvalorar os valores que informam nossas normas e condutas. Ver: Marins, 2020.

Igreja, estava à solta, por assim dizer, e devorava as economias pastorais. Estes fundos eram fruto dos sacrifícios de gentis senhorinhas dedicadas à missão de se tornarem senhoras amazonenses.

O autor critica a queixa de que, ao ignorar as raízes econômico-políticas do problema, desvia a culpa do denunciante para o campo cultural e moral ("Satanás por debaixo da capa de pastor"). Essa mudança revela uma distinção entre as economias material/social e cultural/simbólica na narrativa da *mocidade amazonense*, sendo a economia *psíquica* a responsável por conciliar as contradições. A citação ("Esse português de sotaina tem no cadastro dos culpados o seu nome em grandes letras") evidencia xenofobia e o prazer em odiar os "culpados" pela falha da *Redenção do Amazonas*. O ódio ao português gera um ganho libidinal pela crença na vingança futura (o registro no "cadastro dos culpados"). A *cristandade bareana* permite almejar lucros (materiais e) espirituais e a valorização da alma na narrativa da *Redenção*, recompensando a agressividade contra o padre com a certeza da justiça divina.

A análise da dialética da morte na salvação das almas no Amazonas, visando a união com Deus na Redenção, revelou a essência do "fausto" e seu significado fundamental[117] na experiência cósmica local: a formação de uma *família amazonense* feliz e próspera. A dicotomia vida/morte é mapeada ideologicamente como um embate entre "cristãos" e "selvagens". Estes "selvagens", um grupo que engloba diversas figuras e práticas (como "coiós", "crentes de Cupido", ateus, indígenas, africanos, pajés, curandeiros, feiticeiros, mães-pretas, entre outros), são percebidos como um impedimento à paz e à purificação das almas prometidas pela Redenção[118]. A representação do selvagem é, portanto, fetichizada, demarcando um limite ontológico. Isso se deve ao fato de personificar a própria finitude humana, sendo portadores de tradições e crenças tidas como "bárbaras", que se opõem ao progresso e à civilidade almejados, e que são vistas como figuras cheias de artimanhas e enganos, nutridas pelo arqui-inimigo do grande Pai. Tal como um objeto cuja ausência desintegraria toda a estrutura de desejo em questão, o *selvagem* permanece enraizado na própria *identidade do amazonense cristão* e,

[117] Um significante-mestre interrompe a necessidade, por imposição de sua presença, uma sequência de explicações. Os S1 permitem um ponto temporário de fixação, fundam um ponto de crença e/ou de autoridade na cadeia discursiva sustentada pelo sujeito da enunciação, como se dispusesse de uma força tautológica para o ser falante; eles aparecem na cadeia discursiva como aspectos incontestáveis da posição do sujeito, como pontos autovalidados de apego a uma cosmovisão ideológica ou uma visão pessoal mais ampla. O Significante-Mestre (o S1) é um "ponto nodal" que oferece um "acolchoamento" para o deslizamento de significantes, uma vez que, não diferindo de nenhum outro significante, todavia está situado de uma maneira que domina toda a sequência de referências, oferecendo uma espécie de garantia final de significado. É, dessa maneira, um ponto nodal discursivo e representa, igualmente, um ponto de afeto, um ponto de, por assim dizer, investimento libidinal. Para analisar o funcionamento do significante mestre em contextos sócio subjetivos, políticos e ideológicos, ver: HOOK, Derek. O significante mestre, análise de discurso e o inconsciente. In: Lara Júnior; Dunker; Pavón-Cuéllar, 2019.

[118] O imaginário colonial via os povos originários como uma força "incivilizável" capaz de "barbarizar" os brancos, revertendo os efeitos da educação e dos casamentos, conforme Patrícia Sampaio em "Espelhos Partidos".

consequentemente, na *imagem corporal* da *mocidade amazonense* da época do "pequeno Fausto". Essa inscrição ocorre desde os primórdios de sua entrada na vida temporal da linguagem, momento em que, devido a questões de raça e gênero, é necessário *negar* o colo materno-moreno como a porção *rejeitada* do ser amazonense. A juventude amazonense atua como defensora da moral cristã para conter o selvagem, assumindo uma missão de salvação de almas e a *redenção do Amazonas*. Esse sacrifício visa a valorização e reconhecimento do Amazonas no cenário mundial, replicando um modelo econômico na vida cotidiana. Isso dependerá da rejeição e repulsa necessárias ao que se apresenta como o impossível na grandiosa narrativa mítica da Redenção.

A longa história ocidental busca integrar a diversidade amazônica ao conhecimento historiográfico, resgatando um "mosaico étnico-cultural". Isso permite abordar um tema negligenciado: as "manifestações mítico-religiosas" dos povos originários e afrodescendentes. A historiografia ainda desvaloriza as crenças indígenas, quase invisíveis para a reflexão (Ugarte, 2016, p. 135). Auxiliomar Ugarte explora a cristianização e as "sobrevivências gentílicas" no Amazonas, criticando a fé católica. Ele mostra que a dominação católica não foi totalmente opressiva nem hegemônica. Essa análise evita visões essencialistas (indígenas como vítimas) e entende a resistência indígena além de uma luta conservadora, reconhecendo negociações e a possibilidade de "convivência amistosa" com o colonizador, apesar da desterritorialização (Ugarte, 2016, p. 135). Olhar para o passado religioso valoriza a "concretude histórica" do sujeito, reconhecendo os indígenas como protagonistas da História, apesar da colonização. Isso recusa a visão de vítimas/opressores, investindo nas "sobrevivências gentílicas" contra a cristianização, buscando uma oposição mais complexa que o maniqueísmo.

> No Novo Mundo não foi diferente. Para empreender a *conquista espiritual* dos povos ameríncolas e enfrentar seus sistemas de ritos e crenças, entre os séculos XVI e XIX, a Igreja necessitou reforjar seu aparato conceitual, bem como suas estratégias de catequese. Quanto a esse aspecto, basta lembrar os nomes dos padres Bartolomé de Las Casas, Joseph de Acosta, Bernardino Sahagún, Diego de Landa e Diego Durán, bem como as decisões dos concílios peruanos e mexicanos, as campanhas de extirpação das idolatrias no Peru e no México (nos séculos XVI-XVII) e a destruição da Santidade no Brasil quinhentista, para sentirmos o contínuo esforço da Igreja em fazer os índios entrarem no seu grêmio e dele não saírem mais (Ugarte, 2016, p. 137).

A formação cristã rejeitava cultos e figuras parentais indígenas, como a reverência à natureza e à Grande Mãe, vistas como traumáticas pelo colonizador. O fracasso na busca pela "Redenção" do Amazonas intensificou o medo e a perseguição paranoica. Para compensar o insucesso da doutrinação e honrar o "Pai ofendido", a violência se manifestava na humilhação e ferimento dos indígenas. Estes, vistos como "selvagens", eram um obstáculo metafísico à

plena "Redenção" e serviam como um tampão para a impossibilidade estrutural desse usufruto. Exemplificando essa violência, o padre Antônio Pereira, em nome da virtude, "reduziu às cinzas" corpos mumificados de antepassados Tapajós. A conversão incompleta gerava desconforto, pois a fé cristã sentia-se ameaçada pela "fé morta" dos indígenas, que amavam algo "outro" — personificado como o Diabo — que os afastava da salvação. Em nome do amor, a Igreja impunha mandamentos e a aceitação da morte, criando um estado de terror com a ameaça do fogo do inferno para os pecadores.

Não é à toa que a chegada dos agentes inquisitoriais no contexto da Visitação do Santo Ofício em fins do século XVIII é atestada pela memória dos historiadores como "o último esforço da repressão colonial" (Ugarte, 2016). Ainda que se empenhassem, o amor transcendental dos "amazoníndios" permaneceu uma incógnita para a racionalidade ocidental, à beira de um autêntico abismo ontológico. Além de confrontar as crenças indígenas, buscando despir de significado os totens "amazoníndios", os cristãos enfrentam um paradoxo no mundo colonial: mesmo sob o pleno domínio missionário, a força do pensamento *selvagem* mostrava-se indomável[119]. A missão de "desencantar" o mundo, retirando de rios, do Sol, da Lua, da floresta e de outros seres vivos a condição de sujeitos, mostrou-se repetidamente frustrada.

No entanto, a Santa Sé, como máquina de espiritualização, desempenha um papel crucial na história da cisão entre homem e natureza. O homem é concebido como um reino autônomo e soberano, enquanto a natureza é vista como um espaço de animalidade subjugada à exploração e mercantilização. Dessa forma, a máquina de espiritualização católica, ao produzir o desencantamento do mundo, estabelece a condição de possibilidade para o capitalismo como horizonte mítico e religioso da modernidade, incluindo a imagem corporal pura e santificada da juventude amazonense[120].

A reflexão abordada sugere que a jornada cristã em direção à "vida eterna" e à virtude, idealizada na "Redenção do Amazonas", é marcada por intensos desafios e ambiguidades, apesar da busca por ser "filhos" de Deus. O medo e a angústia permeiam os fiéis, que temem a

[119] Será que se trata de "sobrevivências" ou de uma *coisa* ainda mais radical, quer dizer, não tanto um processo de acumulações, mas de uma sobredeterminação na qual a lógica do pensamento selvagem *devora* (e passa a *reinscrever*) os credos católicos em outros circuitos de crenças? Não é esse o tema de O Mármore e a Murta, de Eduardo Viveiro de Castro, ou seja, uma tentativa de reconhecer aquilo que, em si, já não o é?

[120] A etnologia amazônica ensina que o mundo é moldado por perspectivas dos seres, onde a cultura é a matéria-prima e a natureza, em suas formas, muda. Xamãs, entre os humanos, assumem a perspectiva de outros seres e comunicam a humanidade de outras gentes, seus pontos de vista e intenções. Subjetividade, razão e inteligência são qualidades compartilhadas, não monopólios humanos. O perspectivismo ameríndio pode ser comparado à sacralidade do mundo natural nas cosmogonias pré-cristãs ocidentais, entendendo grutas, montanhas, fontes e cruzamentos como manifestações de um *sujeito* numinoso. Baschet (2006) destaca a dificuldade da sacralidade difusa no mundo natural pagão, que os cristãos dessacralizaram. Para perspectivismo ameríndio, ver Castro (2002). Sobre pesquisas de Visitações Inquisitoriais com protagonismo indígena, ver Souza e Mello (2014).

perda desses ideais devido àqueles que se desviam. Esses "próximos" que representam riscos e ameaças à unidade e completude da vida cristã são categorizados de diversas formas: "crentes de cúpido", egoístas, concupiscentes, hedonistas, utilitaristas, "coiós", "crentes entre aspas", religiosos inautênticos, negadores de Deus, mulheres e meninas "desviadas" ou afrocatólicas, e aqueles que incorporam Mefistófeles.

A tarefa cristã de amar ao próximo, essencial para a satisfação da vida eterna e a união com Deus, é dificultada porque o "próximo" pode estar preso nas "galés das dúvidas", desgarrado e triste, incapaz de afirmar ou negar a existência de Deus. Ao longo do tempo, disfarçados como variantes de "selvagens" e "Mefisto", esses "próximos" são o objeto de gradual compreensão (O Gymnasio, nº 03, 01/031907, p. 04)[121]. Essas incertezas, ao serem vistas como resquícios de um indivíduo, minam as fundações do *Eu*. Em um movimento de autodefesa e amor-próprio, esses indivíduos se entregam a impulsos destrutivos dirigidos ao próximo. Há aqueles que se mostram ingratos e alheios às graças concedidas pelo "Pai eterno" — estes se tornam vítimas de "bodes" e "mosquitos", ameaças à vida sagrada (A Tribuna, nº 03, 13/03/1911, p. 04). Entre esses jovens, despontam figuras como Álvaro Maia, que escrevia na revista *Aura* sob o nome de Alboma. Ele era frequentemente confrontado por leitores como Constantino Aragão, que o interpelava com questionamentos como: "Você não se sente devedor aos primeiros missionários da colonização?"[122]

> Não reconheces por acaso que os padres são os operários, homens de trabalho, de lágrima, de sangue, e de espírito ansioso por essas recompensas de glória não compreendida na terra? Não reconheceis que esses peregrinos que levam desde o palácio do soberano, até à caverna do selvagem, a instrução, possuem em si a santidade do sacrifício pela humanidade? (A Tribuna, nº 06,30/06/1911, p. 04).

A ambivalência marca, portanto, a recepção da *cristandade bareana* aos "pobres desditosos", os merecedores de compaixão, desamparados e desprovidos de conforto e sorte, aqueles que "por mãe só têm a dor" (A Pimenta, nº 14, 09/10/1915, p. 01). Em essência, subsiste um ódio disfarçado no ato de amar aqueles que pereceram em pecado ou foram consumidos pela pobreza oriunda da colonização. Para a juventude amazonense, tais indivíduos representam

---

[121] Aqui, acompanhamos os deslocamentos de polêmicas entre estudantes religiosos e ateístas, com a influência de Pethion de Villar, por exemplo. Ver: (Azevedo, 2006.)

[122] Essa pergunta propriamente ética não é uma das chaves temáticas perturbadoras de *Os Selvagens*, de Francisco Gomes de Amorim, um dos textos *fundantes* da literatura *amazonense*? Mais à frente desenvolvemos as consequências dessa questão para colocarmos em perspectiva a função do jogo simbólico do fantasma da *redenção.* No jornal da mocidade que tinha maior atenção aos coiós não havia contemporizações nem mesmo com o bispo da cidade, para quem se pedia: leve-se à sério. Isso porque um certo "professor Oliveira" disse ter passado maus bocados com a visita do bispo no paraná do Espírito Santo. Lá, "uma vez no interior, divorciado do doce aconchego dos vizinhos das ruas adjacentes ao palácio Episcopal de Manáos, idealizou restaurar os tempos mitológicos para menos", deitando-se exageradamente no *vinho* (de cacau) e no *tacacá.* Cf. O Pró-Coió, nº 02, 29/09/1912, p. 01.

um vazio a ser evitado ou abordado com hostilidade: a obscenidade das misérias terrenas (morais, materiais e espirituais), cuja rejeição permite almejar o amor do grande Pai (O Gymnasiano, nº 09, 10/07/1911, p. 02). Dentre as múltiplas relações de dependência que vinculam a *cristandade bareana*, incluindo a *mocidade estudantil amazonense*, é inegável que a mais proeminente é a sujeição à vigilância e autoridade de Deus. Este Ser superior, elevado a Ideal supremo, impõe ocasionalmente a ameaça da rejeição total – a segunda morte –, destino no qual se perdem muitos *selvagens*, na perspectiva da fantasia faustiana.

Como se pode compreender a *angústia* inerente à *juventude estudantil amazonense* da *belle époque*? Talvez, seja necessário recorrer à perspectiva de Goethe sobre o espírito fáustico na dramática tragédia da modernidade, um tema central do seu romantismo oitocentista. Os jovens estudantes *vivenciaram* transformações urbanas, políticas, culturais e estéticas tão perturbadoras que as respostas teológicas tradicionais da Santa Sé já não ofereciam soluções políticas satisfatórias para as novas gerações. A incerteza do início do século XX é expressa por um estudante: “Goethe morreu pedindo luz. Nós vimos o Século da Luz expirar e não sabemos para onde iremos. Se retroceder ou progredir mais.” (A Escola, nº 08, 09/02/1901, p. 01).

A realidade do mundo tornou-se tão reificada, naturalizada e objetivada que os constructos da metafísica cristã perderam não apenas consistência, mas também relevância na vida moderna. Embora as figuras de Deus, do Diabo, de Jesus, de Maria e de toda a corte celestial ainda pudessem ser invocadas, o *fato histórico* crucial é que essa invocação ocorria após a consolidação da principal transformação da modernidade: a significativa passagem do poder baseado na autoridade simbólica tradicional para a emergente ordem biopolítica (Zizek, 2011, p. 52).

Utilizando a técnica e a linguagem jornalística, os estudantes questionam o *status absoluto* da arte e da religião, elevando o progresso técnico-científico ao papel de natureza (A Escola, nº 08, 09/02/1901, p. 01). Na obra faustiana de Goethe, a figura do Diabo simboliza uma nova lógica que impulsiona o dinamismo e as transformações do mundo. Essa perspectiva redefine o mal (morte, destruição e toda a negatividade) não mais como punição divina ou tribulação imposta por Deus à humanidade, mas sim como o *preço inevitável* do progresso evolutivo. Peter Sloterdijk argumenta que a visão dominante dos "senhores sobre a realidade" tem suas raízes no pensamento evolucionista. A força lógica das teorias da evolução consegue integrar o "fardo dos seres vivos" — ou seja, toda a negatividade da existência, como dor, sofrimento, perecimento e morte — como elementos *indispensáveis* para o avanço e a evolução.

> Quem diz “desenvolvimento” e aprova os fins do desenvolvimento encontra uma perspectiva na qual pode *justificar* o que presta ao desenvolvimento. "Evolução” é, por isso, a teodiceia moderna. No olhar do evolucionista sobre o que deve sofrer e o que perece, o cinismo intelectual moderno já põe em ação seu jogo inevitável; para ele, os mortos são o adubo do futuro. A morte dos outros aparece para ele como a premissa, tanto ontológica quanto lógica, do sucesso de “sua própria causa” (Sloterdijk, 2012, p. 247-248).

Surpreendentemente, as montagens de *Fausto* na *belle époque* manauara evitavam o tema dialético da modernidade, focando no remorso cristão e na ideia de "instruir deleitando" (A Plateia, nº 02, 13/04/1907)[123]: a distorção de romantismo francês e doutrinação cristã visava evitar a tragédia do desenvolvimento fáustico, onde objetivos e conquistas autênticas resultaram em horrores (Berman, 2007, p. 91). A proposta em questão estabelecia a culpa como o eixo central da subjetivação na modernidade. A tentativa de conciliar as tensões expostas por Goethe – notável nas releituras de Charles Gounod sobre o mito faustiano – constitui, na verdade, um *idealismo repressivo*. Este é o resultado da cristianização dessa narrativa moderna e visa dissimular o custo elevado da liberação das forças do desenvolvimento, tanto para a humanidade quanto para a natureza. Consequentemente, a natureza é progressivamente despojada de seu encanto e relevância. Esse discurso, distorcido e moldado pelo idealismo repressivo, acaba por alcançar até mesmo a Amazônia.

Essencialmente, a estrutura dessas encenações dramáticas visa restabelecer a supremacia patriarcal-divina sobre a condição humana. Em um dos roteiros, Fausto é retratado como um estudante em “crise”, desiludido com a vida e à beira do suicídio. Nesse momento de desespero, ele amaldiçoa o sagrado: "ao ouvir o nome de Deus, Fausto amaldiçoa tudo — a felicidade, a ciência, a oração, a fé, a paciência — e invoca Satã”. Mefistófeles então surge, oferecendo-se para satisfazer seus desejos. Inicialmente hesitante, Fausto rapidamente se entusiasma, aceita o pacto e revela suas ambições (Jornal do Commércio, nº 716, 26/06/1906, p. 02). Após o acordo com Mefistófeles, Fausto rejuvenesce e se entrega aos prazeres hedonistas, buscando sensações e experiências que ultrapassam os limites sociais, tal como os jovens "coiós" do Amazonas.

O clímax desse pacto surge com os dilemas que se seguem com a entrada em cena de uma menina de quatorze anos, Margarida. Para conseguir a satisfação de seu desejo sexual na conquista-posse da menina, a de “casto coração”[124], a “criança inocente”,[125] Fausto desafia as convenções morais e sociais de sua época, enquanto Margarida se submete rigidamente aos

[123] Uma longa crítica da montagem de Fausto é publicada em: Jornal do Commércio*,* nº 717, 27/06/1906.
[124] Verso 3296 de Goethe, 2023, p. 187.
[125] Goethe, 2023, verso 3352, p. 189.

preceitos da Igreja, buscando evitar a condenação divina e a exclusão da Salvação. A união entre eles, contudo, desencadeia uma série de eventos trágicos. Fausto, com a ajuda do Diabo, mata Valentim, irmão de Margarida, em um duelo. Abalada pela perda do irmão, Margarida sucumbe ao desespero e à loucura, culminando em um infanticídio. Presa e desolada, ela definha na escuridão da prisão.

Margarida, contudo, funciona como um espelho para Fausto, refletindo os ideais de Redenção. Essa reflexão o motiva a abandonar sua busca incessante por excessos e desejos ilimitados, levando-o a encontrar no arrependimento a remissão de seus pecados perante Deus e Sua Lei. Ele se transforma, assim, no sujeito ideal para a fantasia de uma existência estável e serena, livre das perturbações da vida moderna.

O desfecho do romance sugere que o "crescimento humano" exige sacrifício e perda. A morte de Margarida, o objeto-sublime da ideologia faustiana, é consequência desse crescimento, tornando-a parcialmente responsável pelos dilemas que enfrentou. Sua morte, portanto, serve para resguardar o amor idealizado e manter a crença na unidade da fantasia de completude.

É pertinente indagar: o que teria ocorrido se Margarida tivesse vivido com Fausto? É provável que ela acabasse por odiá-lo, pois, tal como Fausto, havia nela uma "inquietação natural" que, infere-se, levaria ao rompimento. Nesse momento, o Eu autocentrado, base do ateísmo racional que perpassa o drama goetheano, sofre uma metamorfose, tornando-se um Eu dominado pela culpa e pelo remorso. Este Eu é mantido em rigorosa dependência do Outro absoluto, sob a pressão da ideologia cristã-capitalista.

> Fausto com a assistência de Mefistófeles consegue entrar no calabouço, donde ambos aconselham a ela para fugir, porém, Margarida em quem os sentimentos superiores predominaram, rejeita com desprezo o seu auxílio, e coloca a sua esperança de salvação no arrependimento e na oração. Subjugada pelo remorso e pela tristeza, e com a palavra do arrependimento nos lábios, a infeliz mulher expira. Então, Mefistófeles triunfa na catástrofe promovida por ele, mas um coro de vozes celestes é ouvido, proclamando perdão para a pecadora arrependida e o mau espírito, derrotado, é subjugado, ajoelha-se suplicante ao som dos acentos divinos enquanto que o espírito de Margarida é elevado a regiões celestes[126].

Seguindo a perspectiva freudiana, que vê o *eu* juvenil — o do "Fausto da borracha" — como um epicentro de angústia, constantemente ameaçado em sua busca por unidade e integridade, podemos situar a juventude amazonense exatamente nessa "casa cosmofóbica".

[126] Um rapaz enviou esse resumo ao Diário de Manáos, nº 05, p. 02, para auxiliar os leitores na compreensão da montagem feita pela Companhia do Sr. Franc e que seria exibida durante aquela semana em um teatro (não identificado) da cidade, em 09 de julho de 1892.

Nessa mentalidade, tudo que perturba o imaginário ideológico de sua coesão — a crença de ser "filho de um Pai imortal" aspirando a um gozo sereno e unívoco da vida eterna — é percebido apenas como traumático e degenerativo, manifestando-se como loucura e impureza.

A raiz do ódio e da hostilidade contra essas perturbações reside, na verdade, no apego estruturante ao seu ser e no medo da perda: aquilo que rejeita as "derivas selvagens". Levando esse raciocínio ao limite, pode-se argumentar que o pavor inconfessável da cristandade bareana, da qual a juventude amazonense é parte, é a dissolução do próprio selvagem enquanto objeto-causa. Este "selvagem" funciona como o obstáculo que impulsiona o desejo; em sua ausência, o próprio anseio por Redenção se esvairiam. É nesse contexto que se insere a reflexão de Antônio Bispo dos Santos, escritor, lavrador e mestre quilombola:

> O que é a cidade? É o contrário da mata. O contrário de natureza. A cidade é um território artificializado, *humanizado.* A humanidade se desconectou da natureza exatamente por ter cometido o pecado original. Seu castigo foi se afastar da natureza. Por isso Adão foi expulso do Jardim do Éden e o humanismo passou a ser um sistema, um reino desconectado do reino animal. Dentro do reino vegetal, todos os vegetais cabem, dentro do reino mineral, todos os minerais cabem. Mas dentro do reino animal não cabem os humanos. Os humanos não se sentem como entes do ser animal. Essa desconexão é um efeito da cosmofobia (Bispo Dos Santos, 2023, pp. 18-19).

A angústia dos ideais da *mocidade amazonense* encontrava morada na *cristandade bareana*, um espaço-tempo dentro de um imenso cosmos. Nesse universo, o menino Fausto Cruz Lopes gravitava, imerso em um campo de forças onde começava a observar, escutar e sentir, dando seus primeiros passos no terreno subjetivo de algumas palavras materiais. A figura materna, alvo privilegiado de sua fase canibal, possuía, sem dúvidas, um significado mítico fundante e primordial para ele e para tantos outros da *família amazonense*. Os jornais da época testemunham que o "amor de mãe é o mais puro e o mais sacrossanto dentre todos os amores". Contudo, a verdadeira dimensão e grandeza desse amor só poderiam ser compreendidas em sua ausência: "é quando se sente a falta do carinho e afagos constantes, e da doce companhia daquela que por nós tanto padeceu" (A Encrenca, nº 22, 06/08/1916, p. 01). Existe não apenas um significante-mãe, e as problemáticas que surgem, para o filho, sobre o que discernir de seu desejo, mas também um terceiro que se interpõe entre Fausto e sua plena realização imaginária na união com o Outro materno. Esse terceiro representa a face mais próxima da Lei da Cultura[127]. Por outro lado, também vem representar o fato, talvez traumático, de que o mítico

[127] Aqui, recuperamos a precisa transmissão de Althusser sobre a teorização lacaniana da psicanálise: “Essa passagem da existência (no puro limite) biológica à existência humana (filho de homem), Lacan mostrou que ela se operava sob a Lei da Ordem que eu chamarei Lei de Cultura, e que essa Lei da Ordem se confundia, em sua essência *formal*, com a ordem da linguagem. Que devemos entender por essa fórmula enigmática, à primeira vista? Primeiramente, que a *totalidade* dessa passagem só pode ser apreendida sob a forma de uma linguagem recorrente,

tempo de uma infância tranquila e feliz é uma narrativa cuja função é recalcar o fato de que essa cena esteve, desde sempre, perdida.

A juventude, ainda selvagem[128] e não consciente dos pecados originais e cosmofobias ocidentais que logo surgiriam, tinha o significante *Pai* em sua vida amorosa. Este Pai, Elvídio, acabara de morrer na história do pequeno Fausto. Como *pai morto*, Elvídio existirá apenas como Nome, uma Lei/Proibição simbólica (não ser selvagem, mas *civilizado* amazonense, conforme o desejar *daquela Mulher bela, gentil e morena*). Contudo, o patriarcado no Amazonas se volatiliza com a modernidade, e a ordem vivia à sombra de espectros.

É crucial entender o 'eu' (ego fáustico) como um sintoma. A tarefa da historiografia é reconhecer o sofrimento individual e coletivo que o ego carrega, um sofrimento que não encontra voz na História. A psicanálise instrui a História a escutar dimensões da existência não reconhecidas socialmente. O sofrimento surge quando a existência não é validada pelo olhar do Outro, especialmente nas relações sociais do fausto, onde o bloqueio do reconhecimento pode levar à sensação de inexistência.

A psicanálise oferece à História uma teoria do desejo como negatividade: sofremos por não atingirmos o ideal ou por sermos apenas o que o sistema de normas permite. O sujeito em sofrimento não consegue articular seu desejo devido a um impasse na ordem social e simbólica que o cerca. Assim, o limite não é só do sujeito, mas também do Outro simbólico. O inconsciente, como força de descentramento, revela dimensões inarticuladas do desejo que geram clivagens, desafiando o historiador a ouvir o que parece irreconciliável. Uma História informada pela psicanálise pode ser um vetor de emancipação, entendida não como autonomia, mas como "queda do medo diante da alteridade radical" (Safatle, 2023).

O ego (fáustico) atua como um índice de enunciação, representando a unidade de percepção. Fragmentado pelo sofrimento, o "eu" perde sua capacidade de síntese e o centro funcional pessoal para recuperar percepções. Para a psicanálise, a constituição do "eu" é uma "mentira", um princípio de alienação que busca singularidade, mas se conforma às coerções sociais. Para sustentar a ideia de indivíduo, identidade e Unidade, o "eu" precisa funcionar como uma barreira contra sua própria história. Desconhecer é não querer saber algo que no fundo se sabe. Como afirma Lacan (1986, p. 27):

---

só pode ser designada pela linguagem do adulto ou da criança em *situação de cura*, designada, determinada, localizada, sob a lei da linguagem, em que se fixa e se dá toda ordem humana, portanto, todo papel humano. Em seguida, que, nessa determinação, pela linguagem, da cura, transparece a presença atual, perpetuada, da eficácia absoluta da ordem na própria passagem, da Lei de Cultura no devir-humano". Ver: Althusser, 1985, p. 64.

[128] Como nos lembra a narradora da história de Iñe-e (a menina indígena miranha enviada para a Baviera junto ao menino índio Júri), "toda voz da infância, sabe-se, é selvagem, animal, insubordina os sentidos". Ver: Verunschk, 2021, p.15.

> O eu está estruturado exatamente como um sintoma, no interior do sujeito não é senão um sintoma privilegiado; é o sintoma humano por excelência. É a doença mental do homem. O absurdo fundamental do comportamento inter-humano; só é compreensível em função desse sistema: o erro humano, a saber, esta série de defesas de negações de barragens de inibições de fantasias fundamentais que orientam e dirigem o sujeito.

Lacan alerta que a função do "eu" pode gerar uma análise "nefasta", pois o eu é fonte de desconhecimento, ignorando sua constituição relacional, histórica e formativa. Longe de ser autárquico, o eu é um complexo de relações, desejos, formações e identificações entrelaçadas. Para evitar o reconhecimento dessa origem, o sujeito elabora um sistema de imagens (como o estádio do espelho e o esquema corporal) que são resultado de identificações sociais. Essas imagens condensam histórias em uma narrativa especular, transitiva, confusa e intensamente narcísica.

Consequentemente, a construção do mundo no registro imaginário é intrinsecamente narcísica. O princípio da realidade (do Ego) acaba se confundindo com a própria constituição do "Eu" e falha em servir como um referencial para a avaliação das ações. Isso inaugura o que Lacan denomina de experiência imaginária, na qual a imagem adquire um poder formador preponderante. Em seus escritos Lacan nos diz que

> Somente a mentalidade antidialética de uma cultura que por ser dominada por fins objetivantes tende a reduzir ao ser do eu toda a atividade subjetiva pode justificar o assombro produzido num Van der Stein pelo Bororo que profere: “eu sou uma arara”. E todos os sociólogos da mentalidade primitiva esfalfam-se em torno dessa profissão de identidade a qual no entanto nada tem demais surpreendente para reflexão se não afirmar “eu sou médico” ou “sou cidadão da República francesa” e com certeza apresenta menos dificuldades lógicas do que promulgar “eu sou um homem” o que em seu pleno valor só pode querer dizer isto sou semelhante a que ele em quem ao reconhecê-lo como um homem baseiam-me para me reconhecer como tal essas diversas fórmulas só são compreensíveis no final das contas em referência a verdade do “eu é um outro”, menos fulgurante na intuição do que evidente aos olhos do psicanalista. Quem, senão nós, há de questionar o status objetivo desse eu que uma evolução histórica própria de nossa cultura tende a confundir com o sujeito (Lacan, 1998, p. 120).

O Eu fáustico, central na subjetividade ocidental, atua como um dispositivo colonial. Permitam-me ser mais preciso: o Eu é o sintoma colonial na sua forma histórica mais pura. A pulsão de domínio, que se manifesta na *belle époque* amazonense, projeta o trauma no "quase-selvagem" para sustentar a exploração (aqui e agora). Diante disso, a tarefa da historiografia não pode ser a de um historicismo ingênuo – que, sob a égide de uma ideologia liberal social-democrata pós-moderna renovada, projeta no passado uma versão mítica, asséptica, de seus próprios impasses no presente. Pelo contrário, a intervenção crítica deve operar como um corte,

desnaturalizando esse Eu (e suas experiências, como se pudesse encapsular *totalmente* o sujeito histórico neste índice) como unidade e revelando a lacuna paraláctica entre a fantasia civilizatória e o real abjeto de violência e exclusão. Somente ao desvelar o Eu (e sua versão fáustica, por exemplo) como o significante-mestre da dominação de classe e do racismo estrutural, a análise pode reverter a colonialidade do ser e do saber, inscrevendo no tecido da história o desejo encriptado dos excluídos – a verdadeira contradição constitutiva que o "espectro selvagem" invoca.

A cartografia dessa cidade de angústias suga-nos, inexoravelmente, para o horizonte de eventos daquela manhã de outubro de 1915. A Pátria, revelada como um ídolo oco, cobra sacrifícios enquanto Manaus derrete sob o sol mefistofélico qual os ponteiros do relógio se avizinham do meio-dia. Confinado na sala, Fausto experimenta a foraclusão da lei paterna. O que seria *isso*? É a queda livre num espaço sem coordenadas. Mas a física do trauma exige que algo retorne. Na ausência da palavra que amarra o mundo, o metal frio do gatilho é o limite denso onde a queda se inverte. O rebote dessa queda não é um som, mas um silêncio absoluto...

A arma dispara...

A ilusão da cidade é engolida.

E o que é cuspido de volta para a sociedade é a matéria escura de uma Pátria que não soube proteger os seus, e precisa se haver com estes ideais...

Ideais de ser para o seu “outrinho”, digamos assim, aquela Pátria-Mãe-Gentil.

Capítulo 5 - Colonialismo, controle do conhecimento e outras dívidas

5.1 Exploração, repressão e memória social

Nesta seção problematiza-se a questão do real traumático que sustenta a *fantasia do fausto* das classes dominantes amazonenses, buscando-se, assim, contribuir para a ampliação de perspectivas críticas em diálogo com a historiografia do período. Ancorada no conceito žižekiano de “lacuna paraláctica” e na perspectiva decolonial, examinamos a "legião de fantasmas": a massa de trabalhadores, migrantes, pobres, e o espectro selvagem que, sendo estruturalmente excluída da representação da *mocidade estudantil* civilizada, constitui o sintoma social da *belle époque*. O foco recai sobre o aparelho institucional de paranoia — o policiamento, a segregação urbana e as políticas de enquadramento disciplinar — que foi mobilizado pela burocracia estatal e pelas famílias burguesas para gerir o real insuportável da miséria e da não-identidade, transformando o sujeito deserdado em um "menos-que-nada" social para salvaguardar a ilusão de progresso e a acumulação do capital da borracha.

Em seu estudo *A Ilusão do Fausto* (2019), Edineia Mascarenhas Dias investiga as "falácias" da modernidade aspiradas pelas classes dominantes amazonenses entre 1890 e 1920. Nesse período, Manaus vivenciava a miséria intensificada pela chegada massiva de trabalhadores, atraídos pelo *boom* da borracha e promessas de riqueza. Contudo, a marginalização de muitos desses migrantes, que se tornavam desempregados e carentes, representava um risco à "harmonia e beleza" da cidade, conforme apontado por Dias (2019, p. 93). A crescente "questão social" agrava os problemas de abastecimento, higiene e moradia, exigindo uma resposta rigorosa da burocracia estatal e dos grupos econômicos. Aqui, Dias destaca um ponto fundamental:

> Como se constata, o espaço urbano atrai os mais diferentes tipos de pessoas, vindas de diversos pontos do país e do mundo e que passam a fazer parte do cotidiano da cidade, não tendo as mesmas condições de sobrevivência daqueles que vão usufruir a vida de “fausto” que a borracha propicia. Este é o outro lado do “fausto”, é o aspecto que o imaginário da elite extrativista não registra, nem a historiografia produzida sobre a época, mas não é por isso que não tenham existido e exigido dos setores dominantes políticas que dessem conta dos marginalizados da opulência, dos desassistidos da fortuna, fato que exigiu uma política rigorosa de controle sobre a vida, hábitos, costumes, trabalho e lazer. Tudo que significasse ameaça à imagem de uma cidade civilizada, impossibilitando os possíveis investimentos de capitais e o desenvolvimento do trabalho, passa a ser objeto de preocupação, por parte dos setores dominantes (Dias, 2019, p. 96).

O espectro selvagem se materializa com o crescimento populacional, reforçando os argumentos anteriores. O fluxo de trabalhadores, nesse contexto, evoca o fantasma da indigência e o risco iminente de a juventude ser socialmente "menos que nada". Essa situação gera um aumento do policiamento, que visa "reprimir, garantir e restaurar a ordem pública, assumindo também a tarefa de vigilância das ruas, dos locais de entretenimento, da moralidade dos costumes, etc." (Dias, 2019, p. 94). Contudo, esse cenário é marcado por intensa disputa, revelada por antagonismos sociais como roubos, vadiagem, prostituição e doenças, além de protestos e queixas sociais contra as políticas de exclusão e disciplinamento.

A luta das classes trabalhadoras contra a pobreza frequentemente perturbava a estabilidade e a harmonia que as famílias amazonenses buscavam, conforme já mencionado no capítulo inicial. Essa tensão se refletia na imprensa, que não só denunciava a precariedade da vida e exigia preços justos para produtos essenciais, mas também amplificava o clamor por modernidade nas periferias. Havia uma demanda clara por melhores condições para os trabalhadores e por serviços modernos (como iluminação, calçamento e saneamento) em subúrbios e áreas marginalizadas. Adicionalmente, a saúde pública era uma grande preocupação, mobilizando o poder público no combate ao "flagelo da doença", em um esforço para "livrar a cidade dos elementos nocivos à saúde" (Dias, 2019, p. 98).

A vida psíquica da juventude se insere no contexto social bem descrito pela historiadora de *A Ilusão do Fausto*: em uma cidade de "fausto", a representação burguesa de um local "limpo, ordeiro e sem problemas" era constantemente ameaçada pela pobreza, doença e vagabundagem. Esse cenário motivou esforços multifacetados para afastar o cidadão do "outro-nocivo" e erradicar o "nocivo" da sociedade.

O "fausto amazonense" era marcado por uma tensão entre a liberdade individual e o medo da desintegração social e da insegurança, personificada pelo "outro" indigente. A burocracia estatal, com medidas de segregação, isolamento e reclusão – como a pena de Dias – , reforçava essa ordem. O cidadão indisciplinado contrastava com o ideal de indivíduo livre e produtivo, modelo para a "mocidade amazonense estudantil".

Os jovens estudantes demonstravam um espírito utilitarista na caridade, ecoando as práticas dos mais velhos. Ações privadas, como a Sociedade Beneficente Amparo da Pobreza e a Liga Protetora da Pobreza, fundadas por senhoras, atuavam em conjunto com o poder público para sustentar a imagem de uma cidade "isenta de perturbações" e de "fausto" (Dias, 2019, p. 96). Essas ações delimitavam as fronteiras sociais, reforçando as disparidades socioeconômicas por meio do uso de recursos privados. Nesse panorama, o fantasma da pobreza

impunha barreiras e marginaliza os mais pobres. Conforme Dias aponta, a área central da cidade, por exemplo, viu-se submetida a novas e mais rígidas exigências relativas às regras de edificação de moradias (Dias, 2019, pp. 100-101).

Apesar das novas regras de construção para modernizar as áreas centrais da cidade e coibir edificações irregulares, especuladores logo as burlaram, erguendo prédios que respeitavam a lei apenas nas fachadas. Internamente, proliferavam condições precárias e a violência econômica dos aluguéis abusivos. A associação entre doenças epidêmicas e imigrantes, especialmente trabalhadores nordestinos do Ceará, expunha a fragilidade da estabilidade social. Essa migração revelava pobreza, doença e a crescente necessidade de caridade para os famintos e desempregados.

As classes dominantes do Amazonas exigem mais segurança e policiamento, com foco em novas prisões e estratégias de vigilância. O propósito é salvaguardar a produção e assegurar a livre circulação da cadeia de valor da borracha, elementos cruciais para a manutenção da ilusão benigna do fausto.

O propósito fundamental parece residir no circuito econômico e na manutenção da mercantilização do "ouro negro" como elemento de integração social. Conforme Dias (2019, p. 109), a lógica adotada era clara: a insegurança resultaria na queda da produção, enquanto a proteção policial a elevaria. Essa crença fundamenta-se na ideia de que a figura do "outro-nocivo" ou "selvagem" representa uma ameaça à cidade, que é simbolizada como civilização e progresso.

Para a guerra cultural, investia-se na criação de diagnósticos e mapeamentos de "fantasmas urbanos" (incluindo vagabundos, alcoólatras, gatunos, desordeiros e ofensores da moral). O objetivo era controlar e reprimir essa ameaça "selvagem", que gerava medo nas classes dominantes e ativa mecanismos de defesa do "sonho do fausto". Dias ainda destaca uma transformação nesse cenário: a implementação de prisões correcionais, visando separar o trabalhador considerado produtivo do ocioso improdutivo, tido como inútil para a concretização da fantasia do fausto. O receio da convivência com a população marginalizada (prostitutas, menores abandonados, mendigos, bêbados e jogadores) atinge a classe rica. As respostas do poder público a essa miséria se concentram em controle e punição, visando a segurança e a ordem. A separação entre quem trabalha e quem não trabalha é a base dessas propostas em relatórios, leis e decretos (Dias, 2019, p. 110).

Contudo, a prisão correcional é a resistência dos poderes ao espectro selvagem. Os chefes do Departamento de Justiça pediam a construção de cadeias públicas fora do centro, onde o trabalho e o ensino moral transformassem o prisioneiro. Acreditava-se que a introdução

de oficinas e escolas nas prisões diminuiria a criminalidade. A exclusão social do criminoso deveria ser acompanhada de tratamento e treinamento adequados, permitindo sua reinclusão no mercado de trabalho após o cumprimento da pena. A prisão, então, funcionaria como um mecanismo de transformação, garantindo o futuro dos internos através de um regime de trabalho e disciplina. O criminoso, acostumado à indolência e sem orientação moral ou disciplina, sairia ainda mais pernicioso do que antes (Dias, 2019, p. 111).

Não se pode ignorar o fato de que a estrutura institucional criada para proteger os mecanismos de exploração e expropriação gerou um espectro que afeta o futuro. Assim, a manutenção da ilusão de opulência é inseparável de uma aparelhagem institucional paranoica que persegue e exclui as camadas sociais empobrecidas e desocupadas, os "menos-que-nada" sociais. Para combater essa oposição, as famílias amazonenses adotam duas táticas: a primeira envolve uma política de "deslocamento" dos cidadãos capturados pela polícia como "menos-que-nada" para servirem à economia da borracha nos seringais; a segunda é a política de enquadramento, ou seja, uma luta cultural contra os costumes populares em nome da salvaguarda de um futuro moralizado e instruído conforme a lógica do capital.

Nesse cenário, a juventude amazonense emergiu como um foco de atenção. A necessidade de uma nova ordem social demandava que as autoridades lidassem com os desocupados, substituindo velhos costumes por uma política de disciplina e enquadramento. A presença de jovens nas ruas, seja conversando ou jogando bola, era encarada como um problema pelas autoridades. A imprensa de Manaus começou, então, uma campanha contra esse "mau costume", exigindo a intervenção policial para remover esses jovens e enviá-los a instituições públicas. A intenção era que a disciplina e o rigor desses ambientes promovessem a regeneração dos indivíduos da vadiagem, visto que Manaus, como cidade civilizada, não podia admitir tais condutas (Dias, 2019, pp. 111-112).

A modernização de Manaus foi acompanhada por uma rigorosa política de controle social e exploração do trabalho infantil, conforme defende Rezende (2012). Inserida no contexto do novo regime republicano, essa política, desde o final do século XIX, priorizava a ideologia do trabalho e da instrução para a juventude, vista como pilar do futuro da nação. A crença era que civilizar as crianças e controlar a juventude eram fundamentais para a superação dos desafios sociais. No entanto, a trajetória dos jovens se deu, majoritariamente, sob restrições e exploração em fábricas, comércios e serviços domésticos, onde atuavam como mão de obra barata. Apesar de alguns buscarem alternativas de fuga, Rezende argumenta que a legislação e a rede institucional moldaram a experiência da infância no Amazonas, situando as tensões e violências em um contexto complexo e ambíguo.

> O menor Manoel Pereira, por exemplo, passou um dia inteiro fugido, em uma capoeira, em plena liberdade, — "recordando-se da vida que levava seus antepassados da tribo dos palmarys, no seio das florestas virgens do Amazonas". A justificativa do menino para a fuga eram o maltrato e não querer servir como criado fazendo compras para seu tutor, Manoel Lourenço. Por isso fugiu, para ver se livre daquela situação, para viver livre como podiam fazer seus parentes indígenas. Já a menor Romualda Costa, fugiu porque depois que morreu a mulher de seu tutor, Joaquim Antônio dos Santos, ele passou a maltratá-la demais sempre que não cozinha bem 185. Então queria ficar na casa de Olívio Loreano, pois lá também cozinhava e era corrigida se preciso, mas estava aprendendo a ler (Rezende, 2012, p. 183).

Em uma análise aprofundada e com base em uma documentação mais abrangente, Pessoa (2010) investiga o trabalho infantil em Manaus durante o apogeu do ciclo da borracha. Confirmando achados de pesquisas anteriores, a historiadora reforça a tese de que inúmeras crianças eram exploradas em diversos setores da economia local, atuando em estabelecimentos comerciais, serviços domésticos e fábricas. A maioria dessas jovens vidas, oriundas de famílias empobrecidas, era submetida a longas jornadas, condições insalubres e maus-tratos no ambiente de trabalho. Conforme a própria pesquisadora descreve:

> É nesse contexto de intensa exploração do trabalhador manauara e de efervescência do movimento operário em resposta a tal situação, que encontramos um elevado contingente de pequenos trabalhadores exercendo as mais variadas funções nos diversos cantos da cidade. Tais crianças, obrigadas pela extrema pobreza em que vivem suas famílias, muitas vezes estão a entregar sua força de trabalho em troca de comida, roupas e abrigo. Elas estavam presentes no comércio, nas vendas ambulantes, no serviço doméstico e em outros mais. As funções por elas exercidas e suas idades também são variadas. No trabalho formal eles eram encontrados nas alfaiatarias, bazares, botequins, barbearias, cafés, depósitos de exportação, fábrica de cigarros, hotéis, livrarias, marcenarias, mercearias, moinhos, ourivesaria, oficinas de pirotecnia, papelarias, tabacarias, tipografias e outros estabelecimentos comerciais. Exerciam diversas funções tais como atendente de mercearia, ajudante de fotógrafos, auxiliar de sapateiro, caixeiro, copeiro, empacotador de cigarros, garçom, marceneiro, porteiro, serviços gerais e outras (Pessoa, 2010, p. 135).

A pesquisa de Alba Pessoa revela que a burocracia estatal, ligada ao Juízo de Órfãos, facilitava a exploração da juventude desfavorecida ao conceder tutelas sem a devida verificação. Paralelamente, a imprensa associava essas crianças à vadiagem e delinquência, contrastando com a imagem positiva das crianças de famílias abastadas (cujas características físicas e intelectuais eram enaltecidas). Segundo Edineia Dias, a juventude pobre resistiu à política de enquadramento, causando perturbações sistemáticas. Alba Pessoa salienta que o lazer para essas crianças era restrito e visto como transgressão pela burocracia. "Percebe-se que o jogo, assim como as outras formas de lazer das crianças pobres da cidade de Manaus eram percebidas de maneira preconceituosa pelos setores mais privilegiados da cidade" (Pessoa,

2010, p. 166). Apesar das dificuldades, uma das principais conclusões da investigação é que essa mocidade resistia e sobrevivia, usando o trabalho como estratégia para sustentar suas famílias.

O objetivo declarado era a proteção da juventude, o que se traduzia em rigoroso controle e repressão visando manter a tranquilidade e o prestígio da riqueza, afastando o "escândalo do comércio sexual". Na época, a ampla oferta de trabalhadoras sexuais em Manaus não se limitava aos serviços, abrangendo também a circulação e venda de material e figuras obscenas. O discurso moralizante na imprensa defendia a preservação do "convívio familiar" e da "família", buscando impedir que os mais jovens tivessem "adiantamentos" nos prazeres sexuais. Paradoxalmente, isso ocorria enquanto homens influentes e abastados se "divertiam com as polacas e francesas". Dessa forma, ficava clara a conexão entre a *repressão sexual* e a exigência de *produtividade laboral*. Apesar da pressão da opinião pública, as contradições da política de repressão sexual e moral, especificamente voltada para os jovens, ficavam evidentes na vida noturna de Manaus.

> Se por um lado se defende a necessidade de uma legislação que exerça um controle sobre os possíveis escândalos públicos de prostituição, por outro lado é feita “vista grossa” aos luxuosos bordéis frequentados pela elite extrativista, muitas vezes por ela financiados, a mesma burguesia defensora da moral e dos bons costumes (Pessoa, 2010, p.166).

A campanha cultural contra condutas consideradas "infaustas" buscava eliminar o alcoolismo, os jogos de azar e a mendicância. O consumo excessivo de álcool era condenado por degradar a personalidade, motivando diversas táticas de repressão e penalização. Os jogos eram vistos como elementos desintegradores do caráter e da moral, pois prometiam lucros sem esforço e expunham os cidadãos ao ócio. A mendicância, por sua vez, era qualificada como um dano e uma contravenção que ameaçava a ordem social, demandando esforços conjuntos dos setores público e privado. Além de ações filantrópicas, a criação de asilos e instituições de caridade serviu para lidar com um grupo de "inúteis e desafortunados", isto é, indivíduos marginalizados, sem oportunidades e à margem do mercado e do reconhecimento social – o que se pode chamar de um *menos-que-nada* social. Dessa forma, havia uma conexão direta entre a exclusão social e as ameaças de crises sanitárias. As doenças representavam outra séria ameaça à população. Epidemias e diversas enfermidades assolavam a cidade. O risco à saúde se intensificava em certas épocas do ano, especialmente com o aumento populacional após o fim da produção da borracha e a chegada desses trabalhadores. A falta de saneamento básico e de infraestrutura de saúde adequada na área urbana agrava a situação, elevando os índices de doenças infectocontagiosas como tuberculose, varíola, febre amarela e sarampo. Contudo, o

impaludismo, com suas diversas manifestações, foi a doença que mais vitimou a população de Manaus durante um longo período de seu crescimento (Dias, 2019, p. 116; Teixeira, 2016).

A idealização do progresso na Amazônia, impulsionada por interesses econômicos de famílias locais, enfrentava obstáculos como doenças. A política autoritária, disfarçada de progresso pelo trabalho, mascarava a deterioração das condições de vida nas áreas periféricas.

> esconde uma situação real desses trabalhadores, pelo não acesso aos serviços básicos, como água potável, rede de esgoto, proteção de higiene, habitação, alimentação e saúde. O trabalhador passa a ser o responsável pela situação de miséria em que vive, pelo estado de depauperamento físico em que se encontra, inferior e incapaz, por não se enquadrar numa atividade à qual não estava habituado, isto é, o trabalho da lavoura e a criação de animais, preterindo outros tipos de atividades (Dias, 2019, p. 120).

Nos periódicos estudantis, a privação material é um tema frequente. Um exemplo é a história de João, um jovem que se destacava na família pela inteligência e bom comportamento, mas que tinha seu desenvolvimento educacional limitado pela pobreza familiar (O Pirralho, nº 01, 05/10/1915, p. 02). Para ajudar a família, João tornou-se "moço de compras" ágil e dedicado, sendo recompensado e bem-quisto pelos patrões. Após dois anos, progrediu para copeiro, mas sentia que sua felicidade estava incompleta por ser analfabeto. A falta de instrução era um obstáculo para sua plena realização (O Pirralho, nº 1, 05/10/1915, p.03). Essa carência educacional e o analfabetismo despertam em João o desejo de aprender, visando a felicidade plena e o retorno à família e à pátria.

O autor descreve que João, determinado a "não perder tempo", buscava o aprendizado. Enquanto lia com dificuldade, foi surpreendido pelo *patrão*, que questionou seu desejo de estudar. João justificou-se lamentando a pobreza da família como o empecilho principal. Desse modo, a narrativa do jornal sublinha a *dupla carência* da *família amazonense*: a falta de recursos financeiros e a ausência de um sucessor digno do poder patriarcal.

> O patrão do rapaz vendo que ele precisava ao menos de assinar o nome, resolveu dar-lhe algumas lições, à noite. João estudava bastante e durante um mês já tinha feito progresso, pois já sabia ler um pouco e escrever qualquer coisa. Como o patrão de João não tivesse filho, e visse a força de vontade que o rapaz tinha, resolveu manda-lo ao estudo, primeiramente falando com sua família. Obtido o consentimento, mandou-o para a Inglaterra (O Pirralho, nº 01, 05/10/1915, p. 03).

A juventude idealiza empenho, agilidade, e produtividade para ser reconhecida como "estudiosa e inteligente", buscando utilidade social e um "caráter útil à pátria". Antes do sucesso e integração na família amazonense via "Relação Instrutiva", o jovem militariza-se, culminando no posto de Tenente na escola naval.

> Resolveu mandar buscar sua família depois de longa ausência. Já formado teve a felicidade de ver seus velhos pais e o seu protetor, vivendo assim feliz juntamente com os seus, de que há tanto tempo estava separado (O Pirralho, nº 01, 05/10/1915, p. 03).

A narrativa sobre a precariedade da vida estudantil expõe uma dualidade da felicidade, representada pelo "outro": o indivíduo pobre, iletrado e sem utilidade. Essa barreira simbólica é o chamado "fantasma do selvagem", um conflito social que resiste à representação, tal como evidenciado pela história de João Fausto, figura notória na imprensa juvenil da época.

Enquanto a juventude se dedicava a flertar com as "belas morenas" pelas avenidas, João Fausto já era alvo de atenção das colunas de fofoca dos jornais estudantis (A Lanceta, nº 43, 12/02/1913, p. 03). O "molecote" era conhecido por suas peripécias. Numa seção intitulada “virando cobra”, ele foi acusado de estar "engolindo fogo" — ou seja, irritado — devido a desentendimentos com a redação do jornal *O Chicote* (nº 11, 13/09/1913, p. 02). Ironias à parte, João Fausto era apelidado de valentão, com um defeito notório: o hábito de consumir ou contratar serviços e, em seguida, recusar-se a pagar, lesando a petisqueira, a lavadeira e o alfaiate. Os redatores o descreviam como um típico *fiteiro*, cuja "fita" excessiva denunciava a falta de caráter. Em outro episódio, João Fausto foi ridicularizado por se apaixonar por uma senhorita chamada Carlota, revelando, no fundo, a intenção de se vingar dela por um amor não correspondido. A seção “arruaças de Joãozinho” narra esse incidente da seguinte maneira:

> E cismando que era valente, armou-se d’uma faca, dum revólver e um cacete, e com ares de capadócio saiu pela rua a jogar capoeiras, até chegar à casa da Carlota, onde tentou agredi-la, puxando a bruta Cearau (O Chicote, nº 11, 13/09/1913, p. 02)

O texto aborda a detenção de João Fausto, um órfão, que, segundo relatos jornalísticos, implorava à polícia por liberdade, temendo o destino de reclusão. Ele tentou invocar distinção social, mencionando ser do Tiro, órfão, da inspetoria e do Cearau, mas foi detido e levado ao Instituto Affonso Penna. O autor utiliza este evento para discutir a violência cotidiana e afetiva, sugerindo que a lacuna entre as expectativas de reconhecimento masculino e a rejeição amorosa pode gerar violência, servindo como uma barreira à fantasia de estabilidade e completude exigida pela ideologia dominante aos jovens (retidão, pureza, utilidade).

Em seguida, o texto contextualiza João Fausto como um dos "fantasmas do fausto", segundo Josivaldo Bentes Lima Júnior, representando a prática da capoeiragem (Lima Júnior, 2022). As culturas africanas e afro-brasileiras, das quais a capoeiragem faz parte, são denominadas de *espectro selvagem* e vistas, na fantasia do fausto, como seu duplo obsceno. O historiador destaca a *marginalização* dos praticantes de capoeira, sobretudo os menores, pelo jornalismo manauara da *belle époque*.

A capoeira e seus praticantes eram majoritariamente vistos de forma negativa, associados à criminalidade, desordem e vadiagem. A imprensa reforçava essa imagem, usando termos como "vadiagem", "arruaça", "arrelia" e "sarilho", justificando a repressão policial. A prática era considerada violenta, especialmente quando ligada ao consumo de álcool e uso de facas, transformando os capoeiristas em símbolos da desordem e perturbação da "paz pública" almejada pelas *famílias amazonenses* para projetar uma imagem de cidade civilizada. É neste contexto de estigmatização que João Fausto se mantém destemido.

O jovem, resoluto, reagiu à redação de *O Chicote* anunciando sua intenção de se tornar também editor de um jornal, criando sua própria plataforma no valorizado setor jornalístico. Seu estilo seria *ousado*. Em resposta, os assessores do oponente prometeram ridicularizar o jornal de João Fausto e, em seguida, expulsá-lo para o Ceará (O Chicote, nº 13, 20/09/1913, p. 03). Essa aparente disputa esconde uma cultura de xenofobia e preconceito entre os estudantes. Conforme a pesquisa de Baraúna (2010), migrantes eram marginalizados em Manaus devido a preconceitos, o que dificultava sua integração social. Tanto brasileiros de outras regiões quanto estrangeiros eram alvos de discriminação, vistos como potenciais ameaças à ordem pública e aos bons costumes, e frequentemente associados à desordem e violência. A presença desses indivíduos, muitos em situação de extrema pobreza e dependentes de caridade, era considerada uma afronta. Suas crenças e práticas religiosas não-cristãs geram desconfiança e perseguição, com relatos de mulheres barbadianas ameaçadas de prisão sob a acusação de praticar "bruxaria" (Baraúna, 2010, p. 90). O preconceito também estigmatizava os migrantes, associando-os a doenças e epidemias, o que levava a internações hospitalares como indigentes. A desvalorização e desqualificação de seus trabalhos agravaram sua já precária inserção social.

Nesse contexto, João Fausto é marginalizado e enfrenta resistência à sua integração. Décadas depois da *belle époque*, a Associação Comercial do Amazonas ainda se referia aos migrantes como "malandros" e "assassinos" (Baraúna, 2010, p. 121). A vulnerabilidade social de Fausto era motivo de escárnio para os jovens de *O Chicote*, que se posicionavam a partir de um lugar de poder e privilégio (senhorial, branco e patronal). Na seção "O macaco do Ceará", o preconceito escalava para um nível mais violento: "João Fausto é um pobre coitado que perambula como um judeu errante, pedindo abrigo sem sucesso" (O Chicote, nº 15, 11/10/1913, p. 02). O ataque atingia a *virilidade* de Fausto, que era descrito como chorando "como um menino amarelo", insinuando fragilidade e doença. Além da violência verbal, os redatores o insultavam, chamando-o de sujo, indecente e coberto de nódoas. Seu analfabetismo também era ridicularizado, com menção a uma carta "mal escrita" e cheia de "asneiras" que um jornal se recusou a publicar. Nessa carta, Fausto culpava sua "quebradeira franciscana" pelo atraso na

publicação de seu próprio jornal. Para completar o escárnio, os redatores zombaram de sua pobreza, oferecendo-lhe "alfafa, capim e bananas" para aliviar sua fome (O Chicote, nº 15, 11/10/1913, p. 02).

Figura 9 – Gymnásio amazonense e a Praça da Constituição



Fonte: Acervo online da Fundação Biblioteca Nacional.

Conforme a imagem acima, que exibe a opulência do Gymnásio Amazonense e da Praça da Constituição, é o epítome do patrimônio de classe erguido com dinheiro público, servindo como dispositivo de fantasia central na ideologia liberal da *belle époque*. O fausto arquitetônico, sustentado pelo capital da borracha, funciona como o Significante-Mestre que, ao proclamar um suposto ensino público de qualidade, oculta a lacuna paraláctica fundamental da sociedade amazonense: a educação formal era um privilégio reservado à Mocidade Estudantil burguesa, enquanto a grande massa de jovens racializados e trabalhadores era radicalmente excluída. Assim, a suntuosidade do Gymnásio opera uma formação reativa, transmutando o gozo obsceno da exploração — o real traumático do pacto capitalista — em um símbolo estetizado de progresso, perpetuando a interpelação ideológica que marginaliza o espectro do "quase-selvagem" e recalca a irredutível contradição de classe.

Nesse contexto, João Fausto é marginalizado e enfrenta resistência à sua integração. Décadas depois da *belle époque*, a Associação Comercial do Amazonas ainda se referia aos migrantes como "malandros" e "assassinos" (Baraúna, 2010, p. 121). A vulnerabilidade social de Fausto era motivo de escárnio para os jovens de *O Chicote*, que se posicionavam a partir de um lugar de poder e privilégio (senhorial, branco e patronal). Na seção "O macaco do Ceará", o preconceito escalava para um nível mais violento: "João Fausto é um pobre coitado que perambula como um judeu errante, pedindo abrigo sem sucesso" (O Chicote, nº 15, 11/10/1913, p. 02). O ataque atingia a *virilidade* de Fausto, que era descrito como chorando "como um menino amarelo", insinuando fragilidade e doença. Além da violência verbal, os redatores o

insultavam, chamando-o de sujo, indecente e coberto de nódoas. Seu analfabetismo também era ridicularizado, com menção a uma carta "mal escrita" e cheia de "asneiras" que um jornal se recusou a publicar. Nessa carta, Fausto culpava sua "quebradeira franciscana" pelo atraso na publicação de seu próprio jornal. Para completar o escárnio, os redatores zombaram de sua pobreza, oferecendo-lhe "alfafa, capim e bananas" para aliviar sua fome (O Chicote, nº 15, 11/10/1913, p. 02).

A representação dos jovens como (quase) selvagens na época era reflexo de uma visão hegemônica que os classificava como desviantes em relação ao ideal de menoridade (Santos Júnior, 2021, pp. 120-146.). Essa percepção era alimentada por comportamentos considerados inadequados, como a vadiagem, a desordem e os furtos, que iam contra as normas sociais. A falta de ocupação e a ociosidade eram vistas como sinais de incivilidade, reforçando a ideia de que esses jovens eram um "mal a ser combatido" em nome do progresso e da civilização.

Tanto a imprensa quanto as autoridades endossavam essa construção simbólica, rotulando os menores como perigosos ou desordeiros em crônicas policiais e estimulando ações repressivas. A ausência de moralidade, trabalho e disciplina era equiparada à selvageria, o que frequentemente resultava na aplicação de políticas de controle, repressão e tutela, com o objetivo de forçá-los a se adequarem aos padrões de civilidade esperados pela sociedade.

Em contraste, a situação de Fausto, da família Cruz Lopes, era bem distinta. O ano de 1911 foi de grande alegria na casa da professora Azulina, pois seu filho havia sido aprovado no exame de admissão do prestigiado Ginásio Amazonense. Em 1912, Fausto iniciou seus estudos nessa instituição.

Durante a *belle époque*, ser aceito como aluno do Ginásio Amazonense possuía grande prestígio social. Considerada uma escola secundária de “elite” na "Paris da Selva", frequentá-la significava integrar um círculo seleto, composto majoritariamente por filhos de famílias de classes média e alta. O Ginásio Amazonense oferecia uma formação intelectual que preparava seus estudantes para carreiras liberais e para o ingresso em universidades, tanto no Brasil quanto no exterior.

A relevância da instituição ia além: ela proporciona treinamento militar, conferindo aos alunos um *status* diferenciado entre as famílias amazonenses. Fausto, por sua vez, teve participação ativa na produção de jornais estudantis, desenvolvendo habilidades de crítica, escrita e envolvimento em discussões sociais e políticas. Essa atuação na imprensa estudantil era vista como um caminho promissor para futuras carreiras no meio acadêmico e no jornalismo. Em síntese, a aprovação de Fausto no Ginásio Amazonense representava acesso a

uma educação de excelência, a inserção em um ambiente de prestígio e a oportunidade de construir uma trajetória intelectual respeitada na sociedade, conforme apontou Lima (2012).

5.2 Mecanismos de Controle Epistemológico e o Estabelecimento de Saberes

Esta seção se dedica a desvelar o aparato ideológico da instrução na *belle époque* amazonense, questionando a "leveza" da liberdade prometida em face do peso estrutural da exclusão. Analisamos a escola como um "templo sagrado", uma agência do Grande Outro das Nações Superiores que interpela a juventude no projeto de *Redenção do Amazonas*, transformando o sistema educacional em um palco de violência simbólica, higienista e colonial. O cerne da análise é o estudo dos mecanismos disciplinares — da ginástica sueca à educação musical — que visavam moldar o corpo e a mente do "quase-selvagem", impulsionados pela necessidade paranoica de purificar a subjetividade amazônica da sua "mancha selvagem". Argumentamos, sob a perspectiva žižekiana, que essa obsessiva busca por um "perfeito equilíbrio" e pelo "ser moral" funciona como uma defesa ideológica desesperada, cujo verdadeiro propósito é impor a insuportável carga da ordem capitalista e patriarcal, reproduzindo as profundas cisões de classe, raça e gênero.

Na *belle époque* amazonense, a escola era reverenciada como um "templo sagrado" e berço da "liberdade do povo", elevando-a ao status de relíquia e celebrando sua função de promover a "evolução dos espíritos"[129]. Porém, essa aura de sacralidade não abençoava as famílias entre as classes trabalhadoras. A instrução central reside na coexistência de duas esferas, político-teológica, a saber, a sacralização de uma concepção particular de progresso. Sem antecipar o desfecho, é crucial notar desde o início que a ligação entre esses elementos (liberdade, progresso espiritual e o conceito de templo) não é fortuita. Pelo contrário, ela emana não apenas de uma valorização intrínseca do símbolo *escola*, mas também da construção de um significado universal a ela atribuído: o de congregar, de unificar, de formar um universo. O custo ou a condição para adentrar este sistema será abordado posteriormente, quando desvendarmos a faceta *nefasta* da "missa".

Hinos escolares celebravam o trabalho e o avanço como chaves para o saber e a glória, um destino moldado pelos jovens e lembrado pela História. O ensino é uma "causa sagrada" que busca reconhecimento eterno, imergindo os sujeitos em uma "Relação Instrutiva-Educativa" de prazer puro. A escola, templo dessa crença, e seu credo, o engrandecimento do

[129] Cf. Revista Amazonense, vol. 1, n. 1 janeiro de 1906. Manaus: Tipografia Clássica, 1906, p.3.

Amazonas, são cruciais para o pacto que constitui uma comunidade crente nessa relação, essencial para o progresso do estado entre as Nações.

A Relação Instrutiva-Educativa busca a plenitude do prazer de ser amazonense. A educação é a formação de espíritos evoluídos, livres e abençoados. O ensinamento do Mestre deve ser escutado com sacrifício e obediência, incorporando-o como exemplo de pureza e santidade, garantindo um futuro às gerações seguintes[130]. O futuro, nesse prisma, depende do cumprimento de uma missão pactuada com o grande Outro, a agência que registra o sentido ético de nossos atos. No caso de crianças como o jovem Fausto, espera-se receber respaldo, autorização e reconhecimento como filho, devoto, aluno e cidadão. Uma vida individual deve ser inscrita na Verdade da História como uma narrativa destinada à eterna lembrança, definindo os Destinos comuns.

Estudiosos apontam que, desde o século XIX, havia grande expectativa em relação à instrução do povo amazonense. Isso é exemplificado pelo alto investimento público na construção de escolas-modelo inovadoras em Manaus, visando atender às demandas da modernidade[131]. Professores de Grupos Escolares visavam formar o cidadão republicano, em conformidade com a ideologia dominante que exigia a restauração de um povo visto como fraco e atrasado, ecoando doutrinas racistas da época (Schwarcz, 1993; Chalhoub, 1996). O sentido da busca por um Amazonas evoluído e completo, isto é, perfeitamente acoplado ao colo do grande Outro das Nações Civilizadas, e objeto de um prazer puro, é a linha-mestra discernida no quadro *A Redenção do Amazonas*, de Aurélio de Figueiredo.

A tela retrata o "embranquecimento" da sociedade amazonense: à esquerda, um homem negro, egresso do cativeiro, observa uma mulher indígena que aponta para um homem negro "embranquecido" pelo tom de pele e símbolos de livre-mercado. Ao lado, musas gregas representam a cultura helênica. À direita, um intelectual goethiano simboliza a modernidade fáustica, cercado por livros e uma máquina tipográfica, pisando jornais impressos. No centro, uma menina branca nua representa a infância ideal. A obra, encomendada na época do fim da escravidão, sugere que um futuro brilhante para o Amazonas dependeria da ausência do passado negro (Cavalcante, 2021). O amor e o cuidado na educação infantil podem ter servido como defesa contra sentimentos negativos dos educadores em relação aos amazonenses. A fé na instrução era uma proteção contra o desprezo e o ódio às classes populares, perigosas, conforme Chalhoub destaca sobre as políticas de dominação da época (Chalhoub, 1996). As escolas amazonenses passaram por adaptações em sua administração, arquitetura e didática para se

[130] Revista Amazonense, vol. 1, n. 2, janeiro de 1906. Manaus: Tipografia Clássica, 1906, p. 40.
[131] Sobre este tema, veja os pioneiros trabalhos de Assislene Pinto, já citados.

integrarem aos processos de urbanização e democratização, visando a inclusão do "outro selvagem" na sociedade do Amazonas (Lopes; França, 2018, p. 109).

O Instituto Benjamin Constant, para meninas carentes (órfãs, pobres, desvalidas, indígenas), foi muito elogiado por autoridades na *belle époque* (Pinto *et al*, 2005) Mais uma vez, a bela morena amazonense surge como objeto de desejo dos "civilizados da borracha". Em nome desse desejo, eles constroem instituições de ensino e financiam a visão de uma sociedade moderna, disciplinada e produtiva. No entanto, eles a veem como uma escola que...

> Vem a dar mãos a centenas de crianças que por falta de meios e sem auxílio, na maior parte se perderiam para a sociedade, transformando-se em elementos deletérios, teve uma organização mais em harmonia com o plano geral de ensino público e com o modesto, mas nobilíssimo intuito da sua natureza. É intento dos poderes públicos dar às órfãs e desprotegidas da fortuna uma instrução primária sólida, acompanhada de uma educação moral firme, que forme verdadeiras donas de cada, úteis e boas, de acordo com o meio em que vão viver, uma vez terminada a tarefa do Estado[132].

O discurso público retrata as meninas pobres com dívidas para com o Estado, porém as autoridades temem que elas se desviem do destino patriarcal de servir às famílias amazonenses como mães e "verdadeiras obreiras"[133]. Alunas, inseridas na ideologia de solidão produtiva e anonimato, trabalhavam em costura e bordados para atender demandas externas, competindo por reconhecimento interno. Deveriam ser internas até a maioridade, pois o trabalho era uma forma de disciplina social.

O Instituto surge como uma reiteração de iniciativas passadas, ecoando os conflitos entre defensores e opositores do trabalho escravo. Embora alguns vejam esse período como uma transição para o trabalho livre, outros o interpretam como uma época de liberdade precária. Em resposta a essa tensão, a autoridade política inaugurou o Asylo Elisa Souto, homenageando sua esposa, como parte das medidas abolicionistas no Amazonas de 1880.

Enquanto Aurélio de Figueiredo pintava *A Redenção do Amazonas*, a internação de órfãs, por sua vez, era justificada paternalisticamente com o intuito de garantir um "meio honesto de vida". Contudo, a ausência de casamento revelava um ódio velado à mulher, apesar da aparente adoração. Os registros neobarrocos de Figueiredo, embora centrais na alegoria da liberdade, evocam a tensão na libertação dos escravizados, mesmo promovendo uma fantasia de igualdade. Isso porque a sociedade patriarcal e escravocrata resistia às mudanças, impondo um olhar normatizador de gênero: a mulher era percebida como a serva perfeita, encarregada de realizar tarefas "civilizatórias" para "embranquecer" negros e indígenas. Em última análise,

---

[132] AMAZONAS. Relatório Geral da Diretoria de Instrução Pública, 1905, p.29.
[133] *Ibid.*

o quadro evoca a expansão do livre-mercado, o epistemicídio afro-indígena e a modernização, como custo da integração da *Bela Morena* e seus descendentes no Destino Manifesto da "família amazonense" e das Nações Civilizadas (Gomes; Pedroso, 2021, pp. 266-282).

Assim, ao atender à demanda externa por produtos domésticos, as mulheres devem adquirir "prática profissional" para "corresponder aos sacrifícios feitos pelo Estado", pagando sua dívida social com trabalho produtivo e obediência disciplinar[134]. A liberdade e a cidadania pós-abolição tinham um custo. O Instituto Benjamin Constant foi, talvez, o único a incutir a linguagem liberal-conservadora desejada pela burocracia, sendo elogiado pela eficiência, economia e resultados na higienização e moralização patriótica, com exigências que remetiam à escravidão doméstica no Amazonas[135]. Conforme destacado por Pessoa:

> O regime de internato, no qual funcionavam tais instituições, possibilitava haver um maior controle sobre o tempo e o espaço ocupado pelos menores. O controle do espaço possibilitava a imposição de disciplinas que iriam reger um maior aproveitamento do seu tempo e de suas forças. Através da disciplina se pretendia um maior controle sobre os corpos e mentes. Era necessário ocupar o tempo, evitando-se assim o tempo ocioso, o tempo inútil. Este deveria ser utilizado de forma produtiva o máximo possível, evitando assim o desperdício de forças. A imposição de disciplina visava que tarefas fossem cumpridas dentro de um prazo estabelecido, dentro de horários pré-determinados. Tempo ocioso, somente o estritamente necessário para que as forças não fossem exauridas, no caso o horário do recreio e o do sono noturno. Nos demais horários do dia todas as forças deveriam ser empregadas de forma a produzirem, a terem utilidade. Era a apropriação do tempo com a finalidade de tornar útil a criança (Pessoa, 2015, pp.51-52).

No período da *belle époque*, o auxílio estatal a meninas carentes visava formá-las como trabalhadoras e donas de casa, perpetuando a exploração doméstica (Pereira, 2016; Antunes, 2014, p. 23; Lage, 2010). Essa intervenção estatal era vista como uma *tarefa* para o "grande Outro da História Universal". A visão da *família amazonense* revela as ambivalências na transição do trabalho escravo para o "livre" e a mudança do Asylo Elisa Souto para o Instituto Benjamin Constant. Mulheres de classes mais altas podiam estudar na Universidade Livre de Manaus, a segunda mais prestigiada na década de 1910. Algumas, como Azulina Cruz Lopes (mãe de Fausto Cruz Lopes e figura central na luta feminina pelo ensino superior em Manaus), alcançaram a docência na Universidade.

A luta feminina por acesso acadêmico encontrou resistência ideológica, com pressão para que as mulheres se limitassem à *oikonomos* pátrio-amazonense, em vez da atividade intelectual (Pereira, 2016; Antunes, 2014, p. 23; Lage, 2010). Tradicionalistas temiam que o

[134] AMAZONAS. Relatório Geral da Diretoria de Instrução Pública, 1905, p.29.
[135] AMAZONAS. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa na Abertura da Primeira Sessão Ordinária da Nona Legislatura pelo Exmo. Sr. Dr. Jonathas de Freitas Pedrosa, a 10 de julho de 1916, p. 76.

ensino superior as afastasse dos papéis domésticos, vendo a "alma feminina" restrita a ser boa dona de casa. O controle sobre a leitura feminina as confinava ao lar e à admiração masculina. Essa domesticação da vida feminina era fundamental para a identidade dos "homens amazonenses". Não seria surpresa, então, que Azulina, filha de coronel e viúva de um empresário liberal, sentisse um mal-estar social pelo conflito entre as expectativas modernizadoras de liberdade no mercado de trabalho e suas obrigações (Cabral, 2024). Ela enfrentou o desafio de ser mulher e profissional, presa entre a conservação patriarcal e o liberalismo, sob o ceticismo das famílias amazonenses e a sombra de uma ordem antiga e excludente (Antunes, 2014, pp. 25-26; Caliri, 2014; Ferreira; Delgado, 2010).

A morte de Elvídio Lopes pode ter intensificado o endividamento com o Outro da História Universal. Estudos sobre viuvez no Brasil do início do século XX indicam que a identidade da viúva era permanentemente marcada pelo falecido (Brandão, 2011, p. 04). Azulina Cruz Lopes também lecionou no primário, aplicando os preceitos da Escola Normal, instituição de 1880 que formava educadores para aprimorar o ensino e fazer da escola um lar evoluído (Mota, 2015).

O discurso dominante via a pedagogia como ciência/arte/técnica de ensinar, com o educador atuando como gestor de um corpo a ser modernizado. Professores primários amazonenses, como a mãe de Fausto, eram formados para a educação cívica, moral e física dos alunos, utilizando o método Ling de Ginástica Sueca. Os próprios estudantes reivindicavam mais aulas de Ginástica.

> Base fundamental da nossa vida material, é ela uma das necessidades que mais se nos impõem. Dá-nos vida, fortifica o organismo e, portanto, predispõe-nos para as lutas da existência, quer elas sejam materiais quer sejam espirituais. Num clima como o nosso, equatorial, e por isso mesmo depauperante, precisamos empregar todos os meios para mantermos o equilíbrio de nossas forças, para o prolongamento de nossa existência, para a conservação de nossa raça. A vós pais de família, que possuirdes meios, não vos esqueçais de educar os vossos filhos nessa arte tão necessária. Se aplicardes a gymnástica, não vereis vossos herdeiros cheios de mezinhas nem vos surpreenderão as contas no boticário. O estudo fortifica o cérebro. A gymnástica fortifica o ser (A Escola, nº 1, 23/09/1900, p. 03).

A juventude, sob a perspectiva dos ideais fáusticos, manifesta um conflito entre as esferas material e espiritual. Essa dualidade se traduz em um *déficit de força e vitalidade*, *desequilíbrio e empobrecimento da existência*, culminando na *desintegração do indivíduo racializado*. Em um contexto de visão racista, a ginástica lingiana era empregada por educadores para forjar um "exemplar da raça humana" por meio do controle estrito do comportamento, da atenção e da vontade (Moreno, 2015, pp. 128-135). A ginástica sueca, portanto, não promovia a valorização das raízes indígenas ou a celebração da masculinidade

local. Pelo contrário, enaltecia a virilidade "natural" e a ancestralidade bárbara escandinava, servindo como uma defesa conservadora contra a modernidade e os considerados "selvagens" amazônicos (Moreno, 2015, pp. 128-135). O princípio central dessa prática era conciliar a força bruta dos antigos bárbaros com uma disciplina corporal civilizadora.

No entanto, a glorificação dessa força rudimentar representava uma base ambígua para a disseminação do discurso médico-científico. Dentro desse paradigma, corpos como o do jovem Fausto seriam minuciosamente examinados para impor à juventude amazonense a execução de movimentos que deveriam ser precisos, exatos e uniformes, em busca de uma harmonia corporal que se pretendia ser regida por leis naturais (Moreno, 2015, pp. 128-135). A concepção de corpo de Ling, baseada na "fisiologia natural" e em um saber espiritualizado, construía uma *imagem corporal* dos alunos. Essa imagem, além de reprimir instintos e submeter à razão, divinizava o corpo, quiçá no caso de Fausto, um jovem que se sentiria Deus por meio de exercícios repetitivos (Moreno, 2015, pp. 128-135).

Para alcançar a liberdade, o indivíduo deve unir força e disciplina para purificar corpo e sentidos, visando à divindade. Na *belle époque*, o método científico, ao tentar submeter o corpo jovem a rituais racionais e reprimir o instinto, paradoxalmente resgatou a autoridade espiritual. Isso estabeleceu uma continuidade entre ritos bárbaros e aspirações modernas. Desde o início do século XX, a juventude amazonense é alvo de um *tirocínio escolar* que busca moldar seus corpos de acordo com a razão e a reflexividade do "ensino moderno".

> Em vossas mãos a sociedade coloca um ser ao qual ireis dar um cérebro para pensar bem, um corpo para obedecer, por intermédio de um sistema nervoso, que deve ser bem educado, para que haja um perfeito equilíbrio entre as necessidades orgânicas, as manifestações da vida puramente animal e as necessidades físicas. De um animal, em suma, tendes de fazer um homem: um ser dotado de vida, um organismo; um ser que pensa, uma inteligência, um ser que sente, que age em seu meio, influindo nele e por ele sendo influenciado, um ser moral[136].

Neste panorama, a juventude estudantil é percebida como um fator desestabilizador que requer contenção. Tal contenção é crucial para a formação do corpo, da mente e do sistema nervoso dos estudantes. A fim de que a sociedade amazonense, por intermédio dos professores, atingisse um patamar de "perfeito equilíbrio" entre as diversas demandas, era imperativo que o "Outro" fosse despojado de suas dimensões mais "orgânicas". O propósito era erradicar deste ambiente, tido como quase selvagem e instável, aquilo que contrariava o anseio do "Todo Social": a emergência de um "ser moral" que prezasse o "bom pensamento" e a "obediência". Essa intervenção gerava dois resultados: em primeiro lugar, a libertação da juventude estudantil

[136] SOUZA, Antônio Monteiro de. Educação Physica. Manaus: Tipografia Livraria Ferreira Penna, 1908, p. 08.

de suas "necessidades animais"; e, em segundo, a essência pura do "animal", as "necessidades orgânicas", que se tornavam, então, passíveis de serem moldadas pelo discurso acadêmico, de modo a corresponderem às expectativas de equilíbrio e estabilidade almejadas pelas famílias amazonenses.

Paralelamente, a preocupação com a sensibilidade musical era evidente, o que justificou o investimento no ensino de canto coral e música clássica. Muitos jovens estudantes se tornaram apreciadores exigentes das artes musicais, como atesta o periódico n. 15 do *Correio Gymnasial*, que elogiava o trio de músicos da *Tournée Mário Monteiro* em 1915[137]. Outro exemplo pode ser encontrado no texto redigido por Primo Belfort:

> A música educa o espírito, eleva os sentimentos morais, e, portanto, é uma necessidade o seu estudo para todos nós. Cultiva-la, mas com fervor e momentos haverá em que abençoareis essa bela arte, que tão inefáveis sensações nos proporcionam. Não se pode hoje conceber uma educação completa, sem o conhecimento da música. Ela torna-se mesmo precisa para o nosso bem estar. Quantas vezes, acabrunhados por um desgosto, não desejamos ter qualquer cousa que nos possa distrair, desanuviar o espírito?! Onde encontrar o que precisamos? Depois de ouvirmos um trecho de boa música, mas do que em regra, se chama boa música, nada mais desejamos, enquanto conservamos as suas impressões, e nos sentimos transportados a um mundo ideal, de um idealismo puro, onde nada mais nos toca, onde só ouvimos aquelas harmonias, proporcionando-nos extraordinárias sensações, e predispondo-nos para o bem. O que se poderá comparar a um Nocturno de Chopin, esse gênio musical?! Quem poderá ouvir, sem comoção, a Serenata de Schubert?! Os próprios irracionais dão-nos, todos os dias, provas de seu amor pela música; como havemos nós de desprezá-la?! Não, a música não é um conhecimento fútil, e desnecessário; é indisponível ao homem para predispô-lo às boas ações, para aperfeiçoar-lhe a inteligência. É lamentável o que a desconhece inteiramente, pois está privado de sentir as sensações agradáveis, que só gozam os que a cultivam. Não há meio de vida, não há profissão com ela incompatível, portanto, só depende de um pouco de gosto, o seu conhecimento, aliás ao alcance de todos (A Escola, nº 1, 23/09/1900, p. 02)

Esse "profundo" sentimento de inefabilidade e a ânsia por um mundo ideal seriam, na verdade, uma tentativa desesperada de evitar o confronto com o "irracional", a própria inutilidade e a inevitável desilusão da vida. Assim, o apelo à educação do "espírito" se consolidava no elitismo cultural, especialmente através do ensino das artes. O educador agia como um curador do que o aluno deveria ouvir, sendo um guardião do bom gosto e da

[137] A *tournée* dedicava-se a levar por vários estados brasileiros canções e fados "portuguesas-brasileiras", um espetáculo revestido de um caráter oficial e de um "cunho altamente fino e *chic*", conforme noticia o periódico *A Gazeta de Coimbra*. Como tema central da apresentação estava a saudade de Coimbra. Em outras ocasiões, o diretor da tournée, Mário Monteiro, era retratado como um espírito estranho, estudante agitado e vinculado aos antirrepublicanos, ou seja, um militante explosivo - liderou uma insurreição militar em 1913, fato que esteve entre as causas de seu exílio no Brasil. Ver: Correio Gymnasial, nº 15, 16/09/1915, p. 01; Gazeta De Coimbra, nº 431, 11/09/1915, p. 04.

sensibilidade estética. Além disso, a gestão do corpo era vital, com o ensino dedicado a corrigir posturas e trejeitos inadequados, visando a moldar a apresentação física e social do indivíduo em busca da perfeição idealizada.

A juventude estudiosa era educada para ser suscetível ao Absoluto misterioso da religião, apesar do avanço da racionalidade científica da época, fundamental para o regime republicano. A professora Azulina, portanto, preocupava-se em inscrever no filho uma imagem corporal de Fausto como objeto de usos, prazeres e dores, submissa às demandas familiares e da Instrução Pública. Essa imagem servia aos discursos que, ambígua e contraditoriamente, articulavam verdades científicas e saberes religiosos. No entanto, a auto-inscrição de Fausto nessa cena é outra história.

Figura 10 – Foto de Jovem Normalista



Fonte: Acervo Digital do Arquivo Público do Estado do Amazonas.

A imagem acima capta o surgimento da subjetividade feminina como um desafio à ideologia burguesa: o olhar altivo da Normalista rompe com a dominação patriarcal. Embora concebida como um aparelho ideológico estatal para perpetuar os valores de classe e a moralidade do fausto da borracha, a escola se tornou, paradoxalmente, um foco de fissuras. Revalorizar essa altivez significa destacar que, mesmo dentro do sistema, as mulheres o subvertem, questionando a interpelação ideológica e provando a falha do projeto de dominação. A *Escola Normal* formava professoras primárias enfatizando o desenvolvimento das "vantagens do ensino dessas disciplinas para a saúde física, bem como para a formação moral da criança, sendo ainda um elemento de educação do seu senso artístico". No Amazonas, a educação espelha tendências nacionais, visando moldar a imagem corporal infantil conforme exigências políticas e ideais de serviço e patriotismo. Essa formação da sensibilidade requer que a imagem do pequeno Fausto demonstra elegância e distinção de classe, simbolizando um ritual que comunica os benefícios de uma educação cívica e moral baseada na racionalidade médica e no

respeito à ordem e à autoridade simbólica (Deus, Pátria, Família e Liberdade) (Teixeira, 2008, p. 236).

Em última análise, era uma *necessidade histórica* que Fausto, o jovem, estivesse pronto a renunciar a si e sacrificar a vida pela criação e valorização de sua *imagem corporal*, se assim o exigisse a maquinaria significante ou o grande Outro da História de seu povo. Azulina, como mãe e professora, empenha-se em educar o pequeno Fausto para transformá-lo em um "novo homem" (moralizado, higienizado e patriota, em suma, melhorado) justamente porque ela o percebe sob a dimensão do vício e do risco político-sanitário para o Todo Social. Assim, a imagem corporal de Fausto está marcada por uma *mancha* que revela um ponto de impossibilidade: o espectro selvagem. Os discursos pedagógicos (articulados tanto pelas mães de jovens como Fausto quanto pelas professoras) estabelecem em suas subjetividades uma base reprimida que, paradoxalmente, serve de fundamento para sua identidade: o jovem Fausto carrega um traço de perigoso desequilíbrio, uma *mancha selvagem* que aponta uma inconsistência na vida psíquica da mocidade.

A interface entre maternidade e escolarização revela-se como uma luta contra um "estranho familiar" que habita o corpo do filho-aluno. Esse conflito expõe a natureza "primitiva", "não-domesticada" ou "não-educada" do indivíduo, que se manifesta como uma ameaça constante às fantasias idealizadas do jovem Fausto. Tais incidências remetem ao fantasma da civilização da borracha, ao espectro dos "selvagens" – uma versão deturpada do amazonense. A imagem corporal do jovem Fausto, enquanto filho, abençoado e aluno, carregava uma "mancha" de nascença no cerne de seu ser. Essa "mancha" deveria ser embranquecida/domesticada ao longo da extensa cruzada pela produção estética da "mocidade e do povo amazonense".

É notável como os estudantes assimilam essa injunção, transformando o mestre em uma instância internalizada em sua vida psíquica. A esse respeito, o aluno Ramiro Silva nos elucida:

> Felizes os que, nos mestres encontram o verdadeiro preceptor, o verdadeiro pai da nossa existência espiritual. Ser professor não é difícil; porém, sê-lo como o é o nosso que vive para nós, que penetra em nosso íntimo, compreende as dificuldades que encontramos em nossa digestão espiritual e materializa o mais possível as suas explicações para viver conosco e por nosso ser compreendido?! É bem difícil! Nos amar sem distinção, incitando sempre a que trabalhemos mais ainda mais do que trabalhamos. É ele, nos dando o seu exemplo no trabalho, na virtude, na honra, na dignidade e enfim se mostrando aos nossos olhos como o espelho em que todos nós devemos mirar. Moço ainda e bem moço, a sua existência representa já uma glória para a nossa Pátria pois já muitos lhe devem o pão honrado que ganham. Mestre! Tu vives para nós, e nós vivemos para ti (A Escola, nº 01, 23/09/1900, p. 03).

Ramiro propõe integrar jovens, professores e Pátria, buscando a unidade em prol da glória social e do "pão havido com honra". Isso se insere na "guerra cultural" contra "influências do meio", como as familiares, consideradas obstáculos ao progresso da "mocidade amazonense". Autoridades focam a transição do lar para os Grupos Escolares, visando crianças pobres. No final da década de 1910, professoras como Azulina reorganizaram o ensino primário, implementando os modernos "jardins de infância". Estrategicamente, o "maternal" e a política de escolarização visam moldar a "imagem corporal" dos filhos da "família amazonense". Gerenciando o desenvolvimento infantil, buscava-se reprimir o "selvagem" que ameaçava a infância na *belle époque*. Para educadores, o jardim de infância, com seu espírito materno, serviria de elo entre o lar e a escola.

> O ensino primário deverá ser dado sem artifícios e por métodos racionais e práticos, com auxílio de aparelhos e materiais convenientes, sem exagero de noções, nem sobrecarga de memória, explorando e desenvolvendo o raciocínio e usando exercícios de composição e redação desde as classes mais elementares[138].

O trecho analisa as prioridades da política de ensino infantil, focando na busca por sobriedade e "métodos racionais", além de uma adequada *cultura material*. Contudo, destaca que o foco burocrático estava menos no corpo da criança e mais na ideia de seu espírito e no *sentido* atribuído à sua existência. A menção a redações de estudantes da *mocidade amazonense*, onde tramavam a morte de pais idealizados (e restauraram a ordem patriarcal), aponta que essa operação significante era frequentemente dirigida ao apreço de mulheres-professoras-mães.

Apesar da presença de professores homens, as professoras exerciam um papel central, aprovando ou não os escritos dos alunos em termos de forma, conteúdo e sentido. Assim, as composições respondiam à convocação de uma linguagem articulada vinda do outro. Exercícios exaustivos de repetição, como a cópia de textos nacionalistas (ilustrada na imagem), eram comuns, visando provocar a *acídia*, apesar da preocupação com a economia de informações para não sobrecarregar a memória das crianças.

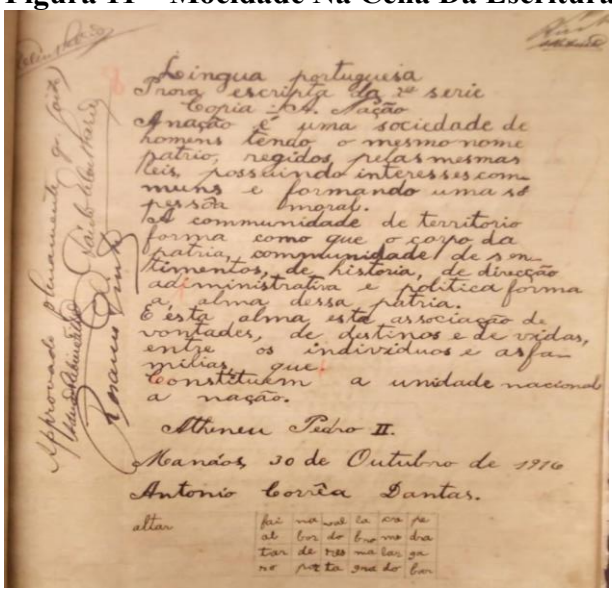
> Língua Portuguesa
> A nação é uma sociedade de homens tendo o mesmo nome pátrio, regidos pelas mesmas leis, possuindo interesses comuns e formando uma só pessoa moral. Tal comunidade de território forma como que o corpo da pátria, comunidade de sentimentos, de história, de direção administrativa e política, forma a alma dessa pátria. É esta alma, esta associação de vontades, de destinos e de vidas, entre os indivíduos e as famílias, que constituem a unidade nacional, a nação.

[138] AMAZONAS. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa pelo Exmo. Sr. Dr. Pedro de Alcântara Bacellar, em 10 de julho de 1918, p.138.

Atheneu Pedro II
Manáos, 30 de outubro de 1916.
Antônio Corrêa Dantas[139]

Após a leitura, percebe-se que o tom sério e formal do texto, que se assemelha a uma "prova escrita", harmoniza-se com a atmosfera de gravidade de uma sala de aula durante uma avaliação. É certo que o jovem Fausto passou por exames assim. Contudo, é provável que o tema da "alma nacional" tenha capturado sua atenção em várias ocasiões. A ideia de que ele, como indivíduo e membro de uma família amazonense, poderia ser uma parte crucial na formação do espírito dos estudantes – a "alma nacional" – talvez o tenha levado a uma reflexão profunda. Essa reflexão não seria apenas sobre o destino de sua comunidade, mas, fundamentalmente, sobre seu próprio destino individual: *a moral do destino de minha vida é ser, como meus iguais, um só corpo, um só sentimento, o espírito de uma História única a ser escrita*. É para esse olhar, o olhar Histórico, o olhar da História-Universal, que a *mocidade estudantil amazonense* performa.

Figura 11 – Mocidade Na Cena Da Escritura


Lingua portuguesa
Prova escripta 2ª serie
Copia
A nação é uma sociedade de homens tendo o mesmo nome patrio, regidos pelas mesmas leis, possuindo interesses communs e formando uma só pessoa moral.
A communidade de territorio forma como que o corpo da patria, a communidade de sentimentos, de historia, de direcção administrativa e politica forma a alma dessa patria.
É esta alma, esta associação de vontades, de destinos e de vidas, entre os individuos e as familias que constituem a unidade nacional a nação.
Atheneu Pedro II.
Manáos, 30 de Outubro de 1916
Antonio Corrêa Dantas.

Fonte: Cadernos de Provas do Atheneu Pedro II – Acervo IGHA.

Apesar do registro nessas fontes, como indica a imagem, não se pode ignorar o elevado analfabetismo da época, fator que articulou poderes e divisões sociais na região. A ênfase nos valores administrativos e cívicos presentes no documento obscurece a base de sustentação da nação que se buscava construir: o trabalho escravo, a destruição de modos de vida e a apropriação indevida de terras. Então, deparamo-nos com vozes que, nos limiares de uma narrativa que transita entre a arte e a ciência, ecoam não apenas em nossas mentes, mas também como ressonâncias do fausto, percebidas pelo jovem Fausto.

[139] Livro II – Cadernos de Provas de estudantes do colégio ATHENEU PEDRO II, acervo do IGHA.

A Nação, como objeto de afeto, evoca um "sentimento oceânico", a imersão prazerosa na integração perfeita com o Uno, a plenitude do Eu (do Fausto) como o Outro materno (a terra-Natal, a Pátria-Mãe). O que provas escritas, que repetem o ditado pelo mestre, e outras semelhantes, ignoram é justamente a não-relação, a inconsistência, a cisão capaz de minar toda a estrutura ideológica que alicerça o ser *mocidade amazonense* — uma negatividade ou antagonismo social encoberto pelo estigma do *selvagem*. Se nos fosse permitido um argumento ousado, ao abordar o conflito histórico das avaliações escritas marcadas pela tópica nacionalista que usamos como exemplo, diríamos, sem prejuízo da objetividade histórica, que o espírito da mocidade amazonense, ocasionalmente, era capaz de comungar com a Razão Universal: eles tinham acesso à Verdade da História. O que torna a situação da mocidade amazonense mais do que meramente trágica é uma espécie de extorsão espiritual à qual inúmeras crianças foram submetidas, a ponto de se tornarem sujeitos de uma coerção, por assim dizer, reflexiva, complexa e aterrorizante: primeiro, sacrifica-se tudo pela causa (a Pátria-Mãe); depois, vive-se a ameaça constante de ser rejeitado por essa mesma Causa (ou por seus representantes). Assim, à margem da Unidade, finda-se em um vazio, sem nada, sem nenhum ponto de identificação com a Pátria-Mãe ao qual se agarrar

O questionamento sobre a supervalorização das palavras em textos infantis é válido. No entanto, a complexidade dos conflitos psíquicos juvenis é maior. Ao analisar a imagem corporal do jovem Fausto, notamos a exigência de alinhamento aos ideais patrióticos. Aprofundando, essa imagem é o alicerce para a criação de uma única pessoa moral e um sistema de exploração que produz a própria Pátria. A "monocultura da Pátria-Mãe" explora essa imagem, vendo Fausto não como indivíduo, mas como um "eu integrado ao Outro". A alma juvenil, se não aderir às leis e interesses comunitários, pode ser excluída do coletivo de afetos. Sujeita à História Nacional, ela se divide entre pertencer ou não à Pátria-mãe familiar, com implicações edipianas. O que poderia resultar no desamparo e na marginalização do indivíduo. Na análise de *A Nação*, o espírito de fausto é forçado a ser uma cópia da vontade do mestre, um modelo de unidade nacional *incorporada* como texto primordial. Ele serve como exemplo em tempos de crise, ou quando um "eu outro" emerge. Imperfeições formais, como na caligrafia, ou conteúdo inconsistente com a "Verdade Nacional" podem levar à solidão absoluta.

O poder público visava transformar as escolas em exemplos de ordem, higiene e moral, buscando o reconhecimento de estados sulistas. Para isso, propunham um *fundo escolar*, que, em outros estados, havia garantido estabilidade, algo que faltava na administração educacional

amazonense[140]. Caberia ao professor assegurar a estabilidade do ensino e fazer da juventude a base para um povo mais próspero e rentável no capitalismo global. Um *povo melhorado* - de acordo com os pressupostos racistas da época. Dessa forma, o espírito filantrópico dos afortunados pela sorte deveria ser convocado a colaborar na formação de uma massa juvenil estudiosa. Essa mocidade estaria destinada a concretizar os ideais vislumbrados como o melhor resultado desse esforço coletivo dos amazonenses, tendo como exemplo, nesse cenário, o Instituto Benjamin Constant, um local hipotético de "verdadeiro sucesso e espírito humanitário"[141]. Na pena do governador do estado,

> Desde 1892, vem o Estado mantendo esse estabelecimento, com real sucesso e espírito humanitário, amparando as centenas de órfãs, que instrui e educa-nos bons princípios da moral, da religião e do civismo. Há vinte e oito anos, pois, que o Instituto presta reais serviços, convindo ao Poder Público cercá-lo sempre de toda proteção e auxílio[142].

Em essência, a formação da juventude estudiosa amazonense, para se alinhar com um Grande Outro da História Universal, fundamenta-se num pacto simbólico. Nele, crianças como o jovem Fausto são desde cedo comprometidas por suas famílias com um Grande Outro que é caridoso, produtivo, saudável e puro. Assim, a juventude amazonense já nasce em débito com "Ele", paralelamente à glória da Pátria. Essa cadeia de endividamentos, que transita do simbólico ao "material", gera inúmeras exigências sobre os professores. Suas responsabilidades vão além de simplesmente aplicar provas para avaliar o desempenho dos alunos na assimilação das lições em louvor ao Grande Outro Nacional. Paradoxalmente, o fardo imposto a esses "combatentes de uma gesta sagrada" é de uma leveza insustentável.

Exigia-se que o educador encarasse seu combate diário como um sacerdócio de livre escolha. Mesmo porque seu trabalho é observado pelo *olhar Histórico Universal*. Ao assumir uma cadeira, o professor precisa comprometer-se em longo prazo com o trabalho iniciado, habituar-se à estabilidade de seu ofício e rejeitar disciplinas interinas[143]. Para atrair educadores qualificados e motivados, o estado deveria oferecer remuneração competitiva e prestígio, elementos essenciais para uma vida plena e para a concorrência pelo cargo de "mestre

---

[140] Todo o parágrafo baseia-se em: AMAZONAS. Mensagem do Governador do Amazonas para a Assembleia pelo Sr. Dr. Pedro de Alcântara Bacelar, em 10 de julho de 1920, p.143-146.
[141] AMAZONAS. Mensagem do Governador do Amazonas para a Assembleia pelo Sr. Dr. Pedro de Alcântara Bacelar, em 10 de julho de 1920, p. 161.
[142] AMAZONAS. Mensagem do Governador do Amazonas para a Assembleia pelo Sr. Dr. Pedro de Alcântara Bacelar, em 10 de julho de 1920, p.143-146.
[143] AMAZONAS. Relatório da Diretoria Geral da Instrução Pública em Manáos, de 09 de julho de 1893, apensado à Mensagem do Exmo. Sr. Dr. Eduardo Gonçalves Ribeiro, Governador do Estado, lida perante o Congresso dos Representantes, por ocasião da abertura da segunda sessão ordinária, em 10 de julho de 1893. Manáos: Tipografia do Diário Oficial, 1893, p. 77.

habilitado"[144]. Entretanto, o educador enfrenta um impasse ético-moral decorrente de cálculos políticos sobre os prazeres docentes. Embora altos salários buscassem atrair combatentes para uma "gesta sagrada", a busca por proventos equivalentes ao prestígio da função docente era socialmente condenada.

A tarefa de ensinar exigiria "conhecimentos profundos da alma humana", além de formação intelectual[145]. A “profundidade” da profissão do docente exigia obediência e cumprimento de múltiplos deveres, impostos pela moral e funções sociais, mais do que pela preocupação com os proventos. Pior seria o professor que buscasse outras atividades para complementar a renda, em vez de se dedicar aos ideais de seu ofício. A competência de um educador exige um bom salário, mas a busca por altos proventos não deve ser a principal motivação, sob pena de desvalorização e de comprometer sua alta função moral. É crucial que o professor priorize os deveres e sacrifícios inerentes à profissão, que exige profundo conhecimento da alma humana para lançar as primeiras noções nas mentes jovens[146]. A regra implícita, mas não dita, é que para alcançar o prestígio que exige tamanha "profundidade" de alma, o educador deve se entregar a um profundo desapego sacerdotal. No cerne de sua alma professoral-humana deve suster o apelo sacrificial pela Causa, que deveria servir de exímio exemplo aos pequenos ao cumprir seu destino de lançar no espírito tenro das crianças as noções primárias das coisas que as cercam, etc., etc.

As exigências desse dever de proporcionar um "agradável conforto" aos professores não eram sem custo. Para cumprir essa meta, era crucial oferecer aos jovens uma "ocupação agradável e não entediante" como a experiência ideal de estudo[147]. Para o professor ser valorizado com boa remuneração e posição social, ele precisava ser sempre atraente e simpático. O objetivo era agradar a *mocidade amazonense* e atender às expectativas de valorização do Amazonas. Além disso, o professor via na juventude a causa de seu propósito, buscando erradicar o "espectro selvagem" e proteger os jovens de influências nocivas. Isso implicava uma avaliação constante do educador, cujo trabalho devia evitar conflitos. Em suma, a docência exige uma espécie de paranoia securitária, onde o aluno mal-adaptado ou entediado poderia ameaçar a estabilidade do crédito e da proteção prometida ao educador, que ele tanto almejava como um "bem civilizatório".

---

[144] *Ibid.*
[145] AMAZONAS. Relatório da Diretoria Geral da Instrução Pública, redigido por Francisco Tavares da Cunha Mello em 20 de junho de 1904, p. 2.
[146] AMAZONAS. Relatório da Diretoria Geral da Instrução Pública, redigido por Francisco Tavares da Cunha Mello em 20 de junho de 1904, p. 2.
[147] *Ibid.*, p. 3-4.

Educadores do Amazonas enfrentaram a pressão do governo e da opinião pública para comprovar sua competência. Em resposta à percepção de declínio na educação, o governo instituiu a *Revista Amazonense*. Segundo o editor Octávio Pires, a revista foi concebida para fomentar a colaboração e a troca de informações educacionais, apesar do risco de ter tido uma vida útil breve.

> Não acreditamos que haja um professor que deixe de achar interessante um jornal que mensalmente lhe dê notícia circunstanciada e exata de tudo quanto concerne à sua profissão, que o ponha em comunicação direta com os seus colegas, facilitando-lhe meios de troca, impressões, discutir com interesse e franqueza as dúvidas, as experiências e as ideias, assim como de mostrar ao governo e ao público o seu grau de cultura, de capacidade e de dedicação[148].

O trecho sugere que, apesar do investimento público em revistas, os educadores eram impelidos a atuar em um ambiente simbólico de expansão. Neste contexto, o professor era duplamente posicionado como alvo da biopolítica e, simultaneamente, como agente ativo em um mercado especulativo focado na "eficiência simbólica" da performance docente. Sua autoimagem narcísica estava sujeita à especulação, e a intensa cobrança por desempenho contrastava com a crescente oferta de informações sobre o ideal pedagógico. A interligação entre a lógica biopolítica e a estrutura capitalista na época do fausto da borracha será tratada adiante.

Por ora, o foco recai sobre a convocação para que o educador "purifique" sua imagem, investindo em sua ascese pessoal. Este autocuidado era apresentado como recompensador pelo "lucro libidinal" do olhar da "mocidade amazonense" e das "famílias" (além, é claro, do *olhar Histórico Universal*), traduzido na satisfação e contentamento da criança ao vê-lo "limpo, amável, alegre". O olhar infantil se torna, assim, o elemento crucial, sendo o professor a causa de seu próprio vir-a-ser ou o obstáculo representado pelo "outro-nocivo e inculto". Portanto, a "causa do ensino público" demanda do educador uma rigorosa autoconsciência:

> O professor é o espelho do aluno. O procedimento daquele regula o deste, máxime em fatos de caráter puramente moral. É o vestuário, a maneira de trajar do professor uma das causas principais deste ligeiro artigo. Naturalmente, seremos apontados de pedantes e pretensiosos, exigindo do professor um verdadeiro luxo. Não é esta, porém, a intenção destas palavras; queremos somente trabalhar em prol do bom nome e da distinção do professorado, que deve estar sempre fora do alcance de qualquer censura da sociedade em que vive. Sabem todos que o trajo, o falar e o proceder do professor influem poderosamente no espírito do aluno, de maneira que este vai assimilando as ações daquele[149].

No Amazonas, os professores enfrentam uma intensa pressão ética e uma paranoia constante: o dever de resguardar os estudantes de qualquer "mácula" intelectual ou moral. A

[148] REVISTA AMAZONENSE, v.1, n. 1, janeiro de 1906, p. 1.
[149] *Ibid.*, p. 2-3.

potencial falha da "mocidade amazonense" gerava nos educadores, como os da *Revista Amazonense*, um profundo sentimento de culpa e obrigação, pois eram o espelho e o modelo de sucesso para esses jovens.

Qualquer desvio dessa imagem ideal podia desencadear no educador uma espiral delirante de autocrítica (moral e intelectual), alimentada pelo medo do julgamento de diversos setores. Essa manifestação de paranoia securitária e narcísica, em vez de ser uma proteção ética genuína, atuava como um lembrete negativo de seu dever, configurando-se, na verdade, como um delírio narcísico persecutório.

A sociedade exige que educadores se policiem e se submetam a uma biopolítica punitiva, controlando sua vestimenta, fala e comportamento, além de defender "causas sagradas". Através deles, outros projetam crenças no aperfeiçoamento da educação popular, um fardo para o educador "bem-sucedido" que se sacrifica por sua profissão. Espera-se que o professor transmita ao aluno uma crença em seu próprio desenvolvimento e aprimoramento, sendo fundamental que o educador esteja "suficientemente preparado" para sua "sempre complicada" função social[150]. O professor contemporâneo enfrenta um desafio inegável: atender a padrões de exigência globais e crescentes. É imperativo que ele se mantenha culturalmente atualizado, demonstre competência profissional e se estabeleça como uma peça central na sociedade moderna. Sua função transcende a mera representação; ele precisa assumir a exaustiva tarefa de ser o elo que reconstrói o grande Outro.

Ser espelho da juventude implica prazer (na dor), mas isso não é tudo. Educadores devem ser símbolos de modernidade e representar a essência dominante da civilização. Os interesses em purificar o mercado na *belle époque* através da educação popular somam-se a duas outras características da subjetividade moderna, da *Era dos Impérios* à *Era dos Extremos*. O professor não é só espelho das novas gerações, mas agente da modernização dos corpos e purificação dos espíritos. Há o ensino de valores liberais, convocando as crianças a um projeto de vida narcisista rumo à autorrealização, levando ao autocontrole (ginástica, música, perfeição, sexo restrito, alimentação saudável), onde os indivíduos se tornam objetos da biopolítica. A biopolítica estatal busca a felicidade individual e a vida *fáustica*, eliminando obstáculos à autorrealização.

Assim, educadores modernos devem estar em constante evolução, atentos e buscando sucesso individual e coletivo. Uma forma de conseguir isso é através da formação de coletivos, que, dessa perspectiva, trazem benefícios para os professores.

---

[150] REVISTA AMAZONENSE, v.1, n. 1, janeiro de 1906, p. 4.

> Os homens associam-se para trabalhar pela felicidade uns dos outros, para combater a ignorância, para favorecer o desenvolvimento da inteligência e torná-la mais apta para a luta do presente, (...) os homens associam-se, finalmente, para conservar vivo o amor da pátria, para aprender a oferecer o sangue pelo bem dos seus semelhantes e do país, quando periga a integridade de sua pátria amada[151].

É notável o interesse nas significativas associações feitas para qualificar o corpo docente. Nessas demandas, fala-se de uma agremiação que deveria operar como uma "cruzada", vigilante em relação à grandeza, generosidade e boa orientação. Uma vez unidos para dar vida a essa cruzada em nome de uma missão sagrada, os professores teriam como emblema a tarefa de "disseminar novas ideias e iniciar obras benéficas"[152]. A campanha para unir professores visava aprimorar o trabalho docente como parte de uma biopolítica mais ampla de controle e regulação para a "felicidade geral". A associação fortaleceria o poder dos educadores, garantindo seu triunfo a curto e longo prazo. A autoprodução contínua e a formação de uma cruzada coletiva facilitariam a satisfação do programa e do altruísmo do educador: viver para os outros[153]. A tensão central na educação é que o espelho idealizado do aluno, que promete realização, leva à participação em uma comunidade destinada ao sacrifício pela Unidade da Pátria-Mãe. Professor e aluno encontram satisfação narcísica e mortífera nesse fim, negando a não-relação.

Talvez isso nos ajude a ver de soslaio os porquês da produção de outro excesso, um excedente destinado a cobrir uma lacuna no ensino em andamento[154]. O mestre é constantemente avaliado por seu engajamento em inovações, exigindo preparo, coragem para inovar regulamentos, dedicação a novas teorias pedagógicas e contínuo aprimoramento profissional. A *Revista Amazonense* destacava a expansão da pedagogia e a reforma de mestres e métodos, buscando transformar a educação em um "fato" por meio do progresso contínuo. A revista também relatava os sacrifícios necessários para dignificar essa missão.

> De forma alguma lhe é permitido estacionar dentro dos limites do que estudou dentro ou fora das Escolas normais e dos Gymnásios; absolutamente não deve conservar-se amarrado a doutrinas e princípios que a lógica e o raciocínio demonstram errados; necessariamente tem de retirar das mãos do aluno o compêndio mal escrito, pernicioso ao ensino, substituindo-os por outro que ofereça as mais largas e as mais reais vantagens[155].

---

[151] REVISTA AMAZONENSE, v.1, nº 1, janeiro de 1906, p. 10.
[152] *Ibid.*
[153] *Ibid.*
[154] Ver, especialmente, a edição nº 2, do vol. 1 da REVISTA AMAZONENSE*,* publicada em fevereiro de 1906.
[155] REVISTA AMAZONENSE*,* ano I, vol. 1, nº 2, publicada em fevereiro de 1906, p. 27.

A excessiva produção de recursos educativos no Amazonas visa suprir uma lacuna da *belle époque*: a formação de indivíduos *fáusticos* para um mercado *purificado* na Amazônia. Ao focar no *aluno* em vez do *professor*, percebemos que a formação do amazonense liberal moderno-purificado, com patriotismo sadomasoquista, é o "espírito da Coisa", inicialmente visto como falta de *ensino em progresso*. Assim, o avanço do ensino busca resolver um impasse da modernidade amazonense, um efeito disruptivo no campo do Fausto. Ou seja, com o ensino em progresso, surge, retroativamente, o *sem* selvagem, o Fausto *selvagem* impossível.

Dessa forma, o *Fausto Selvagem* representa uma estrutura de dualidade ("com-sem") na psique de jovens como o Fausto. É fácil demonstrar que as duas características essenciais da ideologia político-social da *belle époque* amazonense – a modernidade fáustica, cristianizada e romanizada, e o indivíduo liberal *purificado* dos excessos da competição individualista, da autoafirmação impiedosa e da ganância (uma "natureza" bem mais selvagem e disruptiva) – são, de fato, a manifestação formal de uma tensão intrínseca nos discursos da burocracia esclarecida sobre o Amazonas e seu "povo administrado", que, embora idealmente integrado no cenário das Nações, produz *efeitos materiais* na história.

Quando o indivíduo se submete ao processo de representar a *mocidade amazonense* para o conceito de *família amazonense*, incorporando o Mestre dos Ideais da *mocidade amazonense* como seu próprio exemplo ideal, a lógica biopolítica de dominação alcançava seu suporte imaginário mais completo, apesar do peso das falhas simbólicas (sua negatividade inerente ou ausências) que sobre ele recaíam. Uma clara externalização desse excesso, produzido no processo em relação a si mesmo, pode ser observada na execução de hinos escolares; no *Hino Escolar do Amazonas*, por exemplo, ressoa a seguinte exortação:

> Como a flor que recebe do orvalho toda a seiva da vida que tem largos haustos de luz no trabalho, nossas almas recebem também. Trabalhar! Avante! Avante! Que o livro à glória conduz. Rompa o combate incessante pela conquista da Luz. Nas estrelas que tem o alfabeto, nos exemplos que os livros nos dão, encontramos o sol predileto que ilumina através da lição. Bem o sabemos: as escolas são templos onde a missa da luz vai-se ouvir. E, seguindo do mestre os exemplos, nos acena bem perto o porvir[156].

A ideologia dominante impunha a educadores e estudantes a reflexão sobre o futuro social, cobrando deles o dever de servir de exemplo na "conquista da Luz", como forma de sustentar um combate imensurável, quase impossível, segundo Freud[157]. É um trabalho

[156] REVISTA AMAZONENSE*,* vol. 1, n. 2º, fevereiro de 1906, p. 40. Conforme esclarecimento da própria Revista, esse hino foi aprovado em concurso aberto pela Diretoria Geral da Instrução Pública, merecendo a primeira colocação, motivo pelo qual foi destinada às escolas do estado.

[157] Freud faz várias críticas à educação em sua obra. Ele advoga que a educação tradicional é repressiva por natureza, impondo restrições e coartações às pulsões dos indivíduos. Ele destaca que essa repressão pode levar à

incessante que busca registrar-se como um "fato real" na ordem simbólica do fausto, sempre pronto a se aprimorar. Como um Sísifo moderno, o professor é visto pela juventude amazonense e suas famílias como alguém que carrega o peso do impossível no ensino. Isso se reflete nos rituais de inculcação do espírito de reintegração familiar após o esforço escolar, uma cena de superação de obstáculos, como evidenciado no hino cantado pelos estudantes ao fim dos trabalhos anuais do colégio Atheneu Amazonense.

> O egrégio prêmio almejado, pelo que foi estudado, neste ano que vai findar, vamos, agora, briosos, havê-lo, para ufanosos nossos pais abraçar. Coro: Que infinda ventura! Na escola a estudar! Nossa alma se apura com o livro a lidar... Palpita, canta e fulgura. Desta emoção a candura aos brilhos do pensamento! As provas somos chamados, entramos, pois, animados do nosso aproveitamento. Coro. Bonitas coisas dizendo, com letra boa escrevendo, nada devemos temer! Ganhar podemos, somente, os aplausos do assistente para nos envaidecer. Vão começar os trabalhos, longe de vão atrapalhos! Serenidade e firmeza! Que nossos mestres felizes, à luz de ricos matizes, gozem de sua beleza. Coro. (Nascimento de Moraes)[158].

Mais especificamente: transformar a *juventude amazonense* na parcela da população apta a atuar como um sujeito preparado para desempenhar um papel no "grande cenário em que os destinos da humanidade se debatem" exigia que se colocasse sobre os ombros dos "mestres da infância" o fardo desse *futuro da sociedade*, o peso de um trabalho incessante[159]. O "mestre da infância", ao moldar o futuro de um povo, deve ser um apóstolo infinitamente dedicado e absolutamente focado[160]. Neste flanco, a palavra do mestre deve ser entendida como a arma apostólica de um sujeito obcecado, manejada com graves repercussões em uma guerra sagrada e infinita, travada em nome do Destino da Pátria-Mãe: o tirocínio de uma mocidade civil-combatente, sempre pronta a novos *disparos*. Em tempo:

---

formação de neuroses, pois as pulsões reprimidas continuam buscando satisfação, resultando em desprazer. Freud também critica a moral sexual de sua época, que considera excessivamente restritiva e responsável por muitos problemas psíquicos. Por isso, ele sugere que a educação deveria ser mais sincera e aberta em relação à sexualidade infantil, evitando a repressão severa das atividades sexuais das crianças. Consequentemente, a falta de honestidade e a imposição de tabus sexuais podem prejudicar o desenvolvimento intelectual e emocional das crianças, levando à formação de complexos e neuroses. Além disso, Freud critica a tendência da educação de impor um ideal ao qual as crianças devem se conformar, o que pode exacerbar o conflito entre as pulsões eróticas e o Ideal-do-Eu, aumentando as resistências e a repressão. Ele alerta contra o uso da sugestão para modelar o caráter das crianças, defendendo que a educação deve limitar-se a favorecer os processos naturais de desenvolvimento sem impor excessivas restrições. Freud também destaca a importância de uma educação que prepare as crianças para enfrentar a realidade, incluindo a agressividade e os conflitos inerentes à vida em sociedade, ao invés de esconder essas dificuldades. Ele defende que uma educação baseada na verdade e na realidade pode ajudar a reduzir o sentimento de culpa e a tensão psíquica, promovendo um desenvolvimento mais saudável. Em suma, Freud critica a educação tradicional por sua natureza repressiva, falta de sinceridade em relação à sexualidade, imposição de ideais e ocultação da realidade, sugerindo uma abordagem mais aberta, sincera e realista. Um excelente estudo sobre a relação entre psicanálise e educação está em: Millot, 1990.

[158] Jornal do Commércio, nº 300, 9/12/1904, p. 01.

[159] AMAZONAS. Relatório da Diretoria Geral da Instrução Pública Estadual, produzido por Antônio Monteiro de Souza, em 31 de maio de 1905, p. 6.

[160] *Ibid.*, p. 9.

> E para que a escola possa destruir e vencer a influência do lar-fator, cuja importância não deve ser desprezada, torna-se preciso que o ensino seja leve, sutil, agradável e simples, falando à juvenil inteligência pela sua imaginação. O mestre deve estudar bem a psicologia infantil, como o lavrador conhece palmo a palmo as terras onde as sementes devem ser lançadas, a fim de que o ensino seja ameno e possa medrar, sua dedicação não deve ter limites e não perderá jamais de vista o fim que visa[161].

O mestre ideal não era apenas um suporte para um fardo incessante e infinito; ele se dedicava obsessivamente a transformar sua própria experiência e seu ofício em um aprendizado "leve, sutil, agradável e simples". Para isso, ele precisava dominar o aluno, quase como um objeto, a ponto de conseguir lidar com dois outros aspectos difíceis de desvendar na criança ideal: a "imaginação da inteligência juvenil" e a "psicologia infantil". Em outras palavras, a ética da leveza, exigida do educador, pressupunha uma mocidade muito suscetível, melindrosa, carente de cuidados e de grave prudência no trato pessoal. Essa mente imaginativa, contudo, deveria ser estudada minuciosamente pelo discurso universitário, de forma análoga aos cuidados e conhecimentos necessários para tornar a terra um território agrícola próspero. A preparação para a exploração dessa terra-espírito da mocidade amazonense impunha ao educador uma missão insustentável, pois, afinal, "sua dedicação não deve ter limites". Além disso, o ofício leve e agradável não poderia jamais perder o sentido último e intrínseco de sua tarefa, que era lançar a juventude na Relação Instrutiva-Educativa.

Em meados de 1910, a burocracia estatal intensificou a preocupação com a educação popular, buscando um "método racional" para otimizar investimentos e controlar a curiosidade infantil. O objetivo era proteger a criança de influências "selvagens" do lar. O Mestre Ideal deveria redobrar esforços, fiscalizando e trabalhando mais, mas mantendo a delicadeza. Essa visão pública revelava a impossibilidade de oferecer amparo perfeito ao aluno, que estava sujeito à "iniquidade selvagem". A curiosidade infantil exigia tutela constante e um educador dinâmico, inovador e, idealmente, transgressor de limites, sempre moderno.

> Nessa idade, diz-nos a fisiologia e também a psicologia, a criança tem necessidade imperiosa de movimento de agitação, e o espírito é incapaz de uma atenção demorada. Para bases dos novos métodos, aproveitou-se a pedagogia moderna dos princípios que aquelas ciências tem estatuído em relação à criança. (...) As lições deverão ser variadas a propósito do assunto ou de qualquer trecho da leitura feita na ocasião, obedecendo, porém, ao método geral que o programa prescreve e delimita. Estas lições deverão ser curtas, mas suficientes, intervaladas em pequenos recreios, nos quais as crianças possam ter liberdade de movimentos, usar dos jogos infantis, tudo sob a fiscalização do mestre. Está visto que se tornou o trabalho deste mais pesado, pela soma de esforço que tem que despender, mais delicado pela sua natureza. O aluno, desde que entra na aula até sair, está debaixo da ação direta

[161] *Ibid.*

> do espírito dele; não deve ser abandonado um só instante; em suma, o mestre e os discípulos identificam-se, formando uma só cabeça pensante[162].

No cerne da questão, a exigência política impõe ao educador a função de um mero executor submisso ao Ideal. Ele é obrigado a desconsiderar qualquer abordagem educativa que não esteja estritamente delineada e prescrita pelo currículo oficial – em suma, trata-se de cumprir ordens. Contudo, os consideráveis sacrifícios exigidos do mestre, conforme as diretrizes mencionadas, encontram uma aparente gratificação quando seu esforço suplementar preenche, de forma palpável, a sensação de desvalorização do Amazonas no contexto das Nações Superiores. Ambos os fatores, no entanto, convergem para um único propósito: nutrir esse parasita cuja presença é marcada pela ausência; sustentar as contradições estruturais da própria fantasia faustiana. Ousamos, então, abordar a essência do problema: aqui, a situação se relaciona diretamente com a produção de dois excessos.

O excesso de dominação política na instrução pública é evidente no relatório do diretor, que trata o aluno como objeto a ser explorado. Saberes científicos são aplicados para determinar a conduta do aluno, que deve replicar o programado, sem espaço para a alteridade. Detalhes como tempo, quantidade, qualidade e sentido das experiências são minuciosamente previstos, como em um sistema de compartimentos.

Essa ética se expande com a norma de que o aluno é um objeto dominado, "sob a ação direta do mestre". O ideal do mestre é replicar a si mesmo no aluno, que, por sua vez, deve sacrificar-se pelo "Destino comum". Esse "objeto" possui uma "falta", um "ser-a-modernizar", ou seja, precisa perder o "selvagem" para ganhar o "fausto". Não surpreende, então, a idealização *adocicada* dos estudantes sobre sua existência como *mocidade amazonense estudantil*.

> É bem doce a expressão dessa palavra; bem vivificante o enleio dessa época! Sim! Feliz e bem feliz é o moço que compenetrado do seu tempo, aproveita as lições do Bem, e sabe gozar, entre risos e flores, a estima dos seus colegas e as carícias de sua família, votantes contínuos de suas felicidades! Feliz ainda àquele que, embora atropelado dos maus, não desvia um só momento da senda do Dever, e, perseverando, pode encontrar, no futuro, a rosa, cuja semente bem cedo semeou no jardim dos seus labores! Pois bem: animados por esses princípios, que se apoiam nas colunas sólidas das colunas sólidas da Razão, devemos nós, os moços, propendermos sempre para o Bem; não esquecendo que este caminho os leva sempre aos terrenos da Glória e da Honra! Avante, pois, mocidade! Estudai e Instruirdes-vos (A Escola, nº 01, 23/09/1900, p. 02)

[162] AMAZONAS. Relatório da Diretoria Geral da Instrução Pública Estadual, produzido por Antônio Monteiro de Souza, em 31 de maio de 1905, p. 20-21.

O texto de Ernestina Bezerra retrata a trajetória da mocidade rumo à "Glória e Honra", onde a presença dos "maus" serve para manter a fantasia de pureza e a promessa de recompensas futuras, especialmente o reconhecimento familiar. Os "maus" são um "objeto-causa" que impulsiona a "perseverança" e a "razão" militarizada da mocidade, explorando seu mal-estar sob a promessa de felicidade. Isso revela o *matema da mocidade: fazer-se instruído*. A escrita de Ernestina, porém, apenas suaviza essa repetição histórica da mocidade estudantil amazonense de remover a diferença-selvagem do Outro para remover o Outro do diferente-selvagem.

Assim, a representação de que o aluno é um "outro-nocivo", inserido no espectro selvagem, funciona como um contraponto à visão idealizada do educador da *belle époque*. Este último imaginava uma integração harmoniosa de crianças que, apesar de estarem à margem do que se pode chamar de "selvageria", poderiam ser purificadas de suas imperfeições através do ensino. A premissa era que, através do trabalho docente, essas crianças manifestariam a vocação natural que lhes era atribuída para as dinâmicas de mercado, conforme já mencionado. Essencialmente, subjaz a essa ideia a convicção de que o educador só se realiza plenamente ao moldar seus alunos como os bons frutos de um progresso moderno de caráter *integrista*. Contudo, o sujeito idealizado por essa quimera de um aprendizado impecável — o protagonista de uma *Relação Instrutiva-Educativa* pura e bem-sucedida — encontra, em sua própria constituição, um entrave.

Este obstáculo revela a presença virtual de uma não-relação que é constitutiva da realidade simbólica. O sujeito precisa se purificar de uma mancha, um "outro objeto" sobre o qual toda a "maquinaria do ensino" exerce seu *peso concreto*. Este objeto é o "outro-selvagem", o sujeito que se encontra "por trás" dessa não-relação, "por trás" dessa zona opaca. Nesse contexto, o "objeto-outro-selvagem" aponta para a existência de algo diferente, algo que não é exatamente uma zona privilegiada, mas sim uma espécie de "menos-que-nada". O *selvagem* emerge como uma inconsistência, uma lacuna no universo do fausto (Zizek, 2013). Superado esse obstáculo, essa mancha, essa distorção da *belle époque*, seria possível completar um ciclo de sentimentos e afetos. Esse ciclo seria fechado pela união de duas extremidades: o mestre e seu discípulo. Dessa forma, para ser fiel aos termos do trabalho dos sonhos da *Relação Instrutiva-Educativa*: "em suma, o mestre e o discípulo identificam-se, formando uma só cabeça pensante"[163]. Consequentemente, ser jovem, como um reflexo espelhado na face do Mestre, implica entrar num ciclo compulsivo: o de ser instruído.

[163] AMAZONAS. Relatório da Diretoria Geral da Instrução Pública Estadual, produzido por Antônio Monteiro de Souza, em 31 de maio de 1905, p. 20-21.

Quando aluno e professor *formam* "uma só cabeça pensante", atinge-se o clímax do sentido básico que subjaz às injunções superegoicas da ideologia dominante: a ilusão de completude. Isso significa a crença em algo indivisível, que é *individuus* (e não apenas um obstáculo *selvagem* que habita a juventude amazonense), e, ainda mais, que é reconhecido pelo outro. Sob uma perspectiva semelhante, alcança-se o ápice dessa mítica cena moderna, na qual existe, sim, um indivíduo sem limitações, capaz de tudo-usufruir, uma imagem e semelhança de um Pai onipotente, onipresente e onisciente. (A tentação freudiana é dar outro nome a esse *Pai absoluto*, vendo-o como a resposta mítica — o pai da horda primitiva — para o impasse imanente ao imaginário do indivíduo moderno). Aqui, o tempo é uma espécie de dívida para com os fiadores da "evolução dos espíritos" e da "causa sagrada do ensino".

> Para o bom emprego do método, há também necessidade dum acréscimo na quantidade de tempo em que a criança deve estar sob a ação letiva do mestre. Duas ou três horas por dia de 24 horas com os competentes intervalos de recreio, não são bastantes para que dentro em pouco, o ensino exerça uma ação profunda e bem acentuada no caráter da criança, de modo a furtá-la desde o princípio, às influências porventura más do meio em que vive a maior parte do tempo. Isso é de grande valor na educação em geral, especialmente quando se visa melhorar os costumes, modificar o caráter. Outro tanto já não aconteceria, se a escola tivesse o único fim de educar o intelecto. Um Ideal, portanto, de escola pública seria aquela em que a criança estivesse sujeita à influência do mestre, desde a manhã até à tarde. O ensino seria conveniente e pedagogicamente distribuído nas 9 ou 10 horas em que o aluno permanecesse na escola, que também lhe forneceria alimento, debaixo das regras higiênicas. Só assim a escola poderia lutar vitoriosamente contra as forças antagônicas oriundas do meio, imprimindo vantajosamente na marcha evolutiva da sociedade o cunho da sua força educativa[164].

Apesar da dor que essa repetição pudesse causar, paradoxalmente, extrai-se dela um prazer derivado do sentimento de integração. Podemos agora retomar nossa discussão central sobre a relação entre os dois excessos. Entendemos esses excessos como manifestações formais de uma tensão inerente à promoção de laços sociais que se subordinam ao significante "causa sagrada do ensino" (e conceitos análogos como "Ideal de escola", "educação popular", "povo educado", "mocidade estudiosa", "povo administrado", entre outros). Isso ocorre sob a égide do grande Outro das Nações Civilizadas. Referimo-nos especificamente ao excesso da lógica de dominação biopolítica e ao excedente econômico gerado pela integração bem-sucedida do Amazonas como um ator relevante no mercado capitalista. Este é um sistema cuja dinâmica é impulsionada pela produção incessante e pela (re)apropriação de um excesso, o que Karl Marx

[164] AMAZONAS, Relatório da Diretoria Geral da Instrução Pública Estadual, produzido por Antônio Monteiro de Souza, em 31 de maio de 1905, p. 21.

denominou "mais-valor", ou seja, um sistema que se reproduz por meio da autorrevolução permanente, conforme sugerido por Slavoj Zizek.

> O capitalismo não é apenas mais uma era histórica entre muitas; de certa maneira, Francis Fukuyama, que já esteve na moda e hoje foi esquecido, estava certo: o capitalismo global é o "fim da história". Certo excesso, aliás, que foi mantido sob controle na história anterior [ao capitalismo]; percebido como perversão local, como desvio limitado, é elevado, no capitalismo, a verdadeiro princípio da vida social, no movimento especulativo do dinheiro que gera mais dinheiro, de um sistema que só pode sobreviver revolucionando constantemente suas próprias condições, ou seja, *no qual a coisa só pode sobreviver como o seu próprio excesso*, excedendo constantemente suas próprias restrições "normais"(Zizek, 2008, p. 393).

As simetrias aqui são evidentes, e por isso é difícil falar em "normalidade" em um trabalho com tamanha inconsistência interna. A estabilidade financeira e moral prometida pelo cargo contrasta fortemente com a demanda por modernização. A busca por leveza e delicadeza no ofício do educador transformou-se em uma obsessão pesada e estúpida para alcançar um ensino em progresso. O peso da produção incessante de métodos inovadores, que antes atendiam a uma necessidade de leveza, agora se soma a novas exigências da burocracia estatal. Essas demandas são apresentadas como sacrifícios necessários para a "marcha evolutiva" e a "força educativa", repetindo a ideia de "luta contra forças antagônicas". A crença na "Unidade" abre a porta para uma compulsão modernizante. Entre o domínio biopolítico e o excedente capitalista, há uma cobrança: o preço de estar informado ou o sentimento de culpa e dívida – simbólica e material – com a "educação em progresso". O resultado mais notável dessas simetrias é a assimetria do fato de que os professores *nunca* dispõem de tempo e recursos *adequados* para essa "árdua tarefa" modernizadora.

> Aqueles que por dedicação, vocação, ou simplesmente por louvável dever de consciência se entregam com zelo ao magistério, atestam que em tempo menor do que o que está prescrito na reforma [de 1905] não se pode bem cumprir a árdua tarefa do ensino com algum proveito para a sociedade[165].

A experiência educativa revela, em sua essência, um elemento paradoxal: uma exigência implícita por mais dedicação e controle para atender às expectativas de um "mestre ideal", o que se manifesta como a *falta* de tempo para o avanço. Inicialmente, essa dinâmica remete à imagem de um aluno *demandante* confrontando um professor restringido pelas normas, impedido de estar plenamente disponível para o desenvolvimento do estudante. Esse excesso inerente na representação da tutela (e do tutor) visava suprir uma carência percebida pelos promotores do progresso no Amazonas. Eles postulavam uma *falta* de refinamento nos

[165] AMAZONAS. Relatório da Diretoria Geral da Instrução Pública Estadual, produzido por Antônio Monteiro de Souza, em 31 de maio de 1905, p. 24.

costumes das crianças, cujo caráter, supostamente forjado pela natureza *selvagem*, precisava ser modernizado. Essa "lacuna" nas crianças, na verdade, disfarçava um antagonismo fundamental na sociedade amazonense, cuja consequência era a ausência de um mercado competitivo *purificado*, livre de quaisquer "manchas perigosas".

Em última análise, essa carência oculta a inviabilidade de um mercado livre em sua forma pura. Considerando que se trata de duas manifestações do mesmo fenômeno — o capitalismo imperialista neocolonial em expansão, com seus imperativos, e a multiplicação de escolas para a formação em massa de um sujeito fáustico —, esses excessos se revelam incompatíveis. Não há uma metalinguagem capaz de traduzir a lógica da dominação pelo ensino em reprodução capitalista (pelo excedente de mais-valor), nem o oposto, a reprodução do capital traduzida em uma produção incessante de um mestre ideal. Contudo, o foco principal não está em positivar essa tensão produtiva, mas sim em examinar as conexões entre esses dois excessos, começando pelo excedente do mestre idealizado.

Figura 12 – Escola Normal e normalistas



Fonte: Acervo Digital do Arquivo Público do Amazonas.

Na imagem acima, evidencia-se como o sistema educacional se estabelece como palco primordial do Discurso do Mestre. Este mecanismo assegura a reprodução da ideologia patriarcal e capitalista na *belle époque* amazônica. O Mestre, enquanto portador do significante da moralidade burguesa excludente (não há professoras na imagem), atua como vetor de inculcação, com o objetivo de gerar um excedente de sujeitos femininos moldados para a perpetuação das hierarquias de classe. Essa replicação de mestres constitui uma forma de colonialidade do saber. Ao disseminar um currículo de matriz eurocêntrica e a ideologia da

civilização, ela instrumentaliza a atuação do feminino nesses espaços. Essa instrumentalização visa demarcar e marginalizar o Outro, o considerado "quase-selvagem", garantindo que a instrução sirva como instrumento de dominação e, simultaneamente, de manutenção da fantasia do Fausto Selvagem. Todavia, como temos insistido, esse saber falha.

Havia, na mira do discurso da burocracia estatal, o exemplo do mestre das escolas particulares, pois sobre os ombros deles recaiam encargos muito maiores, e até ufanistas e fatigantes ("ao sol, à chuva, de manhã, de tarde"), mais do que aqueles suportados pelos professores de carreira no Estado. Apesar dos enormes encargos, os mestres do ensino privado "se entregam incessantemente ao labor, sem que se queixem do rigor do clima"[166]. Além disso, havia um suplemento de satisfação: a remuneração deles era "muito inferior à que o Estado dá a seus professores"[167]. Curiosamente, o professor que atraía o interesse do mercado privado era justamente aquele que se encaixava perfeitamente na lógica de valorização idealizada pela política de austeridade burocrática: ele trabalhava mais por um período maior. Em comparação com seus pares na carreira estatal, o custo-benefício do tempo de trabalho dos primeiros era significativamente menor do que o investimento necessário para os segundos.

O alto custo dos professores públicos estáveis, em contraste com os docentes privados, era considerado excessivo. Embora o discurso oficial exaltasse o professor como um "coeficiente de valor poderoso da eficácia do ensino" e base da "instrução", a realidade da economia política da educação não justificava o "preço valoroso" desembolsado. A manutenção de um "bom magistério" para o "aprimoramento harmônico das escolas" gerava desconforto, expondo a disparidade entre a figura ideal do mestre (que deveria produzir mais ensino por custos menores) e o professor real (recompensado com prestígio e altos salários, mas com deficiências no ensino).

Dessa forma, professores exemplares, mesmo com uma remuneração mais modesta, poderiam continuar a contribuir para a sociedade. Sua contribuição se daria não apenas pelo conhecimento de suas áreas, mas também pela metodologia de ensino que prepararia a próxima geração. Um professor ideal teria a capacidade de capacitar seus alunos para que, independentemente da carreira que seguissem, se tornassem, eles próprios, professores ideais. Isso estabeleceria um ciclo de replicação contínuo, onde mestres formam novos mestres[168]. A ideologia dominante projeta, idealmente, um Mestre que visa formar um exército de replicantes.

---

[166] AMAZONAS. Relatório da Diretoria Geral da Instrução Pública Estadual, produzido por Antônio Monteiro de Souza, em 31 de maio de 1905, p. 24.
[167] *Ibid.*
[168] AMAZONAS. Relatório da Diretoria Geral da Instrução Pública Estadual, produzido por Antônio Monteiro de Souza, em 31 de maio de 1905, p. 25

Nesse contexto, o discurso do professor serve como receptáculo que interpela o aluno como um "mestre em formação". A efetiva adesão do estudante a esse chamado, contudo, é outra questão. A expectativa é que o aluno, que eventualmente se tornará, por exemplo, um educador primário, esteja apto a assumir sua função, munido de atributos essenciais para moldar o "espírito das crianças": a capacidade de cultivar a leveza de ser educador, ancorada no autodomínio, manifestando-se como senhor de si e de sua força moral[169]. O educador é incumbido de valorizar as leis do ensino, que frequentemente são reformadas, e de seguir suas diretrizes para mantê-las como uma realidade.

Como a base das leis, analisando-as detalhadamente para implementar os ajustes necessários, mas sem "modificar substancialmente o conceito original da criação", o mestre ideal guiaria a educação dos amazonenses por meio de uma "direção unificada"[170]. Essa "ação benéfica" exigia a liderança de um mestre com "firme vontade de direção" para concretizar os vastos objetivos instrucionais. Tais objetivos visavam o aprimoramento de métodos e práticas que deveriam alcançar "todas as partes, até a mais ínfima, do maquinismo do ensino". Além da dedicação incessante, uma nova demanda recai sobre o docente ideal: a formação continuada, especialmente face às novas modalidades de ensino, algo já comum na realidade amazonense. Contudo, o mestre exemplar não só precisava "completar sua educação" (em sintonia com as tendências pedagógicas mais avançadas), mas também "estimular aqueles que o desânimo queira empolgar". A ideologia de dominação transparece na imposição de que o professor produzisse mais em menos tempo, idealmente com menor remuneração, e na obrigatoriedade de submeter os colegas às novas diretrizes por meio da intensificação do trabalho, manifestada em conferências, reuniões e publicações.

Espera-se, em última análise, que o mestre, enquanto uma espécie de Sísifo da modernidade fáustica, abrace os valiosos propósitos de um Destino Comum. Com grande expectativa, ele precisa ser um sujeito capaz de suportar sobre si uma insustentável leveza: é o educador quem deve conduzir a grandeza do Amazonas em seu caminho de progresso, almejando um sonho de "longa fase de prosperidade" que jamais se realizou[171]. O mestre exemplar, diante de uma equipe docente menos dedicada, deveria intensificar seu empenho, atuando como modelo de boa vontade para motivar os colegas. Essa atitude visava, em última análise, elevar o "nível do nosso ensino". Curiosamente, a postura desse mestre ideal era impulsionada, em parte, pela admiração e pela percepção que ele projetava em seus pares.

---

[169] *Ibid.*, p. 28.
[170] AMAZONAS. Relatório da Diretoria Geral da Instrução Pública Estadual, produzido por Antônio Monteiro de Souza, em 31 de maio de 1905, p. 31
[171] *Ibid.*, p. 32.

A justa recompensa pelos sacrifícios exigidos seria encontrada não nos proventos materiais, mas sim no "aplauso da consciência pelo dever cumprido"[172]. Aqueles que desdenham a importância do ensino, tratando-o como algo comum, não compreendiam sua complexidade. Esta atividade demandava "vocação e competência", habilidades que só podiam ser adquiridas na Escola Normal. Ensinar, longe de ser um ato sem método, exige colocar a criança em uma trajetória racional, visto que o ponto de partida é crucial para definir o seu futuro[173]. São predicados que servem à "nobre incumbência" daqueles educadores "que têm zelo pelo ensino" e fazem da escola um "templo onde exercem o mais distinguido sacerdócio: o da instrução"[174]. A hiância temporal que a expectativa sobre o futuro encerra intensifica o fardo sobre o professor: o progresso do Amazonas depende da dedicação estruturada pelos princípios da racionalidade *idealizada* para o mestre. Isso se aplica, ao menos, aos mestres que respondiam aos apelos de zelo, vocação e competência, recebendo, em troca, não remuneração condizente com a nobreza de sua tarefa, mas sim o consolo de uma reflexividade autorreferente e extenuante.

A burocracia estatal gratifica discretamente aqueles que aderem estritamente às leis educacionais, evitando desvios nos programas de estudo, mesmo diante de reformas modernizadoras. A percepção de um "algo a mais" era a tática de sedução do educador, visando, por meio de "pequenos ordenados", "obrigá-los ao ponto e melhor garantir a fiscalização do ensino"[175]. A exigência liberal para educadores, que idealiza um "mestre" através de um reconhecimento intensificado e de uma espécie de "suborno", contrasta com a realidade burocrática. O caso do Coronel Joaquim Sarmento, ex-diretor do Instituto Benjamin Constant, revela o que era realmente esperado: além das qualificações, a burocracia saudosa valorizava a prestimosidade, a extrema bondade e o afeto.

Essa idealização alivia o fardo de ser um "conquistador de corações de alunos e alunas". O educador é, assim, inserido em um ciclo de afetos narcísicos, onde almeja a estima e a veneração do Outro, esperando notabilidade como recompensa. O Coronel Joaquim Sarmento, nesse contexto, era um sujeito do qual se esperava a conquista no âmbito do ensino. Essa posição de estima e valor no desejo do Outro, incluindo o olhar do grande Outro da História Universal, resulta em notoriedade, que é o lucro libidinal dos cálculos subjacentes à economia

---

[172] *Ibid.*, p. 36.
[173] AMAZONAS. Mensagem lida perante o Congresso dos Representantes, lida por Coronel Antônio Clemente Ribeiro Bittencourt, em 08 de maio de 1911, p. 127.
[174] AMAZONAS. Mensagem ao Congresso do Amazonas. Terceira Sessão ordinária da Sétima Legislatura, pelo Exmo. Coronel Antônio Clemente Ribeiro Bittencourt, em 10 de julho de 1912, p. 83.
[175] AMAZONAS. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa por ocasião da abertura da segunda sessão ordinária da oitava legislatura pelo sr. Dr. Jonathas Freitas Pedrosa, em 10 de julho de 1914, p. 29.

psíquica dos "sacrifícios feitos pelo Tesouro do Estado"[176]. O professor *ideal*, assim, não pode parar - sob o agravo de se ver em *prejuízo* de tempo quando, em verdade, deveria sempre *economizá-lo*.

Em períodos de crise econômica, o aparato estatal designa o professor como um "nobre soldado" e promotor do desenvolvimento da educação popular no Amazonas. Ele é concebido como um *mestre ideal*, cuja missão é salvaguardar a lealdade, agir como vassalo do *Amazonas* e difundir a aspiração social por *progresso* e fausto. Ademais, ao educador é atribuído o papel de princípio fundador do *povo amazonense* (em uma perspectiva pátrio-patriarcal), sendo também o resultado da ascensão das hierarquias sociais ao topo da *família amazonense*. A autoridade estatal utiliza a História (linear e progressiva) para exaltar os "nobres sacrifícios" desses dedicados agentes na *gesta sagrada* da educação popular e na "guerra contra o analfabetismo", buscando, assim, a modernização e a administração social[177]. Mais do que isso, é crucial que o *olhar Histórico-Universal* (neutro e imparcial) ateste a *realidade* que os indivíduos do Fausto atribuem à narrativa mítica da formação do *Amazonas* como um estado que é parte integrante — e integrável — da república.

No Amazonas do início da década de 1920, a estrutura política das mensagens governamentais permanecia inalterada. Eloína dos Santos aponta a existência de conflitos entre o "povo" e as "famílias" amazonenses. Ela descreve um "tempo da política" marcado pela paranoia entre os autodenominados "homens inteligentes", que se acusavam mutuamente de corrupção e de serem incapazes de evitar a "perfeita quebradeira" — diagnóstico já apresentado pelo jornal estudantil *A Pimenta* em 1915. Em sua análise de *A Rebelião de 1924 em Manaus*, a autora sugere que as facções oligárquicas, como os partidários de Pedrosa e os militantes de Antony, caíram em uma a-temporalidade durante o que se pode chamar de empobrecimento da experiência fáustica. Essa perda de perspectiva histórica transformou a busca por proteção política e financeira — essencial para enfrentar as crises estaduais — em disputas com consequências mortais (Santos, 2021). A *perfeita quebradeira* tirou os “homens inteligentes” do eixo e rasurou o retrato no qual a imagem de um gozo sereno da *belle époque* uma vez se revelou.

A assimetria nos interesses das famílias desencadeou a disputa político-estatal. Nesse contexto, poderes hegemônicos manipulam a “crise” para intensificar o culto à borracha e salvaguardar suas fortunas. Essa paranoia gerava um antagonismo: a família amazonense

[176] *Ibid.*
[177] AMAZONAS. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa na Abertura da Terceira sessão ordinária da oitava legislatura pelo Exmo. Sr. Dr. Jonathas de Freitas Pedrosa, em 10 de julho de 1915, p. 24.

atribuía a crise a outro corrupto, exigindo uma "maior moralização". O caos era agravado pela fragilidade da autoridade pátrio-patriarcal e pela necessidade de intervenção do Poder Central para contê-lo.

> O poder central comportava-se de modo a permitir que o Amazonas solicitasse proteção, solução para os seus problemas, uma vez que seus conflitos internos, ou seja, as disputas entre as facções oligárquicas não chegavam a alterar o jogo do poder dos *Estados Fortes*. O Amazonas pedia auxílio e o governo federal, em momentos mais críticos, mas apenas minorava a situação com empréstimos que resultavam em endividamentos maiores[178].

A retirada de capital estrangeiro e o endividamento estatal no final dos anos 1910 desencadearam uma grave crise econômica que devastou o comércio amazônico. A reação da memória coletiva foi de melancolia e idealização do passado, manifestando-se em estresse e depressão devido à sensação de perda de controle. Em resposta a essa suposta crise, a polícia intensificou a repressão contra o que era visto como a "herança selvagem" do fausto, caracterizada por "bandos turbulentos". Um exemplo dessa insatisfação pública foi o sr. Elvídio Lopes, pai do pequeno Fausto, que denunciou publicamente as falhas na atuação policial.

A vida do educador na *belle époque* amazonense era marcada por um paradoxo: a insustentável leveza da existência em tempos normais, contrastando com o peso avassalador das responsabilidades sobre os professores, que aumentava drasticamente nos períodos de crise. O diretor de Instrução Pública, Dr. José Francisco de Araújo Lima, ao assumir o cargo durante a crise de 1910, não só dirigia os professores, mas também os persuadia a continuar o trabalho com a promessa de apoio governamental a uma "causa verdadeiramente santa"[179]. Pressionada pela austeridade, a burocracia estatal propôs agrupar escolas "isoladas" para modernizá-las, a pretexto de promover a interação entre alunos e professores e o aperfeiçoamento profissional[180]. Nos anos 1920, a assimetria entre exigências e recompensas persistia, usando "justos prêmios" para seduzir professores a se dedicarem mais.

Pelo menos era o que o governador comunicava aos congressistas sobre o pagamento de "algo a mais" aos professores: eles recebem gratificações "ao mesmo tempo em que se lhes impõem obrigações maiores e mais pesadas"[181]. Entre as demandas ao mestre, destacava-se a de "corrigir destinos" infantis, agindo como profilaxia social. A Inspeção Médica escolar no

---

[178] *Ibid.*, p. 56.
[179] AMAZONAS. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa na Abertura da Segunda Sessão Ordinária da Nona Legislatura pelo Exmo. Sr. Dr. Pedro de Alcântara Bacellar, em 10 de julho de 1917, p. 129.
[180] *Ibid.*, p. 143.
[181] AMAZONAS. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa pelo Exmo. Sr. Dr. Pedro de Alcântara Bacellar, em 10 de julho de 1918, p. 143.

Amazonas, iniciada em maio de 1920, visava prevenir e tratar verminoses e paludismo, com apoio financeiro da Caixa Escolar para prover medicamentos à mocidade amazonense.

Uma "máquina de ensino" foi criada para tipificar a *mocidade amazonense* por meio de *imagens corporais* e *saberes*, organizados em *fichas escolares* sob óticas universitárias (antropológica, fisiológica, psicológica, higiênica e pedagógica). Esses dados geravam dossiês individuais, revelando que apenas 15% das escolas estavam livres de *tricurídeos* e 2% de *ancilostomídeos*. A *mocidade amazonense* sofria com infecções, sendo o mestre responsável por ensinar a profilaxia das doenças comuns[182].

O Dr. Harold W. Thomas, médico e cientista, complementou o investimento social e psíquico no Amazonas com trabalho voluntário, coletando e analisando dados para seus relatórios[183]. Diante das crises sanitária e orçamentária, a formação de uma juventude amazonense produtiva era vital, valorizando-se o sacrifício voluntário em um contexto de colapso econômico. A publicidade da época ilustrava mães que defendiam seus filhos, aparentemente sadios, de infestações parasitárias – comuns até mesmo em ambientes escolares – por meio de vermífugos. Permanecendo desconhecida a atitude da mãe de Fausto em relação a essa medicação, a realidade íntima dos lares amazonenses é deixada à imaginação do leitor.

Ao mestre ideal caberia a dupla tarefa de proteger as crianças tanto de infecções parasitárias e outros microorganismos nocivos, quanto da perspectiva de um "futuro sombrio"[184]. Autoridades examinaram as tensões internas nas famílias amazonenses e a causa da "inferioridade" dos "latinos", investigando as assimetrias metodológicas observadas entre amazonenses, "americanos do norte e ingleses"[185]. Esses indivíduos usavam métodos experimentais ou a "prática da técnica" na pedagogia, buscando, para a burocracia estatal amazonense, instruir melhor os estudantes. Tal método, tido como "proveitoso", colocava o professor como *curador* da autonomia estudantil. A função ideal do mestre se esclarece no depoimento do diretor da Escola de Charleroi, elogiado pela burocracia.

> Sabiamente, os professores semeiam sob os passos dos alunos dificuldades graduadas, que estes devem aprender a julgar e a vencer; o ato físico precede ou acompanha o ato do pensamento; os ramos de ensino mais abstratos para nós são apresentados sob formas materiais e concretas e necessitam, para ser assimiladas, tanto da habilidade das mãos como da vivacidade de pensamento: a geografia é uma manipulação; a literatura escolar é um trabalho de laboratório, porque ela associa-se intimamente com o desenho e a modelação,

[182] AMAZONAS. Mensagem do Governador do Amazonas para a Assembleia pelo Sr. Dr. Pedro de Alcântara Bacellar, em 10 de julho de 1920, p. 155-156;
[183] Citado em AMAZONAS. Mensagem do Governador do Amazonas para a Assembleia pelo Sr. Dr. Pedro de Alcântara Bacellar, em 10 de julho de 1920, p. 155-156.
[184] AMAZONAS. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa pelo Exmo. Sr. Dr. Pedro de Alcântara Bacellar, em 10 de julho de 1919, p. 226.
[185] *Ibid.*

> a forma superior da ação, os trabalhos manuais, universalmente praticados nas escolas, são exercícios de resistência moral; todo ensino alia o esforço físico, muscular, à assimilação das ideias. O ensino secundário, que estabeleceu a passagem da dependência intelectual e moral da infância para as convicções intelectuais do adulto, procede do mesmo pensamento e acentua o sistema de instrução pela ação. As dificuldades a resolver são mais complexas, o fim a atingir mais remoto, os obstáculos mais elevados. Libertar o pensamento e o sentimento de toda tutela, reduzindo gradualmente o papel do professor em proveito da responsabilidade do aluno: tal é o fim da educação[186].

As tensões inerentes ao progresso educacional no Amazonas, em um contexto de desordem, são espelhadas pela transição esperada dos estudantes de indivíduos dependentes para autônomos[187]. Essa abordagem busca envolver e empoderar o aluno como indivíduo e agente central, fomentando sua participação na elaboração das práticas pedagógicas para que desenvolva consciência e autonomia. Tal perspectiva ecoa o pensamento da nova pedagogia modernista dos anos 1920, que já concebia o estudante como arquiteto de seu projeto de vida, em harmonia com um "Destino Comum" traçado para a "raça" latina, com foco na amazonense[188]. Buscava-se autonomia e autorrealização em um contexto de crise. O educador, em tempos desafiadores, devia ser curador e promotor da "educação higiênica da criança". Diante da percepção de que o outro era *corruptível e inútil*, era imperativo que o educador defendesse normas sanitárias para combater doenças no Amazonas, formando combatentes pela *purificação* das interações competitivas, crucial para a formação instruída.

O compromisso ético com o progresso do Amazonas exigia atenção à juventude local, vista como essencial para o futuro. Essa visão se baseia numa idealização de pureza física e moral. Assim, o professor é tido como agente que semeia o "bem" no corpo-território da juventude amazonense[189]. O cultivo visava incutir, desde cedo, nos indivíduos faustosos, os princípios de um sistema exploratório. Este sistema objetivava a produção monocultural de "discípulos" com "consciência do seu valor" e "utilidade na dinâmica social", orquestrada pelo mestre ideal[190]. Em nível consciente, o estudante representa o produto exato dos discursos de dominação biopolítica que imperavam nas instituições de ensino da *belle époque*.

A fragilidade e frouxidão de que se viam vitimados refletem a nova tirania do significado, imposta pelo discurso universitário. Isso controlou a sensibilidade de jovens da

---

[186] Depoimento de Omer Buyse, influência importante no pensamento educacional de Anísio Teixeira, citado governador do estado em: Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa pelo Exmo. Sr. Desembargador César do Rego Monteiro, em 10 de julho de 1921, p. 121.
[187] AMAZONAS. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa pelo Exmo. Sr. Desembargador César do Rego Monteiro, em 10 de julho de 1921, p. 122-123.
[188] *Ibid.*, p. 119-121.
[189] AMAZONAS. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa pelo Exmo. Sr. Desembargador César do Rego Monteiro, em 10 de julho de 1921, pp. 145-146.
[190] *Ibid.*

classe dominante, tornando cérebro, mente e "nervos" alvos de controle e exploração familiar. A juventude, manipulada pela educação, é vista como um "tônico poderoso" para a sociedade, suprindo a fraqueza do "organismo social" com "energia vital". [191]. Por exemplo, considerava-se que o fracasso no ensino do corpo contribuía para o alarmante aumento de diagnósticos de neurose entre os jovens.

> Se, na educação em geral, há este descuido, a educação física sofre mais ainda que a cultura intelectual. Outrora, a nossa juventude tinha os campos (a roça mais propriamente) onde, por natural necessidade de exercício, ela adquiria bom corpo, boa saúde, órgãos perfeitos. Mas as cidades foram crescendo, as casas foram se apertando e encostando uma as outras, a vida moderna foi obrigando seus habitantes a permanecer nelas todo o ano, a vida inteira. Já a mocidade não encontra mais o arvoredo para subir e descer, o campo vasto e limpo para correr, o rio e o lago para nadar, remar. As casas já não possuem os pomares vastos onde a criançada brincava o ju jú, a boca de forno, a peteca, etc. Concomitantemente, as neuroses atingem proporções assustadoras, a tuberculose avança a passos largos, encontrando terreno fértil em nosso descuido e, para cúmulo, o alcoolismo, com todas as suas terríveis consequências, vai arrastando a mocidade fraca, amolecida e desocupada, que foge dos exercícios viris, dos exercícios salutares[192].

Professores amazonenses se inquietaram com a saúde mental dos jovens, observando os efeitos da vida moderna, o que é confirmado por historiadoras como Amanda Oliveira. Em 1909, médicos como Márcio Nery já registravam demência, psicoses e epilepsia em jovens. O tratamento desses distúrbios passava pela identificação de fatores como o consumo de álcool e chumbo na água (Oliveira, 2024).

Em nome da produtividade, medicamentos como o "Sanguinol" são comercializados para proteger a saúde infantil. O "Sanguinol" prometia "levantamento geral das forças", cura de dores de cabeça, insônia, nervosismo, depressão nervosa, emagrecimento e fraqueza em ambos os sexos (Jornal Do Commércio, nº 7581, 31/051925, p. 02). O "Candiolina Bayer", um "cimento armado do organismo humano", prometia evitar "menor resistência" e manter o "esqueleto forte". Para crianças, consideradas "edifícios modernos", o medicamento protegeria contra cáries, fraquezas, insônia, nervosismo, desânimo, palpitações nervosas e diminuição da memória, combatendo um "déficit muito comum em certas regiões do Brasil" (Jornal do Commércio, nº 8466, 29/07/1928, p.02). O Biotônico Fontoura era comercializado como um tônico para "alterações nervosas", "depressão" e "fraqueza", prometendo "energia, força e vigor". Era também recomendado para estudantes, auxiliando na "assimilação" do conteúdo

[191] AMAZONAS. Relatório Geral da Instrução Pública, 1905. Foi elaborado por Antônio Monteiro de Souza em 31 de maio de 1905, p. 27.
[192] SOUZA, Antônio Monteiro de. Educação Physica**.** Manaus: Tipografia Livraria Ferreira Penna, 1909, p. 20.

(Jornal do Commércio, nº 8466, 29/07/1928, p.02). Nesse contexto, é impossível não mencionar a "Coca Kola", ou melhor, o

> Poderoso medicamento contra o esgotamento nervoso e muscular e todos os estados adynâmicos observados constantemente nos debilitados, nos velhos, nos tuberculosos e nos convalescentes de moléstias graves, a febre tifoide, a influenza, etc. Indicação capital: as astenias nervosas, acompanhas principalmente de grandes perdas de fosfatos, particularmente a neurastenia, as fosfatúrias e todos os estados mórbidos em que há necessidade de levantar a depressão do sistema nervoso e de estimular a sua atividade. (...) exerce sobre todo o organismo uma ação tônica geral; combate a prostração física, certo desânimo, ativa as funções cerebrais, estimula as funções nutritivas e a energia muscular (Commércio do Amazonas, nº 47, Manaus, 16/10/1899, p. 03).

A juventude da *belle époque* estava, compreensivelmente, assombrada pelos espectros do "desequilíbrio" e da "anormalidade" psíquica. As *famílias amazonenses* percebiam o adoecimento mental como uma *consequência direta do processo de escolarização*, decorrente das exigências impostas sobre os "cérebros" e "corpos" de seus filhos. A imprensa de Manaus, por sua vez, registrou e debateu abertamente o sofrimento psíquico dessa *mocidade estudantil* entre os amazonenses.

> A vida da escola entre quatro paredes (...) pode ter consequências mais ou menos graves para a saúde delas (...). A demência precoce coroa muitas vezes tragicamente essa carreira escolar tortuosa, sem que, na maior parte dos casos, se atribua à escola algum papel na etiologia do mal (...). Segundo outros observadores, aumenta com a entrada na escola o número das doenças agudas, especialmente das infecciosas, das crianças, e surgem as doenças típicas escolares, como uremia, nervosismo, miopia escolar, perturbações da linguagem, escoliose (desvios da coluna vertebral), etc. Noutro lugar tratarei da influência mental depressiva exercida muitas vezes pela escola, em tanto maior grau, quanto mais cedo começa a frequência dela (Correio do Norte, nº 593, 18/01/1911, p. 01).

O mestre ideal é absorvido pelo sistema, que exige dele a exaltação da monocultura: "semear" jovens para serem indivíduos úteis à Pátria-Mãe, dispostos ao sacrifício pelo reconhecimento das Nações Superiores. Essa mensagem era reforçada em vários locais, incluindo onde o valor ritual do consumo em massa se estabelecia no cotidiano da juventude, especialmente a masculina: "está pronto a dar seu sangue pela Pátria... Mas só o pode dar, quem o tiver... ora, para ter sangue, é preciso tomar PÍLULAS VALLET...!" — interpelava o anúncio do medicamento ao leitor (Jornal do Commércio, nº 4066, Manaus, 21/08/1915, p. 04). Então, é notória a conduta perversa da classe dominante amazonense: "homens inteligentes" sistematicamente endividaram o Estado para manter uma máquina de poder opulenta. Esta resistia veementemente ao pagamento prometido aos professores como recompensa pelos altos

custos do programa de ensino, especialmente em tempos de crise. O mestre ideal nesse contexto remete à figura do Fausto, não o de Goethe, mas o de Lessing.

Fausto, condenado por Marlowe por buscar o conhecimento proibido (Foucault, 2006), foi reavaliado por Lessing com a ascensão do Iluminismo. Ele passou a ser visto como um defensor do progresso e um símbolo da transição do saber espiritual para o conhecimento laico. Goethe, por sua vez, intensificou essa figura, transformando-o no herói filosófico, no qual o saber espiritual (será?) é substituído pelo discurso universitário. Diante disso, surge a questão: será que o mestre ideal amazonense seria a encarnação desse herói nostálgico que convoca a juventude da selva?[193]Distantes do luxo e à espera de prestígio, professores enfrentam os paradoxos da *belle époque*: exaltados como "nobre missão" para manter a fé no progresso, são alvos de austeridade financeira pragmática. Em tempos de incerteza, são arrastados para endividamento e desvalorização pessoal devido à crise. Assim, o desejo dos jovens amazonenses de "se fazer instruído" se perde no empobrecimento geral do fausto da borracha.

A possível desvalorização do Amazonas gerou a hipótese de que as famílias amazonenses se sentiam ameaçadas pelo desprezo internacional, temendo a marginalização. Esse temor refletia-se em professores e alunos, indicando que o "Olimpo dos deuses" do Amazonas estava em guerra. A crise das oligarquias, segundo Eloína dos Santos, evidencia a impotência da Lei pública diante das crises do capitalismo na história do Amazonas. Questiona-se, então, o que leva o sujeito a esse ciclo de leveza insustentável, como agente educador de mais-valorização.

A questão de como responder isso revela distorções na ordem simbólica do Fausto, permitindo vislumbrar as consequências da produção de excesso ("mais-valor") no pacto entre a *família amazonense* e o capitalismo. Este é visto como o *real* do capital, cuja loucura se manifesta em crises (Zizek, 2015, p. 37). Segundo Zizek, o capitalismo é o mito de um ser que só sobrevive transgredindo seus limites. A vida social desse sistema, especialmente em crises, exige a revolução permanente de suas condições, sobrevivendo apenas como seu próprio excesso, excedendo restrições "normais"(Zizek, 2008, p. 393). Afinal, que relação há entre a posição de instruído e o matema do capital, que parece nos impor um retorno eterno, apesar do

[193] Ver: Foucault, 2006, p. 374-376. Outra leitura interessante sobre o Fausto feita pelo filósofo e historiador pode ser encontrada em Foucault, 2020, aula de 07 de março de 1984. Nessa lição, Foucault afirma que Fausto é a última formulação de um tipo de vivência e prática filosófica sustentada por séculos no Ocidente, mas que havia chegado ao termo justamente quando a filosofia se tornou uma disciplina acadêmica, feita ofício de ensino disciplinar por professores. Com esse deslocamento, a ética e o heroísmo filosófico perderam sua força como determinante de um modo de ser no mundo para se converter em um “conjunto histórico de doutrinas” a serem debatidas em sala de aula.

aviso de Marx de que “tudo que é sólido desmancha no ar” ser mais que um alerta sobre a modernidade capitalista?

Alberto Rangel é reconhecido como um dos mais importantes críticos do chamado "fausto da borracha" na ficção. Sua obra clássica, *Inferno Verde* (1908), retrata a Amazônia como um "sertão" marcado por uma natureza opressora e infernal (Rangel, 2008). O livro se concentra no conflito entre natureza e cultura, apresentando a Amazônia como uma força dominante que molda o comportamento e as relações sociais. Através de seus contos, Rangel expõe o embate entre os indivíduos – sejam eles locais ou forasteiros – e a potência avassaladora do "sertão amazônico", criticando a exploração regional e as profundas desigualdades sociais dela resultantes. Além da crítica social, a obra reflete a busca do autor por prestígio no cenário literário nacional. Tal aspiração se manifesta tanto na escolha temática quanto na adesão ao estilo de Euclides da Cunha. Este, por sua vez, já era um escritor renomado por divulgar um "outro Brasil" profundo, o Brasil do sertão, despertando a curiosidade da modernidade urbana (Paiva, 2011, pp. 332-362). Essa complexa interação entre crítica social e expressão artística oferece uma perspectiva crucial sobre o dilema vivido pela juventude amazonense durante a *belle époque*.

O conto final do livro, que dá nome à coletânea, narra a jornada de Souto, um jovem recém-formado com "ativa ambição", que embarca na "delirante vida de explorar um sertão" (Rangel, 2008, p. 143). Pelo interior do Amazonas (Juruá), Souto dedica-se à topografia, medindo e demarcando áreas para a exploração da borracha. Essa aventura representa um sacrifício em resposta às expectativas de sua família e amigos, que ele deixou, sentindo-os "noutro planeta, ou noutra vida...", agora imerso na "opressão de uma floresta" (Rangel, 2008, p. 156). Equipado com instrumentos, partiu com o desejo de "buscar a fortuna para desfrutá-la entre os seus" ou abrir a "porta da felicidade" (Rangel, 2008, p. 155). Com ele, viajavam o remador Miguel e dois trabalhadores, incluindo Chico Brabo, o *espectro selvagem*. Chico Brabo, "espiado na maqueira, entoava uma cantiga nagô repetidamente. A melopeia bárbara, vinda d'África, trazia (...) a tristeza insondável de um brigue negreiro", sendo a nota tônica na "sinfonia aterrorizante" do "concerto da floresta" (Rangel, 2008, p. 149). Souto, um autêntico *Fausto fomentador*, personifica o ideal da juventude amazonense e o dilema entre conhecimento e natureza, como descrito por Berman na terceira evolução do mito de Fausto (2007, p. 77-90). Seu lema era "continuar a lide" porque "precisava vencer tudo", demonstrando esperança, resolução e moral inflexível. Ele é retratado como um homem ocidental moderno nas matas amazônicas, focado em canalizar as forças naturais para seus propósitos.

Durante a viagem, Souto enfrentou "dissonâncias loucas" e "descompassos chocantes" dos sons da floresta, além de hipocondria, saudades, estresse, insônia e ataques de piuns. No entanto, foi a *febre* que o levou à morte, causando delírio e dor. Surpreendentemente, mesmo doente, Souto manteve a força para preservar os ideais do *sonho do Fausto*, contrastando com a "frouxidão d'alma" que encontrou em jovens militares ao pedir socorro em meio aos seringais.

> Um colega de Escola, alferes-aluno, reconheceu o engenheiro. Convidou-o a saltar em terra; prodigalizou-lhe enfim mil atenções de enfermeiro e de irmão. Desgostara, porém, ao Souto, esse estreito círculo de tarimba – choco de paixões humanas no largo virginal de um sertão. O que tinha a soldadesca de devotada e bem-disposta, tinham os oficiais de macambúzios e queixando-se de tudo, maldizendo-se, forjando intrigas, ou discutindo política. Uma frouxidão d'alma caracterizava esses indivíduos, aos quais, pela maior parte, faltava evidentemente um completo e rijo treinamento físico e moral. Eram militares; e o que lhes reservava a profissão de sofrimento e desconforto dava-lhes azedume, torcia-os de rancor! Comandar a guarda, dar o "estado", ou assistir a uma "ordem, nisso criam poder limitar as funções, nortear os ideais e pompear-se a vida! O país não deveria preocupar-se em fazer traduzir o alemão e do francês a arma, o fardamento, a viatura e a manobra; mas, preparar os seus soldados para a Defesa e para a Morte, no culto e formação das dedicações serenas, que nada reclamassem no sacrifício... Assim pensando, irritado, deixou o engenheiro o aquartelamento dos expedicionários (Rangel, 2008, p. 159).

Souto, em sua derradeira defesa da "fantasia extrema e delicada" de explorar o sertão, encontra a morte em um barranco, "como tantos outros". Seu fim é marcado por convulsões, delírios sobre o retorno à família ("minha terra... os meus... minha terra, que deixei...") e o grito final: "Inferno!... Inferno... verde!". Essa crise revela o ódio à terra que perfura os sonhos da *mocidade estudantil* em busca da felicidade da *família amazonense*. Rangel, no entanto, não endossa as "palavras de fel dos lábios do Vencido", adotando um gesto ambíguo e um *insight* interessante: ele concede voz à terra.

A Terra-Mãe é retratada como uma entidade passivo-agressiva, com "sadismo empático", que perdoa o invasor ("perdoo-te e compreendo o estigma que me lanças") mas demonstra preferência pelos povos indígenas e caboclos, para os quais é um paraíso, uma "pátria melhor, mais farta e benfeitora". Para Rangel, esses povos deveriam desfrutar dela como uma "plaga abençoada", um "repouso edênico", uma "herança fetichista e venerativa"(Rangel, 2008, p. 162). Os fracassos do "fausto" do "branco" serviriam para concretizar uma Justiça superior, rememorando os "heroísmos obscuros" e a "luta contra as fatalidades sociais" dos "brancos" na floresta, que culminam no esmagamento do sonho de enriquecimento. A observação crucial é que a terra não é o inferno; "Inferno é o Amazonas...".

A noção de que a Mãe-Terra resiste ao explorador moderno ("vândalo inquieto" e "estuprador", impulsionado a violentar a "terra virgem que barbaramente violenta") não anula o ideal de uma “obra civilizatória definitiva”. Rangel mantém a ambiguidade, retratando a terra tanto como inferno quanto como uma “mansão de esperança”. Mas, quem são esses "outros"?

> Sou a terra prometida às raças superiores, tonificadoras, vigorosas, dotadas de firmeza, inteligência e providas de dinheiro; e que, um dia, virão assentar no meu seio a definitiva obra de civilização, que os primeiros imigrados, humildes e pobres *pionniere* do presente, esboçam confusamente entre blasfêmias e ranger de dentes. Pobre jesuíta vaticinou-me, na escuridão fria de um ergástulo, que eu seria “delícias dos homens, regalo da vida e inveja do mundo”. Outros virão, os felizes, na terra semeada e desbravada, meter o alicerce fundo da *urbs*, onde foi o abarracamento provisório do *settler.* Tanta lágrima e tanto sofrimento são o apanágio do passageiro tempo, que antecede às vitórias... Não se me vence a sorrir... Exijo os sacrifícios que os antigos deuses reclamavam: sangue e morte. A expiação vale, porém, a apoteose. Que um Poeta solenize, no esplendor de estrofes perfeitas, as Vítimas e a Derrota; o fecho do poema aludirá ao meu Destino, à glória do VALE FECUNDÍSSIMO (Rangel, 2008, p. 163).

A Mãe-terra, vista como uma esfinge fecundadora, exige sacrifícios e a remoção do "branco" — invasor e violento — para atingir uma "civilização pura", mantendo intacto o horizonte colonial-imperialista. O "branco" é, ironicamente, um suplemento ideológico. Contudo, essa luta por uma glória fértil do Amazonas é de outros, e não da natureza indiferente, conforme percebe Rangel.

Por isso, a instrução na *belle époque* amazonense era um fardo estrutural, visando à repressão da "mancha selvagem". O projeto pedagógico buscava produzir simulacros ideológicos (o *homo fáustico* higienizado e a "serva perfeita") funcionais ao mercado e à moral patriarcal. A escola internaliza o *Real* traumático, condenando a mocidade estudantil à tarefa impossível de "embranquecer" sua existência para se inserir na ordem simbólica e no Fausto.

5.3 A Constituição Racializada do Sujeito no Amazonas

Esta seção finaliza o mergulho na cripta ideológica do fausto, confrontando o peso insuportável da não-identidade na subjetividade amazônica. O título ressoa como uma sentença de exclusão: o "quase-selvagem" é o sujeito condenado, aquele cuja mancha estrutural é o Real que a instrução promete redimir, mas jamais consegue purificar. Nossa investigação desmascara, primeiramente, o sintoma do terror social projetado na figura espectral do "mau professor" — a trindade de relaxamento, ignorância e ganância —, que serve de bode expiatório para a decadência moral da própria “elite” e a falência do sistema. Paralelamente, revelamos a

ruína material do Grande Outro: um Estado em débito, uma estrutura esvaziada cujos esqueletos — os prédios escolares abandonados e a dívida com o professorado — são a prova viva da contradição que condena a juventude ao horizonte precário do trabalho inferior, alimentando o medo paranoico e onipresente do cataclisma e da barbárie. O peso insuportável é o fardo da consciência de ser um erro no projeto da civilização. Se a própria civilidade amazônica se revela uma formação reativa, um mecanismo de defesa contra o trauma que ela mesma gera, qual é, afinal, a verdadeira natureza dessa mancha que o ouro negro jamais conseguiu purificar e que condena o sujeito ao fardo do "quase"?

Entre 1890 e 1920, o progresso da educação no Amazonas era minado pela figura do "mau professor", categorizado como relaxado, ignorante ou mercenário. A expectativa era de um docente atualizado e dedicado, que não se entregasse ao ócio ou a práticas financeiras questionáveis. Essa precariedade do ensino, frequentemente atribuída a professores relapsos e interesseiros, evidenciava uma ignorância estrutural na escolarização do estado. A juventude era forçada a estudar em "tugúrios sombrios" e insalubres, que se assemelhavam a locais de tortura. Nesse contexto, a inadaptação juvenil fazia emergir a figura do estudante "quase selvagem", ecoando o fausto da borracha.

A classe dominante da época via no "déficit de ascese pessoal dos docentes" e no seu "lamentável estado de relaxamento" a principal mancha que "sujava" a educação.

> O professor que não sabe vestir-se, que se apresenta sempre diante dos discípulos com uma roupa ensebada, de gravata mal posta, mal calçado, unhas e dentes sujos, ensina fatalmente o menino a seguir-lhe a linha de proceder, a atentar sempre contra as leis da higiene e do decoro, apresentando-se em público num lamentável estado de relaxamento[194].

A imagem do professor é crucial para o aprendizado. Para satisfazer o aluno e facilitar a aprendizagem, o docente deve ser percebido como alguém "limpo, amável, [e] alegre". Por outro lado, a negligência da autoimagem pode gerar reações negativas, como "medo, até terror", e dificultar a aquisição de conhecimento. Um professor com uma postura séria e inexpressiva tende a inibir a aproximação do aluno. O professor "negativo" não é apenas caracterizado pelo desleixo na aparência, mas também pela falta de seriedade profissional. Isso inclui um preparo inadequado para as aulas e o uso de "vícios de linguagem", práticas que devem ser evitadas tanto em sala de aula quanto em qualquer contexto social[195]. A língua nacional deveria ser preservada, livre de "brasileirismos". Era um "crime" para o docente ser disperso,

[194] REVISTA AMAZONENSE, ANO I, Nº 1, vol. 1. Manaus: Tipografia da Livraria Clássica, janeiro de 1906, p. 2.
[195] REVISTA AMAZONENSE, ANO I, Nº 1, vol. 1. Manaus: Tipografia da Livraria Clássica, janeiro de 1906, p. 3.

desestimulado, sem buscar a estima como representante de uma causa sagrada.

Um mestre deve se atualizar constantemente, buscando novos conhecimentos, para não estagnar e evitar um ensino repetitivo e estéril. Os idealistas lutavam contra essa rotina pedagógica viciada na memorização[196]. O professor necessitava, além de dominar a cultura letrada, acumular saberes literários e científicos para escolarizar, sob risco de ser considerado ignorante.

> O que aqui pretendemos apontar como um mal de efeitos perniciosos é o processo de ensino adotado em certas escolas, praticado por aqueles que estão na obrigação, no dever cívico e moral mesmo de ilustrar, defender e elevar o nome de educadores, porque já passou, para honra nossa, o tempo do mestre escola violento e razoavelmente analfabeto. O professor de hoje deve estar aparelhado à altura do seu mandato, conhecendo perfeitamente as matérias do curso, adquirindo mais e mais conhecimentos indispensáveis, afim de possuir um precioso fundo literário e científico[197].

Professores, rotulados como *ignorantes*, eram culpados de um "grave crime contra a humanidade" por restringir o ensino à reprodução estrita de rotinas e materiais didáticos desatualizados, mesmo que houvesse uma tolerância geral em relação a isso.

> preparo regular, conhecendo da pedagogia os rudimentos, a parte que se refere à colocação dos bancos, às qualidades do professor, à divisão dos métodos, e ainda mais, sem estímulo, sem meios para pôr-se a corrente dos progressos da ciência pedagógica e dos variados processos empregados no ensino, não podia deixar de viver jungido ao carrancismo e à rotina[198].

Professores ranzinzas e escravos da rotina são vistos como má influência, pois "e, caso seja um educador retrógrado, comum, viciado e negligente, todas essas falhas se refletirão" nas mentes infantis[199]. Havia consenso oficial de que o magistério se tornara, com exceções, um refúgio de "ociosidade e ignorância"[200]. Professores efetivos faltavam, exigindo substitutos criticados por negligência ou ganância. Para alguns, o magistério virou indústria de apadrinhados políticos, não mais um sacerdócio[201]. O conflito com a má prática docente intensificou-se com as reformas, pois a burocracia estatal enfrentava resistência dos professores às mudanças.

> Aqueles que estavam acostumados a um trabalho fácil, ainda que estéril para a juventude e sem compensação dos sacrifícios feitos pelo Estado –

[196] REVISTA AMAZONENSE, ANO I, Nº 2, vol.1. Manaus: Tipografia da Livraria Clássica, fevereiro de 1906, p. 29.
[197] *Ibid.*, p. 27.
[198] *Ibid.*, p. 28.
[199] REVISTA AMAZONENSE, ANO I, Nº 3, vol.1. Manaus: Tipografia da Livraria Clássica, março de 1906, p. 54.
[200] AMAZONAS. Relatório da Diretoria de Instrução Pública do Estado do Amazonas, produzido por Plácido Serrado Pinto de Andrade, em 25 de maio de 1910, p. 141.
[201] AMAZONAS. Relatório da Diretoria de Instrução Pública do Estado do Amazonas, produzido por Joaquim Pereira Teixeira, em 15 de junho de 1902, p. 166.

> certamente não receberam essa inovação de bom grado. Imediatamente viram à baila a vida, a saúde, a higiene, o clima, as endemias, os cuidados domésticos, etc., etc., tudo quanto a lei do menor esforço mal entendido podia sugerir. (...) O antigo regulamento prescrevia 3 horas de trabalho letivos diários, de 8 às 11! Não havia nada mais cômodo para o mau professor. Se atendermos a que este só comparece depois da hora prescrita e sai antes da que o regulamento estabelece, ver-se-á que só 2 horas, pouco mais, e às vezes menos, se empregam no ensino[202].

A corrupção se dava na abertura de escolas para desviar verbas e empregar apadrinhados políticos. No interior, a precariedade e a baixa remuneração levavam professores a manter o cargo só como "auxílio", gerando "cruéis vexames" e miséria, segundo relatórios.

> Sem o pagamento de seus minguados honorários, uns se abastecem de gêneros para sua manutenção nesta capital e, para isso, constituem seus procuradores os próprios aviadores, outros, que compram os gêneros precisos no local onde funcionam, nomeiam procuradores algum amigo ou conhecido. No primeiro, o aviador, depois de um certo tempo de demora na percepção dos dinheiros com que tem de se pagar, suspende a remessa de mercadorias; no segundo, o pobre funcionário fica sujeito, no próprio lugar onde seu procedimento deve ser um exemplo de correção, a faltar a seus compromissos, trazendo-lhe isso cruéis vexames. Colocado o mísero professor nessas condições, tem dois caminhos a seguir: ou abandonar a escola e seguir para a capital, arrostando as penas regulamentares, a ver si com sua presença consegue receber alguma cousa; ou dedicar-se a misteres alheios à sua missão, para deles tirar os meios de subsistência, passando, desse momento em diante, o ensino a ter um lugar secundário, se não o mais inferior, no seu espírito.[203]

Havia uma dualidade Estado-professor: o Estado falhava com os docentes, negligenciando suas responsabilidades e descumprindo o Ideal. A desídia nas escolas do interior ligava-se ao desvio de energia para a extração de borracha, com conivência de políticos e fiscais. Tanto o Estado quanto as famílias facilitavam o ingresso da juventude na instrução, mas se eximiam da educação integral, delegando-a ao mestre e julgando, assim, ter cumprido seu dever[204] – o que estava longe de ser ponto pacífico. O mal-estar na educação se dava pela percepção de que o Amazonas estava a *perder* progresso e compromisso com a Pátria, corrompidos por um apego excessivo e "sujo" aos *vencimentos*.

> No interior é o contrário do que se passa na capital: o número dos que se esforçam pelo progresso do ensino representa a minoria. Entre estes alguns há cujas escolas são dignas de encômios (...). Os outros são professores para a percepção dos vencimentos; não empregam o mínimo esforço pelo adiantamento de seus discípulos, a escola serve-lhes de suplício, do qual, durante o ano letivo, se furtam o mais possível. Entretanto, muitos deles aspiram uma cadeira na capital, para onde, sempre que lhes ofereça ensejo, se retiram, sem a menor participação às autoridades da Instrução. Se

[202] AMAZONAS. Relatório da Diretoria de Instrução Pública do Estado do Amazonas, produzido por Antônio Monteiro de Souza, em 31 de maio de 1905, p. 23
[203] AMAZONAS. Relatório da Diretoria de Instrução Pública do Estado do Amazonas, produzido por Antônio Monteiro de Souza, em 31 de maio de 1905, p. 37.
[204] *Ibid.*, p. 3.

> absolutamente não se lhe depara ocasião propícia para isso, impetram licenças para tratar da saúde. Estas, em geral, começam pouco depois da abertura das aulas, e, obtida a primeira, não importa de quanto tempo, por via de prorrogações sucessivas, vão até as proximidades dos exames, quando então se apresentam, a fim de poderem, daí a pouco, entrar no gozo das férias, percebendo todos os vencimentos[205].

O poder público ainda tinha dificuldade em encontrar profissionais qualificados para vagas no interior, uma demanda "quase absoluta" desde o final do século XIX, resultando em ensino ministrado por indivíduos sem a "idoneidade intelectual" considerada apropriada[206]. Décadas depois, na de 1920, a dificuldade em preencher cargos internos com professores diplomados ainda atormentava as autoridades[207]. O impasse desorganizou o corpo docente e os métodos de ensino, criando um déficit de ordem que as revistas acadêmicas tentavam mitigar. A presença do espectro do mau professor desmoralizava o ensino das "verdades científicas" na experiência estudantil amazonense, com métodos obsoletos levando ao seguinte cenário:

> A noção falsa, ou mesmo imperfeita, que incute no espírito infantil o mestre incompetente, é tão perniciosa pelos seus resultados futuros, como a semente do joio que a mão inábil do semeador deixa cair em meio a seara que brota. Como a semente o erro germinará fácil, e uma vez germinado seus frutos se não farão demorar[208].

O sombrio horizonte ameaçava um "cataclisma" ou "terrível barbárie", resultado da falha em conter a influência de um mestre maléfico. A fragilidade legal da jovem república estava ligada à ação desse mestre e à negligência das autoridades, somada à incompetência dos professores em ensinar educação moral e cívica, tema central e predominante. Sem as novas gerações dominando conhecimentos essenciais para a coesão cidadã, temia-se que o regime republicano fosse efêmero e que o país fosse assolado pela violência de um "espectro selvagem". A precariedade do ensino condenaria famílias ao "trabalho inferior", levando à decadência econômica. Assim, para a burocracia estatal e alguns governadores, o problema da instrução era, na verdade, o problema do professorado[209].

O Estado frequentemente culpava professores pelo declínio do ensino, vendo-os como responsáveis por criar um "ambiente enervante" que minava a vontade de melhorar a instrução. O mau professor era, assim, um obstáculo à civilização, pois sua negligência "retardava a vitória

---

[205] *Ibid.*, p. 36-37.
[206] AMAZONAS. Relatório da Diretoria da Instrução Pública do Estado do Amazonas, produzido por Marcelino da Silva Perdigão, em 26 de junho de 1893, p. 3.
[207] AMAZONAS. Mensagem do Governador do Amazonas para a Assembleia Legislativa, o sr. Dr. Pedro de Alcântara Bacelar, em 10 de julho de 1920, p. 149.
[208] AMAZONAS. Relatório da Diretoria da Instrução Pública do Estado do Amazonas, produzido por Francisco Tavares da Cunha Melo, em 20 de junho de 1904, p. 82.
[209] AMAZONAS. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa pelo Exmo. Sr. Desembargador César do Rego Monteiro, em 10 de julho de 1921, p. 124-126.

da civilização"[210]. O espelhamento mestre-discípulo tornava essa atmosfera ainda mais perigosa, dada a função social do mestre.

> O fator causal de tão lastimável estado de espírito coletivo se explicava pela situação precária, precaríssima, do magistério público. Na capital, desfibravam-se as energias, esgotadas pelo aspecto das dificuldades materiais da vida econômica, desfibradas inteiramente se encontravam no interior todas as atividades destinadas ao exercício da função de professor[211].

Apesar da alta expectativa de que a instrução pública civilizasse a sociedade, o sistema de ensino era deficiente. Observadores criticaram escolas públicas como "pardieiros imundos" ou "casas de horror" com "ar corrompido e pestífero", onde ocorriam "bárbaros castigos corporais". Diretores apontavam que a educação, em atraso e com déficit financeiro, precisava de mais investimentos para cumprir seu papel[212].

O prestigioso Gymnásio Amazonense, no início do século XX, enfrentava escassez de materiais; relatórios indicavam que mobília, gabinetes e o próprio prédio estavam imprestáveis. Desde 1893, itens não eram renovados, apesar de pedidos constantes de diretores para sanar a deterioração[213]. A Escola Normal sofria com a carência de materiais; diretores apontavam a necessidade de laboratórios de física e química, e uma biblioteca com acervo adequado[214]. A incivilidade na Escola Normal e no Gymnásio Amazonense era um paradoxo: a instrução, vital para o progresso, gerava problemas. Sua expansão elevava as exigências por melhorias e recursos, conflitando com a austeridade econômica e tornando a solução difícil.

As reformas do ensino público no Amazonas fracassaram, com críticas das autoridades à má gestão dos fundos da borracha e à falta de competência, resultando em uma geração "órfã da renascença"[215]. O Amazonas enfrentaria um "aspecto desolador", caindo em desvalor intelectual e moral. Visitantes teriam uma "ideia muito triste" das escolas públicas amazonenses, devido à falta de "higiene pedagógica", prédios impróprios e inadequados, salas pequenas, sem ventilação, expostas ao sol, sem espaço para descanso, jogos ou ginástica, forçando os jovens a se agrupar "como sardinhas em lata"[216]. O valor intelectual e moral do

---

[210] AMAZONAS. Mensagem lida perante o Congresso dos Representantes, lida por Coronel Antônio Clemente Ribeiro Bittencourt em 08 de maio de 1911, p. 119.
[211] AMAZONAS. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa na Abertura da Segunda Sessão Ordinária da Nona Legislatura pelo Exmo. Sr. Dr. Pedro de Alcântara Bacellar, em 10 de julho de 1917, p. 128.
[212] REVISTA AMAZONENSE, ANO I, Nº 1, vol. 1. Manaus: Tipografia da Livraria Clássica, janeiro de 1906, p. 12.
[213] AMAZONAS. Relatório da Diretoria de Instrução Pública do Estado do Amazonas, produzido por Plácido Serrado Pinto de Andrade, em 25 de maio de 1910, p. 141.
[214] AMAZONAS. Relatório da Diretoria da Instrução Pública do Estado do Amazonas, produzido por Francisco Tavares da Cunha Melo, em 20 de junho de 1904, p. 82.
[215] AMAZONAS. Relatório da Diretoria de Instrução Pública do Estado do Amazonas, produzido por Antônio Monteiro de Souza, em 31 de maio de 1905, p. 16.
[216] *Ibid.*, p. 38.

Amazonas era julgado pela desvalorização de suas escolas, um "negrume triste estado" e "grandeza lastimosa" que gerava "cruéis decepções" ao patriotismo, apesar do potencial de progresso[217]. Vejamos o que diz um desses sujeitos ofendidos em seu patriotismo:

> Neste estado, impossível é manter a ordem, a disciplina, o silêncio, tão necessário ao estudo. A tudo isto acrescente-se a falta de móveis e demais materiais escolares. O que em alguns existe é velho, estragado, antipedagógico. Escolas há que só possuem uma carteira, onde os alunos fazem a escrita revezando-se por turmas de quatro. Não há muitos dias um visitador escolar trouxe ao meu conhecimento que numa escola os alunos só tinham, para escrever, a mesa magistral! No interior, sei que existem escolas que não tem um só banco, uma lousa, um armário, nada, nada absolutamente! Nelas, os professores fazem sentar os alunos em sua mobília particular ou, como consta de um relatório de inspeção – apoiada sobre dois caixões, colocam uma taboa ao longo das paredes, para servir de banco de alunos![218]

Aparentemente, estamos diante de um complexo de perda de experiência de prestígio e poder. Contudo, a situação de penúria não sensibilizou as autoridades políticas do estado a ponto de, no final da década de 1920, os relatórios já denunciarem o abandono de inúmeras escolas. Estas haviam simplesmente desaparecido do olhar institucional, seja pela falta de pagamento dos professores ou pelo descaso em relação às condições materiais dos estabelecimentos, fatores já reportados anteriormente. Anos antes, observações críticas nos relatórios oficiais já eram importantes para avaliar o quadro de extrema carência estrutural, a falta de recursos e o estado irrisório das instalações: as escolas eram descritas como *tugúrios sombrios*[219]. *E*ssa descrição era sempre atenuada pela constante observação sobre o déficit orçamentário do estado, visto como um obstáculo à "obra salvadora" da educação. Contudo, a rotina sobre a escassez de materiais e a aquisição de novos e modernos inventos para o ensino é contínua:

> Deste modo, irão desaparecendo as irrisórias instalações escolares, que não parecem cenáculos de luz, mas simples tugúrios sombrios, pequenos, sem a abundância de ar tão indispensável à vida humana, máxime na época em que os órgãos se desenvolvem e a inteligência se aperfeiçoa. Sabe-se o quanto o conjunto harmonioso e soberbo de uma sala de aula incute no espírito da criança a ideia de progresso, além do hábito de conforto que ela insensivelmente adquire[220].

As instalações escolares precárias e em risco de desabamento, com diretores reclamando da falta de verbas para reparos, comprometeram a idealizada decência da educação. O mau estado dos prédios, além de anti-higiênico, forçava professoras a lidar com salas superlotadas,

---

[217] AMAZONAS, 1905, p. 38.
[218] *Ibid.*
[219] AMAZONAS. Mensagem lida perante o Congresso dos Representantes, lida por Coronel Antônio Clemente Ribeiro Bittencourt em 08 de maio de 1911, p. 125-126.
[220] *Ibid.*

refletindo uma lógica fabril de ensino. Essa calamidade pública, temida pelas autoridades pela possível exposição internacional, gerava sofrimento e constrangimento[221].

A juventude estudantil amazonense se insere em um projeto político de projeção de imagem para o *grande Outro das Nações Superiores*. Ao adotarem o *olhar global/Histórico-Universal*, as classes dominantes revelam que sua essência é o Outro estrangeiro, que exerce jurisdição e domínio sobre a alteridade. Essa dinâmica as coloca como objeto de um vínculo social onde pode emergir a negatividade: o "espectro selvagem", manifestado em práticas intersubjetivas diversas. O poder social emanado da borracha não visa a anulação desse "espectro", mas o incorpora para consolidar seu prestígio e controle. Embora a burocracia se esforce para edificar uma narrativa de interação límpida e direta, mediada pela "instrução", a carência de meios e a sombra da derrocada revelam um profundo desconforto inerente a essa ostentação faustosa.

De fato, a produzida crise financeira intensifica a paranoia com o fantasma da decadência, da insegurança e da sujeira nos espaços públicos de ensino. Sem alternativas, os diretores se limitam a repetir o já conhecido discurso sobre novos sacrifícios – morais e econômicos – para reformar a política de instrução. Tais sacrifícios visam uma economia futura e buscam também a decência nos espaços[222]ainda utilizados. É evidente para algumas autoridades que, no final da década de 1910, o Amazonas enfrentava um "abismo de depressão" no que diz respeito ao ensino e sua função modernizadora. Essa situação, marcada por atraso, prejuízos futuros, indecência, deficiência e pobreza, gerava grande angústia na burocracia estatal. O estado se encontrava em uma posição humilhante em comparação com outras federações e civilizações estrangeiras, mergulhando as famílias amazonenses em uma "densa floresta de ignorância". Havia, dessa perspectiva, um mal a ser combatido e erradicado no Amazonas[223]. Contudo, a marcha rumo ao triunfo do Ideal encontrou um obstáculo: uma crise financeira persistente, típica do capitalismo moderno.

Então, a angústia que aflige a burocracia estatal quando o assunto é a realização da produção monocultora do espírito patriótico por via da política de instrução no espírito da mocidade atinge seu ponto clímax quando se discute abertamente entre os representantes dos amazonenses entre poderes institucionais que, afinal, o dinheiro do Estado caia em “terreno

[221] AMAZONAS, 1911, p. 125-126.
[222] AMAZONAS. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa na Abertura da Segunda Sessão Ordinária da Nona Legislatura pelo Exmo. Sr. Dr. Pedro de Alcântara Bacellar, em 10 de julho de 1917, p. 137.
[223] *Ibid.*, p. 131.

sáfaro”[224], isto é, asselvajado e improdutivo. A percepção de que a "civilização" do "espectro selvagem" do Amazonas, através do sacrifício de recursos públicos, sobrecarrega o orçamento do estado, já era evidente desde o início do século XX. O ensino público, por exemplo, era visto como uma "onerosa fantasia" que corroía as finanças.

Além de problemas com o fantasma do mestre mau, havia denúncias de corrupção no uso de recursos para mantimentos e materiais escolares. Livros didáticos eram alvo frequente de queixas pela baixa qualidade, temas e métodos arcaicos, e por serem mal escritos, contendo erros e absurdos, levando a uma rotina de memorização inútil[225]. O arcaísmo e o mau estado de conservação dos poucos exemplares disponíveis comprometiam o processo de ensino-aprendizagem. Segundo os críticos, essa escassez resultava em um aprendizado árido e monótono, desestimulando e entediando as crianças[226]. Em vez de ensino, o que se revelava era o seu oposto: a imbecilização incontornável da juventude estudantil amazonense. Pelo menos essa era a fobia que movia os ânimos dos burocratas no poder.

A precariedade do ensino e a desorganização escolar no Amazonas permitiam a prevalência de uma cultura brutal e focada na memorização, apesar das tentativas de reforma. Relatos oficiais registravam a resistência de pais e professores "arcaicos" às inovações pedagógicas. Um pai argumentava: "Ora, antigamente não havia estas inovações, e se aprendia!". Outros manifestavam saudade de métodos de castigo tradicionais, como a palmatória (Santa-Luzia), vista como um "soberano método" (isto é, a soberania da crueldade). A crença de que as crianças no "ABC" não eram capazes de assimilar matérias como geografia, história e ciências físicas era comum entre o corpo docente[227]. Esses anúncios insinuam que a violência da palmatória na educação seria um desejo da própria classe trabalhadora, ao invés de uma reação à frustração e impotência diante do fracasso das políticas de instrução e modernização.

Guiados pela repetição, professores autoritários e antiquados transformavam as aulas em suplício, submetendo os jovens a longas horas de imobilidade e concentração, sob a crença da "lei do menor esforço". Esta é a base de uma observação crucial da diretoria geral de ensino:

> Os antigos métodos, rolando sobre os gastos e mal sentados trilhos da rotina, em geral só tinham como fim o aniquilamento da personalidade da criança que devia se tornar um ente passivo nas mãos do mestre, portanto, sem espírito

[224] AMAZONAS. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa pelo Exmo. Sr. Desembargador César do Rego Monteiro, em 10 de julho de 1921, p. 146.
[225] REVISTA AMAZONENSE, ANO I, Nº 4, vol.1. Manaus: Tipografia da Livraria Clássica, março de 1906, p. 76.
[226] *Ibid.*, p. 77.
[227] AMAZONAS. Relatório da Diretoria de Instrução Pública do Estado do Amazonas, produzido por Antônio Monteiro de Souza, em 31 de maio de 1905, p. 19.

> algum de iniciativa. Colocada a criança neste estado psicológico, passava a ser uma perfeita máquina de decorar páginas e páginas... um autômato que, em momento dado, vinha recitar tudo aquilo que o mestre lhe havia feito aprender![228]

A divergência entre pais e professores sobre a educação (tradição vs. modernidade/espírito liberal) centrava-se na natureza da juventude estudantil amazonense. De um lado, a mocidade era vista como mera replicante, incapaz de reflexão. De outro, defendia-se sua inocência e que sua resistência natural (vista como performance dirigida ao professor) atuaria contra o sofrimento e o tédio da rotina pedagógica arcaica.

> Todos os professores sabem por estarem fartos de vê-lo, que, imposta uma tarefa nestas condições à criança, passados alguns momentos, lá vem ela pedir licença para satisfazer uma necessidade fisiológica inexistente. Daí a pouco, outro pedido, que se repete duas, três, quatro vezes. Se por ventura não se lhe satisfaz qualquer pedido, são as bolinhas de papel que partem para os colegas, são os beliscões nos vizinhos, as figuras esculpidas a canivete na banca e outras quaisquer inovações pueris que a irrequieta inteligência da criança produz para variar a ocupação de seu espírito. E, se absolutamente nada disso pode fazer, o espirito, depois de alguns momentos de intensão, vai insensivelmente adormecendo; espreguiçando moles, bocejos longos o demonstram e até mesmo o sono com seus dedos leves, mansamente vai cerrando as pálpebras da inocente vítima.[229]

A falha educacional era ignorada, e a transgressão dos estudantes era vista como algo "natural". Embora os pais desaconselhassem as aulas da tarde devido ao calor, os jovens, munidos de papagaios e cordéis, desafiavam essa recomendação[230]. A permissividade dos pais e o consequente desleixo com a higiene e regras sanitárias, expondo-os a altas temperaturas, exasperava os defensores da saúde pública. O deficiente sistema educacional amazonense, desorganizado e sem inovações, gerava um excesso preocupante, causando uma "perversão das faculdades intelectuais" na juventude. O medo era ver essa nova geração torturada, desonrada, com corpos estragados e espíritos atrofiados, culminando em déficit intelectual e no cruel fantasma do fracasso[231].

O baixo rendimento e desinteresse nos estudos eram incoerentes com o investimento estatal na educação. Relatórios apontavam crescente desinteresse acadêmico, inclusive entre alunas do Instituto Benjamin Constant, criticadas por "vícios" e má conduta, e tidas como

---

[228] *Ibid.*, p. 20.
[229] AMAZONAS,1905, p. 20.
[230] *Ibid.*, p. 25.
[231] AMAZONAS. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa pelo Exmo. Sr. Dr. Pedro de Alcântara Bacellar, em 10 de julho de 1918, p. 148. RODRIGUES, Caroline de Souza. Sombras da Noite: as mulheres marginalizadas da Belle Époque (1860-1920). Dissertação (Mestrado em História), UFAM, PPGH, Manaus, 2014, discute os discursos normatizadores sobre a mulher, contrastando a mulher "pública" e a "ideal" (doméstica).

"ingratas e desviadas"[232]. O aumento da evasão na Escola Modelo levou a direção a reprimir o que considerava desordem. Nesse contexto de exigência de excelência acadêmica, moral e espiritual, que gerava violência simbólica, insere-se o caso de duas alunas da Escola Normal que sofreram assédio sexual de um professor. Sem apoio institucional, as jovens tentaram o suicídio com medicamentos. O fato, que despertou a atenção da juventude, foi denunciado em carta à imprensa pelo pai de uma das vítimas.

> Alunas da Escola Normal e vítimas, ao que dizem, da perseguição e dos caprichos despóticos de um lente, cuja compostura devia ser outra uma vez que trata com senhoras, as duas patrícias molestadas, cheias dessa revolta natural que toda mulher briosa tem, na impossibilidade de agirem como agiria um moço, fazendo valer a força do punho segurando a extremidade de um peixe-boi, as imbeles criaturas recorreram ao veneno. Deste modo, acham-se dois lares em aflição, cheios de lágrimas, onde parece que vai adejar o anjo da morte (A Lanceta, nº 60, Manaus, 20/05/1914, p. 01)

No contexto das dificuldades mencionadas, até mesmo o Ginásio Amazonense, embora prestigiado e considerado uma instituição de referência, foi afetado pelo aumento de atos de insubordinação e "desinteligência" entre os alunos. O que não era evidentemente nenhuma novidade. Já na última década do século XIX, o acervo CEDOC – CADPII (Centro de Documentação do Colégio Amazonense Pedro II[233]), testemunha a agitação transgressora do alunado nas dependências da instituição. Em junho de 1893, um grupo de jovens pediu ao diretor que intercedesse para evitar a expulsão de Tarquínio Simões. Buscaram o apoio da professora regente e das moças para "apadrinhar" o estudante. O pedido foi redigido da seguinte forma:

> Nós abaixo assinados alunas e alunos do Instituto Normal tendo passado pelo profundo golpe, da expulsão do nosso distinto colega Tarquínio Simões, tendo dado causa a um vosso ato, um não pensado passo dado pelo mesmo colega, e tendo ele nos prometido tornar-se comportado e nos trabalhando e aconselhando para que não faça outras extravagâncias, vimos pedir-vos que vos digneis perdoar a pena imposta. Para este fim dirigimos um Ofício a Exma. Regente de nossas colegas para que nos auxiliassem em nossa empresa, tendo recebido o valioso concurso daquelas que haveis de ver assinadas no nosso apelo incluso. Esperamos que o nosso Diretor mais uma vez nos revelará os carinhos que nos dispensa assim como a nossa ousadia. Saúde e Fraternidade[234].

---

[232] AMAZONAS. Relatório da Diretoria Geral da Instrução Pública, elaborado pelo Sr. Francisco Tavares da Cunha Melo, em 20 de junho de 1904, p. 90.

[233] Márcia Tavares analisa a formação do Instituto Normal Superior no Amazonas (1890-1893) e a extinção do Lyceu Provincial, destacando a influência republicana na educação. A pesquisa utilizou documentos do CEDOC-CADPII. (Ver: Tavares, 2020, p. 56-72. Agradeço a Hélio Dantas pelo apoio na pesquisa.

[234] Requerimento ao cidadão Doutor Diretor do Instituto Normal Superior do Amazonas, em 14 de junho de 1892, Acervo do Centro de Documentação e Memória do Colégio Amazonense Dom Pedro II, Livro nº 3

No ano seguinte, Tarquínio Simões reapareceu durante uma insurreição. Manoel Rola, o bedel, ouviu barulho da biblioteca por volta das dez da manhã. Ao chegar, encontrou um grupo de estudantes, incluindo Tarquínio, e constatou a porta da biblioteca danificada por pedras e com a vidraça estilhaçada. Questionados sobre o responsável, os estudantes riram e responderam: "a mão invisível"[235]. Mesmo sem ver, o Sr. Rola garantiu ao diretor que os alunos presentes, diante dos estilhaços, eram os responsáveis pelo "desatino". Questionado, Tarquínio afirmou que

> Achava-se no estabelecimento em companhia de estudantes Fleury e Aquino, quando ouviu um barulho na Biblioteca e que não foi ver o que era porque por ter o aluno Fleury aconselhado que não fosse, porque não era bom ver o que estavam os outros alunos fazendo, uma vez que poderiam com suas presenças ser considerados culpados[236].

A rebeldia estudantil, a exemplo das ações lideradas por Tarquínio contra o bedel, transcende a mera insubordinação disciplinar, atuando como a irrupção do Real traumático no microuniverso escolar. A figura do bedel, agente da repressão imediata, torna-se o ponto de condensação do ódio à autoridade, mas o seu colapso espelha a crise estrutural que mina a própria base da civilidade: a promessa de prosperidade do livre mercado. Nesse sentido, a resposta violenta do grupo de jovens à disciplina é a manifestação da inconsistência da "mão invisível" do capital – um caos não regulado, a anarquia da acumulação extrativista – irrompendo na cena pedagógica.

A incapacidade da escola em manter a ordem interna reflete a incapacidade do próprio fausto em se autorregular e sustentar a sua miragem de progresso, revelando que o "peso insuportável" do "quase-selvagem" é o fardo da crise sistêmica que se materializa no corpo disciplinado e desassistido do estudante. Meses após a aprovação de um colega na disciplina de língua francesa com distinção, Francisco da Costa Fonseca Júnior, aluno do primeiro ano do curso normal, juntou-se a alguns colegas para celebrar na “Mercearia Bahiana”. Bêbados após tomarem cerveja, Francisco e colegas voltaram ao Gymnásio e escreveram seus nomes nas paredes. O estudante Saturnino Moraes Filho disse que as pinturas "indecentes e lascivas" eram "apenas para divertimento". Durante a investigação, Francisco confessou ser o principal autor, esclarecendo que teve a ideia de "traçar figuras imorais" para marcar a escola com

[235] Comunicado ao Diretor do Instituto Normal Superior do Amazonas, em 6 de maio de 1893, assinado pelo Bedel sr. Manoel Benaion Rola.
[236] Autos de declaração do aluno Tarquínio Simões ao secretário Basílio Ribeiro Alvares Afonso, em 15 de maio de 1893. Acervo do Centro de Documentação e Memória do Colégio Amazonense Dom Pedro II, Livro nº 3.

configurações libidinais de sua subjetividade[237].

Em abril de 1904, um "estado de crescente exaltação de ânimos" tomou conta do Gymnásio Amazonense. O incidente envolveu o professor interino de português, Francisco José da Silva Ferraz, os alunos do primeiro ano do ensino secundário e o diretor da instituição, Geraldo Amorim[238].

Francisco tornou-se o alvo principal da insurreição estudantil, intensificada após a reprovação de muitos nos exames. Recebido e despedido com vaias, ofensas e ameaças, o motim contra ele aumentou com a adesão de outras turmas. A alcunha "Furrax" (distorção de Ferraz) proliferava nas paredes do edifício. A situação escalou: alunos ocupavam as áreas de espera, inviabilizando as aulas com barulho, ou arremessavam objetos pelas janelas da sala, buscando atingir o professor. Francisco acusou os alunos de ameaçar colegas que frequentavam as aulas e até o bedel teria sido ameaçado caso auxiliasse o professor.

Para Francisco, o diretor Geraldo Amorim incitava os alunos à desordem e à indisciplina em consequência do seu *déficit de autoridade e rigor* no trato dessas situações[239]. A hostilidade não se limitava ao professor interino. A anormalidade era generalizada: um aluno preparatório foi ameaçado com faca por um ginasta; estudantes vaiavam e ofendiam alunas de colégios vizinhos (5 de Setembro e Benjamin Constant). A secretaria do Ginásio foi palco de um confronto entre alunos e um professor interiorano, que revidou agressões da “mocidade transviada” com uma bengala, conforme relatado à diretoria geral. Desde janeiro, o jornal *Quo Vadis?* já denunciava na seção "Queixas do Povo" a conduta transgressora dessa "mocidade transviada" contra transeuntes.

> Tem chegado até nós repetidas queixas contra alguns alunos do Gymnásio cujo proceder é digno de severa repreensão. É caso que esses alunos se postam no peristilo do estabelecimento e daí dirigem vaias e chufas grosseiras aos transeuntes. Às vezes é tamanha a vozeria, que perturbam as aulas obrigando os lentes a interrompê-las, até que o silêncio reine. Acresce que no mesmo edifício do Gymnásio funciona a Escola Normal, em que crescido número de meninas frequentam as aulas, e a linguagem de que se servem os citados alunos são das mais próprias para serem dúvidas de pessoas castas (Quo Vadis?, nº 43, 10/01/1903, p. 02).

Estudantes exigiram que o diretor Geraldo Amorim defendesse a honra dos alunos contra a publicação do jornal. Em carta, o diretor negou as acusações, afirmando que o

---

[237] Autos de declaração do aluno Francisco da Costa Fonseca Júnior e Saturnino Moraes Filho ao secretário Francisco Antônio Monteiro, em 16 de dezembro de 1893. Acervo do Centro de Documentação e Memória do Colégio Amazonense Dom Pedro II, Livro nº 3.

[238] AMAZONAS. Relatório da Diretoria Geral da Instrução Pública, elaborado pelo Sr. Francisco Tavares da Cunha Melo, em 20 de junho de 1904, p. 93-102.

[239] Todo o parágrafo baseia-se em: AMAZONAS. Relatório da Diretoria Geral da Instrução Pública, elaborado pelo Sr. Francisco Tavares da Cunha Melo, em 20 de junho de 1904, p. 93-102.

Gymnásio Amazonense era frequentado por uma "mocidade impoluta" das "mais distintas famílias" amazonenses[240]. Talvez por isso, Francisco exigiu dos bedéis os nomes de alunos *transviados* e professores *faltosos* do Gymnásio para divulgar na imprensa, alegando ordens diretas do governador, como se *comandasse a instituição*[241].

Nesse contexto, Francisco ignorou a hierarquia interna e buscou apoio direto com o recém-empossado diretor-geral da instrução pública, Francisco Tavares de Cunha Mello[242]. O Dr. Geraldo Amorim repreendeu Francisco Ferraz pela grosseria e falta de respeito. Em defesa dos estudantes, o Dr. Amorim responsabilizou o professor pelo tumulto e pela acusação de falta de educação doméstica dirigida a um aluno, destacando que o diretor havia sublinhado a importância de respeitar as famílias dos estudantes. Geraldo negou qualquer atitude condescendente, esclarecendo que revogou uma suspensão a pedido de Ferraz e que, na verdade, estava vigilante e punindo os abusos. Por outro lado, o diretor da instrução pública cobrou maior rigor contra a agitação, defendendo que o Gymnásio deveria ser mais incisivo na proteção do prestígio do corpo docente. Embora a conversa tenha sido concluída como um consenso para a solução do problema, a realidade reserva um desfecho diferente.

No sábado seguinte, Francisco novamente enfrentou o cenário "carnavalesco": gritos, ofensas, rabiscos nas paredes e baixa frequência. Para evitar ser atingido por objetos, solicitou aos bedéis que impedissem a circulação perto das janelas. Enquanto um bedel buscava folhas de papel, retornou perplexo: Francisco empunhava um revólver niquelado, em "atitude ameaçadora" diante dos alunos. Após a aula, ao assinar o ponto, o professor reafirmou ao bedel que a arma era uma medida de proteção contra os estudantes, alegando ter ordens para reagir armado. Talvez Francisco tenha levado muito a sério o pedido do diretor-geral para que ele e seu superior fossem mais enérgicos na defesa da autoridade.

O bedel, apavorado, oficiou o diretor Geraldo Amorim, que chamou o professor para esclarecimentos e foi à sala colher o depoimento dos alunos[243]. Francisco alegou *defesa* ao sacar uma arma e mantê-la visível diante dos colegas. Alunos, abalados, pediram dispensa e confirmaram a versão do bedel. Para Geraldo, o incidente traria sérias consequências: repercussão na imprensa sobre a crise de legitimidade da formação cidadã e *medo* nos pais. Ele se sentia *passivamente incompetente* para lidar com o professor que alegava autorização

---

[240] *Ibid.*
[241] AMAZONAS. Relatório da Diretoria Geral da Instrução Pública, elaborado pelo Sr. Francisco Tavares da Cunha Melo, em 20 de junho de 1904, p. 93-102.
[242] Todo o parágrafo baseia-se em: AMAZONAS. Relatório da Diretoria Geral da Instrução Pública, elaborado pelo Sr. Francisco Tavares da Cunha Melo, em 20 de junho de 1904, p. 93-102.
[243] *Ibid.*

policial, clamando por intervenção da alta cúpula. O Ginásio estava acéfalo, invadido por poderes alheios ao seu regimento.

A versão de Francisco, claro, é outra[244]. Francisco defendeu-se alegando ser vítima de alunos hostis e insubordinados, cuja inveja era motivada por política interna da instituição. Acusou o diretor Geraldo Amorim de negligência na aplicação do regimento, o que o levou a formalizar reclamações. Após um ataque com pedra em sua janela durante uma aula, ele sacou um revólver, justificando como defesa e intimidação. Negou o pânico dos alunos reportado por Geraldo, relatando ter sido ofendido e ameaçado ao sair do Ginásio, buscando refúgio na polícia. Seu único "mea culpa" foi expulsar alunos para "manter a ordem e o respeito", defendendo que seu ato deveria ser visto como virtude.

Agora podemos voltar a episódios como o da aparição de tipos de "encarnação mefistofélica" (O Gymnasiano, nº 06, 04/02/1911, pp. 02-03.) entre alunos no cotidiano da instrução pública, moços endiabrados como Carlos, apelidado de *foca*. Essa situação estava longe da idealizada imagem de pureza e estabilidade que se almejava. Ao considerarem a juventude estudantil amazonense como um ser do qual se devia extirpar o que nela havia de "selvagem", em prol da afirmação da fantasia do fausto como modelo, os professores, em geral, acabavam por integrar um ciclo impessoal de fantasias e afetos que os impulsionava à produção de corpos políticos e modelos de individualização. No entanto, era preciso lidar com a imprevisibilidade de figuras como Carlos, suspenso por perturbar a aula de francês, ou a dupla Nachor e Clóvis de Carvalho, acusados de ofender transeuntes ao lhes atirar as munições de suas "baladeiras"; outro que infernizou a *escolarquia* foi João de Araújo Filho, suspenso por um ano letivo inteiro por ter disparado tiros de revólver durante a aula de ginástica e esgrima[245].

A transição da juventude para a vida adulta é marcada pela influência de diversas figuras (pais, professores, etc.). Instituições como o Atheneu Pedro II asseguravam a não violência física, tratando a indisciplina de outras formas. O caso de Uaracy Ferreira, com seus erros de português e "brasileirismos", exemplifica essa dinâmica.

> Tenho perante os portipica-me da falta commitida emplena aula, por haver pronunciado uma phize de oupposto offenciva à aninha Partria. Não tive de união posto desejo de ofender ao meu paiz como enppuseran alguns de meus colegas que accozaram perante o tribunal do jury do Estado Escolar. Foi uma simples brincadeira, sem efeito ofensivo. Resignar-me as contijo que foi imposto; comtudo, submetto as minhas portificativas às atenção de Vs. Que de certo mais pondeatamente ouvindo-me em particular, poderá dispensa-me do cortijo que me foi me posto. Peço a Vs. Que se dique deprimento a aninha

[244] AMAZONAS, 1904, p. 93-102.
[245] AMAZONAS. Relatório do Diretor de Instrução Pública, 1910. Foi elaborado por Plácido Serrano Pinto de Andrade em 25 de maio de 1910, p. 157.

> pitição que solisito esta mercê promulttendo, eu nunca mais ser motivo de recriminação ou castigos[246].

Marçal Raymundo Loureiro foi expulso do Atheneu Pedro II por mau comportamento. Em carta, admitiu a "falta de juízo", mas pediu perdão, alegando ser respeitoso e tolerante a ofensas ("chaleira adulador"). Trabalhando por empreitada, via no estudo o caminho crucial para a ascensão social, por isso, pagaria para ser reintegrado[247]. Paulo Eleuthério guardou a carta de Marçal, que ele queria destruir. Apesar da proibição de castigos físicos, escolas privadas mantinham a repetição e memorização, consideradas "imbecilizantes" pelas autoridades. Jayme Alvares Martins e Anysio Sanches da Rocha foram exemplos de alunos submetidos a essas punições[248].

Em essência, busca-se moldar um elo social que gere indivíduos defensores de sua vida privada e posses, forjando um defensor da família amazonense e da Pátria. A paranoia e o medo na relação aluno-professor, exemplificada no caso Francisco Ferraz, refletem a luta desses "filhos do Amazonas" por seus limites. O objetivo é formar um indivíduo propenso ao mercado, mas educado para uma ética que controle excessos. No entanto, o "outro perigoso" persistia na intimidade das famílias. Um exemplo é o jovem que, estudando fora, gastava as mesadas em prazeres na boate "A Caverna", levando o pai, exasperado, a cortar o envio de dinheiro para forçá-lo a ter um "saldo positivo na caderneta da vida".

> Meu caro filho. Vou dizer sentido que já te leio com pesar sensível! Pelo que dizes sempre repetido, parece que andares a esmolar, incrível! Nunca me escreves que não tenhas (tido) febres, bronquite, ou erupção terrível; que não me diga que já estás (perdido) E até aleijado! Senhor Deus – (horrível!) Não há dinheiro que chegar mais (possa) para viveres com saúde e forte. Para o esbanjares nos cafés, na (troça...). Pois crê, meu filho, eu nunca (mais sorri...) recebe e embarca – vem já para (o Norte) que só me faltas é dizer: morri!(O Escovado, nº 03, 25/04/1915, p. 01)

A liberdade estudantil na Amazônia é limitada pela visão do outro como selvagem. O medo dos professores, que usam o receio para manter a ordem, resulta da insegurança de perder a individualidade frente à incompletude alheia. A relação mestre-aluno, ambivalente, atrai apesar de dolorosa. Um relato "escabroso" de um professor da região, apesar de bem escrito, alertava para uma "amarga verdade". O receio dos editores da *Revista Amazonense* era chocar

[246] Livro I - Cadernos de Provas de estudantes do colégio ATHENEU PEDRO II, acervo do IGHA. Assinada por Uaracy Ferreira, em Manaus, 30 de julho de 1917.
[247] Livro I - Cadernos de Provas de estudantes do colégio ATHENEU PEDRO II, acervo do IGHA. Assinada por Marçal Raymundo Loureiro, em Manaus, 18 de maio de 1916.
[248] Livro II - Cadernos de Provas de estudantes do colégio ATHENEU PEDRO II, acervo do IGHA. Manaus, em 7 de julho de 1916.

o público com o "real traumático" da educação, justificando a publicação ao prestigiar o testemunho de uma professora.

> É demasiadamente lastimável o descuido, a indiferença criminosa, o desleixo mesmo que se tem pelo asseio, pela higiene e pela saúde das crianças. Estive em uma escola e francamente achei-me em séria dificuldade para suportar o estranho perfume que saia da boca de certos meninos, vendo-me eu na precisão ou na precaução de tê-los longe de mim para dizerem a lição. Depois notei que as unhas estavam funebremente tarjadas, apresentando as pobres crianças um aspecto triste, doentio e lastimável, denunciando uma perfeita falta de saúde[249].

O redator culpava a crise de autoridade paterno-familiar, e não mestres ou alunos, pela mutilação dentária generalizada nas escolas amazonenses. Ele defendia que a falta de zelo familiar ameaçava o organismo estudantil e a estrutura educacional. A família, sobretudo a figura paterna, era vista como permissiva e obstáculo à relação mestre-aluno, essencial para a instrução e a *fantasia da redenção do Amazonas*. É essencial detalhar o sarcasmo cínico na descrição "criteriosa" da revista, notável em passagens como o "estranho perfume" que afastou a professora e a sutil ironia de descrever crianças (quase) mortas como resultado de um estado de "perfeição". Isso revela um distanciamento que quebra a posição subjetiva do relato "concreto". A evocação da cena "escabrosa" e "violenta" com prazer dissimula hipocrisia, atribuindo a "culpa" à permissividade alheia para anular o envolvimento e se postar como vítima da "amarga verdade". O que causa essa "séria dificuldade" e rodeios, senão o encontro com o espectro selvagem como um *real traumático* que perturba a fantasia do fausto? E qual o estatuto dessa postura cinicamente alegre ao transmitir a "amarga verdade"?

A mesma questão pode se aplicar ao encontro com o *real traumático* descrito por uma autoridade escolar em ofício do final do século XIX, endereçado ao diretor-geral de instrução pública[250]. O *Conselho Paroquial da Vila da Conceição* relata ao diretor a deplorável situação do ensino, suplicando por um olhar "benevolente" do Estado para que os *amazonenses* encontrem na instrução as "balizas" para o futuro. A precariedade é patente: o mobiliário é tão inferior que envergonharia "o aposento mais pobre", e o escândalo maior é a juventude feminina sequer ter onde se sentar, dependendo do "esforço" (e do bolso!) da professora para o mínimo essencial. O clímax do encontro é a fiscalização, essa sim, impecável em sua inutilidade: os Inspetores, segundo o Conselho, redigem relatórios que apenas servem para "admirar o raciocínio do compositor" — ou seja, um show de retórica que só justifica o salário. A ironia

[249] REVISTA AMAZONENSE, ANO I, V. 1, N. 3, Manaus, Tipografia da Livraria Clássica, março de 1906, p. 53.
[250] Conselho Paroquial, Vila da Conceição, 15 de janeiro de 1887. Livro Nº 18 – Ofícios recebidos e expedidos pela Diretoria de Instrução Pública do Estado do Amazonas. Arquivo Público do Estado do Amazonas.

cortante é a denúncia de inspeções noturnas e "sem formalidades", provando as prioridades "pouco louváveis" da administração: o dinheiro público bancando cínicos em "inspeções" fantasmas, enquanto o básico para a educação definha no abandono.

A denúncia, embora apresentada de forma alegre e vibrante, recebeu a condescendência das autoridades superiores. O denunciante desculpou-se por "algumas expressões menos corretas", atribuindo-as à inexperiência em funções que, com certo sarcasmo, "pediam a mais acurada aplicação". Nesse contexto, a fragilidade da educação na vila era vista como um obstáculo para a "mocidade esperançosa", destinada a "preencher o lugar que lhe está destinado no futuro". Essa situação, contudo, era a causa de os "jovens patrícios" da vila viverem em um estado de "quase selvagens"[251]. Dessa forma, encontrar os "quase selvagens" em plena selvageria não seria o ponto alto do "real traumático"? Aquele momento em que o professor, movido pela "nobre missão" e munido das melhores intenções da ideologia dominante, percebe que a distância simbólica se desintegrou... Mas, há algo mais, de acordo com o reclamante! Para muitos, a chegada ao cargo significava, na prática, apenas a garantia da cadeira para, em seguida, poderem "desfrutar da merecida licença que tão bem souberam garantir." O medo, enquanto afeto educativo, baseia-se no receio da perda da identidade, refletindo a autodefesa do mestre frente ao outro (quase) selvagem. Ser mestre ou estudante impõe à *juventude estudantil amazonense* o compromisso de preservar a idealização de ser essencial, autoridade competente para purificar o outro e detentor de saber-poder. O "matema" das "ilusões do fausto" (em que indivíduos como Fausto Cruz Lopes *são* a personificação de *se fazerem instruídos*) revela um antagonismo: a individualidade no fausto deve equilibrar a Lei e seu lado sombrio para emergir. A esperança de felicidade e estabilidade para as *famílias amazonenses* é confrontada pela mancha do fantasma do selvagem, que aponta para desejos divergentes.

O período da *belle époque* e do auge da borracha no Amazonas (1890-1920) foi marcado por intensas contradições sociais, econômicas e culturais. Enquanto as classes dominantes amazonenses projetavam Manaus como um centro civilizado, expandia-se a outra face dessa realidade, a face de exclusão social e desigualdade, enervada pela massiva migração de trabalhadores.

Em resposta, implementaram-se políticas de segregação e repressão, como prisões correcionais e intensa vigilância, visando manter a ordem e a imagem de progresso. Nesse contexto, a exploração de crianças e jovens em trabalho degradante era comum, e tentava-se controlá-los através da educação e da moralização.

---

[251] Conselho Paroquial, Vila da Conceição, 15 de janeiro de 1887. Livro Nº 18 – Ofícios recebidos e expedidos pela Diretoria de Instrução Pública do Estado do Amazonas. Arquivo Público do Estado do Amazonas.

Apesar dos esforços, as escolas enfrentam sérios desafios (estruturais, falta de recursos, professores sobrecarregados), perpetuando as desigualdades. A noção de "selvagem" era central, servindo para justificar a repressão. Nossa pesquisa demonstra que o processo de *modernização integrista* falhou em superar as tensões estruturais, revelando o dilema entre o avanço idealizado e a marginalização real, sustentado pela crença de que, eliminando o elemento "quase selvagem", uma integração plena seria possível.

Em um desfecho aterrador, a condição do quase-selvagem emerge como a monstruosa verdade da *belle époque* amazonense: o peso insuportável carregado pela juventude é a condenação perpétua por ter falhado em embranquecer sua própria essência. Consequentemente, a cena pedagógica, outrora um templo, é revelada como um palco de horror onde o colapso da autoridade moral se materializa nos espectros grotescos do mau professor, sintomas vivos da decadência moral das classes dominantes. O Estado, a grande promessa de ordem, não se sustenta; na verdade, ele é um palácio em ruínas, fato evidenciado por sua dívida para com os mestres, provando que a Ilusão do Fausto era nada mais do que uma fraude estrutural. Desse modo, a rebeldia de Tarquínio não é mero vandalismo, mas o grito violento do real, a irrupção caótica da anarquia do livre mercado que desmantela o último vestígio de disciplina.

Não sendo isso bastante, é importante notar que a instrução se converte na máscara fina que tenta ocultar a maldição de um projeto que, ao tentar forjar o indivíduo moderno, apenas criou uma legião de sujeitos destinados a carregar o fardo da sua própria negação. O horror não está fora, mas ancorado no espaço-tempo do que cabe nas justas e legítimas fronteiras mediante as quais surgem os limites deste “quase”. A máquina higienista e biopolítica, operando a assepsia do 'selvagem' nas ruas, internalizou a sua violência na psique do estudante.

Quando o projeto de branqueamento e controle social atinge a sua falência no mercado da borracha, a energia repressiva não se dissipa. Ela atinge a singularidade psíquica de Fausto e ricocheteia. A bala é o repuxo dessa força: o último ato biopolítico, executado contra si mesmo para não decair no abjeto.

O tiro devolve, num violento efeito de rebote, todo o sangue e o horror colonial que a sociedade manauara tentava limpar com os seus decretos civilizatórios. A sala da casa torna-se o epicentro de uma infecção que a higiene não pôde conter, como se, de tudo o que poderia se passar nos giros que o pensamento dá antes de eclodir o dito suicídio, houvesse espaço e tempo para testemunhar isso: a liberdade como uma doença incurável da qual nós, como raça humana, sofremos.

Capítulo 6 - A Ruptura Do Ideal: “Crise” e Subjetividade Na Selva

6.1 A mancha de um tirocínio

Podemos agora retomar a genealogia das famílias amazonenses, notadamente os Cruz e Lopes, cujas estratégias de acumulação de fortuna e prestígio, assentadas em redes de compadrio e dívida, revelam uma historicidade colonial. O Amazonas do século XIX, apesar de sua fachada extrativista, operava sob uma economia regional predominantemente não-capitalista, marcada pelo capital mercantil e usurário. O endividamento, que podia atingir 72% da fortuna dos não-proprietários de escravos, funcionava como um mecanismo de acumulação, criando um brutal "mercado cativo" sob centralização do poder econômico (Alves-Melo, 1997). O auge do fausto da borracha, impulsionado pelo capital estrangeiro, encontrou e se adaptou a essa realidade paradoxal de enriquecimento baseado no acúmulo de dívidas passivas. O exemplo de Alfredo de Azevedo Alves, que monopoliza o Mercado de Manaus e negocia seu domínio com capital estrangeiro, ilustra perfeitamente a lógica que salta da renda ao lucro, e vice-versa, mantendo a exploração e a violência econômica como princípios do prazer obscuro das “elites” (Dias, 2019, p. 73).

O receio político ainda molda as escolhas do empresário Alfredo, que monopolizou a venda por atacado de carne, peixe e legumes em Manaus, exigindo exclusividade do Estado. Ele expandiu seu controle com contratos estatais, financiamento e arrendamento do Estado endividado, vendendo suas concessões à The Manaus Markets & Slaughterhouse, transformando domínio econômico em novo arrendamento (Dias, 2019, p. 73). Essa busca faustiana por alimentos higienizados, sob normas sanitárias e livre-comércio, resultou em preços altos, serviços ruins e conflitos culturais alimentares. No fundo, isso reflete o "princípio do prazer" das famílias amazonenses: o diploma como garantia de uma vida estável e despreocupada para seus filhos, buscando redimir as falhas da sociedade.

Essa abordagem é limitada por não explorar outra faceta: a análise da economia política amazonense, com seu paradigma de dominação biopolítica, pode ser enriquecida ao incorporar a estrutura paradoxal da *fantasia benigna do fausto paga com a fantasia suja, o multifacetado e colorido espectro selvagem*. Além da historicidade dos conflitos étnico-raciais, uma avaliação da economia libidinal da juventude estudantil amazonense (entre outros grupos) poderia iluminar as relações sociais, políticas e institucionais na transição do século XIX para o XX, durante a "República da Precariedade" no Amazonas.

Para isso, consideramos importante, primeiramente, familiarizar o leitor com a discussão apresentada por Samo Tomšič em seu ensaio instigante, *The Capitalist Unconscious*

(Tomšič, 2015). Nesta obra, o pesquisador combina as ideias de Lacan e Marx para gerar novas perspectivas sobre a relação entre a subjetividade e a estrutura social, especialmente no contexto do capitalismo. Dessa intersecção, emergem hipóteses que nos permitem afirmar que uma história informada pela psicanálise é capaz de desvendar o trabalho inconsciente necessário para a perpetuação do duplo caráter ("objetivo" e "abstrato") do trabalho no capitalismo (Tomšič, 2015, p. 100-102). Assim, o inconsciente é concebido como uma dimensão política, moldada por estruturas socioeconômicas. Ele revela que os desejos e sintomas individuais estão intrinsecamente ligados às contradições do capitalismo. Não é o inconsciente que explica o capitalismo, mas sim o contrário. Nesse contexto, a análise lacaniana dos sofrimentos psíquicos e sintomas complementa a crítica marxista ao fetichismo das mercadorias, demonstrando como fantasias e ilusões sustentam as relações capitalistas e mascaram suas contradições.

Podemos começar lembrando Marx: o capitalismo é uma *ordem pervertida de alienação*. Como isso se aplica à *entrada da juventude amazonense no endividamento ilusório com o fausto*? Sinteticamente, Marx, embora criticasse a reversão especulativa hegeliana da "realidade objetiva" na crítica da economia política, depois reconheceu que *o domínio da circulação do capital* se comporta de modo hegeliano, reiterando uma reversão especulativa insana. É crucial explicitar o tema marxista tradicional da "inversão especulativa da relação entre o Universal (circulação do capital) e o Particular (o Fausto ou a *mocidade amazonense estudantil*)". Este tema pode ser abordado em dois momentos.

Inicialmente, o Universal é apenas uma propriedade de objetos existentes. Em seguida, o sujeito é 'vítima' do fetiche da mercadoria. O valor de uso (conteúdo concreto) parece ser uma expressão do valor de troca (universalidade abstrata). Conclui-se que o Valor, o Universal abstrato, é visto como uma substância real que se encarna em objetos concretos. A "metafísica da Mercadoria" e a "religião da vida cotidiana" (Divino Mercado) explicam a ligação das famílias amazonenses. O mundo delas, as *Mercadorias*, comporta-se como uma substância-sujeito hegeliana, um Universal que se incorpora em manifestações específicas. Dessa forma, para Marx, o idealismo especulativo filosófico enraíza-se na realidade social do mundo (do Povo) das mercadorias; contudo, é o mundo do Povo das Mercadorias[252] que se conduz

[252] Essa é uma expressão utilizada pelo líder do povo Yanomami, o xamã Davi Kopenawa, para referir-se aos não-indígenas, responsáveis pela destruição da floresta e contaminação dos rios, em nome da produção de mercadorias, às quais debita-se a promessa de extinção da miséria. Talvez, a leitura mais poderosa do xamã seja aquela na qual passa a escutar as "palavras das mercadorias", que rezam a mesma toada: comer a floresta. Ver: KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 406). Uma interessante aproximação entre a análise da mistificação capitalista de Karl Marx e a cosmoexperiência de Kopenawa é feita por: TIBLE, 2013, p. 46-55). A relação entre as críticas de Davi Kopenawa e Karl Marx ao capitalismo revela conexões entre cosmovisões ameríndias e marxistas. Davi Kopenawa critica o capitalismo a partir da perspectiva Yanomami, destacando a destruição ambiental e social causada pelos brancos. O xamã vê a cultura branca como dominada pela mercadoria, enquanto os Yanomami valorizam a

“idealisticamente”, ou melhor, misticamente. Stengers e Pignarre analisam a "feitiçaria capitalista" como um sistema de feitiçaria pragmático que captura a imaginação ao apresentar "alternativas infernais" como inevitáveis. Sugerem reconhecer o "sistema bruxo" por seus efeitos práticos (Stengers & Pignarre, 2017, p. 60-69). Por isso, Marx foca no aspecto místico/enlouquecido da circulação de mercadorias, abordando a *transição* do trabalho concreto para o trabalho humano abstrato na *segunda particularidade da forma* equivalente.

> O casaco conta na expressão do valor do linho como o corpo-valor, portanto sua forma corpórea ou natural como forma-valor, ou seja, portanto como corporificação do trabalho humano indiferenciado, trabalho humano como tal (schlechthin). Mas o trabalho pelo qual a coisa útil que é o casaco é feita e pelo qual adquire uma forma definida, não é trabalho humano abstrato, trabalho humano como tal, mas um tipo de trabalho concreto e útil definido – o trabalho de alfaiataria. A forma-valor relativa simples requer (erheischt) que o valor de uma mercadoria, linho, por exemplo, seja expresso apenas em um único outro tipo de mercadoria. Qual é o outro tipo de mercadoria, no entanto, para a forma-valor simples, é completamente irrelevante. Em vez do tipo mercadoria “casado”, o valor do linho poderia ter sido expresso em trigo, ou em vez de trigo, em ferro, etc. Mas seja em casado, trigo ou ferro, em todos os casos o equivalente de linho conta como o corpo de valor em relação ao linho, portanto como a personificação do trabalho humano como tal. E em todos os casos a forma corporal definida do equivalente, seja casaco, trigo ou ferro, continua sendo a personificação não do trabalho humano abstrato, mas de um tipo concreto e útil de trabalho definido, seja o trabalho de alfaiataria, agricultura ou mineração. O trabalho concreto e útil definido, que produz o corpo da mercadoria que é o equivalente, deve, portanto, na expressão de valor, sempre necessariamente contar como uma forma definida de realização ou forma de aparência, ou seja, de trabalho humano abstrato. O casaco, por exemplo, só pode contar como o corpo de valor, portanto como a personificação do trabalho humano como tal, na medida em que o trabalho de alfaiataria conta como uma forma definida, na qual a força de trabalho humana é despendida ou na qual o trabalho humano abstrato é realizado. Dentro da relação de valor e da expressão de valor incluída nela, o abstratamente geral não conta como uma propriedade do concreto, sensivelmente real; mas, ao contrário, o sensivelmente concreto conta como a mera forma de aparência ou forma definida de realização do abstratamente geral. O trabalho de alfaiataria, que, por exemplo, se esconde no equivalente “casaco”, não possui, dentro da expressão de valor do linho, a propriedade geral de também ser trabalho humano. Pelo contrário. Ser trabalho humano conta como sua essência (wesen), ser o trabalho de alfaiataria conta apenas como a forma de aparência (erscheinungsform) ou forma definida de realização desta sua essência. Este *quid pro quo* é inevitável porque o trabalho representado no produto do trabalho só vai criar valor na medida em que é trabalho humano indiferenciado, de modo que o trabalho objetividade do valor do produto não se distingue de forma alguma do trabalho objetivado no valor de um produto diferente. Essa inversão (verkehrung) pela qual o sensivelmente concreto conta apenas como a forma de aparência do abstratamente geral e não, ao

conexão com a floresta e seus saberes. Nesse sentido, a crítica de Kopenawa se aproxima da análise de Marx sobre o fetichismo da mercadoria e a alienação no capitalismo. Além disso, Karl Marx seria *suficientemente yanomami,* uma vez que propõe, já na velhice na década de 1880, uma reapropriação dos saberes e modos de produção, ligando lutas indígenas e proletárias. A visão de Kopenawa sobre a propriedade coletiva contrasta com a lógica capitalista de apropriação privada, ressaltando a importância da ecologia e da coletividade.

> contrário, o abstratamente geral como propriedade do concreto, caracteriza a expressão do valor. Ao mesmo tempo, torna difícil compreendê-lo. Se eu disser Direito Romano e Direito Alemão são, ambos, leis, isso é óbvio. Mas se eu disser: Direito (Das Recht), essa abstração (abstraktum) se realiza no Direito Romano e Direito Alemão, nessas leis concretas, a interconexão se torna mística[253].

Marx demonstra que a inversão fetichista do capitalismo, expressa no Valor, pressupõe que o Valor/Trabalho seja uma propriedade do objeto concreto (o casaco). É crucial distinguir o trabalho útil no capitalismo (direcionado à circulação) do trabalho como essência. Ambas as posições integram a mesma comunidade "enfeitiçada" do Divino Mercado. A crença de que o Direito (brasileiro, como exemplo) seja apenas uma manifestação do direito exemplifica a forma atual da sociedade *enfeitiçada*, ou sua *verdade alienada*. O esforço de universalizar essa visão, tomando o Direito brasileiro como mero sobrevir do direito, é, segundo Marx, ideologia genuína e desastrosa para a Humanidade, questionando-se como isso seria possível.

É essencial estabelecer uma diferença entre dois tipos de alienação: o enfeitiçamento (alienação controlada pelo Capital) e uma alienação mais profunda, que se manifesta na falta de domínio sobre os processos ditos "objetivos". A ausência de transparência nesses processos é o que impede a concentração de poder, uma vez que o próprio processo "objetivo" é inerentemente instável e descentralizado. Isso nos remete à questão da fantasia "objetiva" (como a de Fausto) neste contexto. Historicamente, o Direito não é um sistema livre de contradições, estando alicerçado, em última instância, em violência ilegal, o que é sugerido pela máxima de que "decisão judicial não se discute, se cumpre". A tentativa de sistematizar as normas do Estado-Nação é, portanto, um esforço sempre infrutífero para resolver a tensão intrínseca à própria Lei.

Retomamos a observação de três níveis de inversões que criam um efeito fetichista, usando como analogia o espelho do Direito brasileiro e seguindo Marx. Inicialmente, há nossa crença nominalista no direito, contrastando com o realismo platônico. Em seguida, essa abstração (o Direito) se materializa, via inversão fetichista, em categorias (Direito brasileiro, Direitos Humanos, etc.). O ápice tensional reside na contradição inerente à noção universal do Direito, que impulsiona o processo concreto. Marx advertiu que a realidade social sob o capitalismo é um feitiço em constante construção. O indivíduo no fausto capitalista (como Fausto Cruz Lopes) acredita ser autoconsciente e compreender o dinheiro como um pedaço de papel que lhe garante acesso ao produto social. Contudo, o feitiço não está no que ele pensa, mas sim na "realidade social objetiva", ou seja, *em como ele age* – no rito e seu valor.

---

[253] Conferir: www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/appendix.htm

Nossa análise da juventude amazonense enfoca dois aspectos: as complexidades da vida diária e o movimento real influenciado pelo capital (ou pelo "Divino Mercado"). É vital ilustrar como isso se manifestou no capitalismo global durante a época de Fausto Cruz Lopes. Como discutido, a ideologia central é a da "livre escolha". A falta de liberdade (controle social) é vendida como autoexperiência de indivíduos "livres". Elvídio, pai de Fausto, exemplifica essa força de controle. Observamos que as "novas liberdades de escolha" são, na verdade, manifestações opostas de múltiplas "faltas de liberdade". Para Fausto, esse bombardeio de "escolhas livres" transforma a liberdade em um fardo, impedindo uma mudança autêntica. Em resumo, a ideologia de indivíduos livres, iguais e de mercado visa mascarar a divisão de classes, proclamando todos como "livres empresários", diferenciados apenas por riqueza. Dada essa estrutura, como se caracteriza a subjetividade *corrente* na realidade social capitalista desse período?

A juventude estudantil amazonense, moldada pelas estruturas familiares e simbólicas da região, se vê como livre e responsável pelo próprio destino, mesmo atrelada à promessa de "ordem e progresso". No entanto, essa liberdade se combina com a autopercepção de vítima de circunstâncias, vendo qualquer interação (especialmente com o "quase-selvagem") como ameaça. Essa perspectiva individualista e defensiva é, hoje, um traço universal da cultura ocidental moderna.

> A noção de sujeito como vítima envolve a perspectiva narcísica extrema: cada encontro com o Outro aparece como uma ameaça potencial ao precário equilíbrio imaginário do sujeito. Essa noção não é oposta, mas sim o complemento inerente ao sujeito livre liberal: na forma da individualidade predominante hoje, a afirmação egocêntrica do sujeito psicológico paradoxalmente se sobrepõe à percepção de si mesmo como vítima das circunstâncias (Zizek, 2024, p. 54)

Na constelação de Fausto, o mito da juventude estudantil amazonense mescla liberdade e contingência. A “crise da borracha” revela que o "Destino" é, na verdade, a circulação global e misteriosa do capital, uma ordem pervertida de alienação para as famílias amazonenses.

Marx descreve o Valor capitalista não como algo trivial, mas como um "agente" que se autogera e se move de forma singular, estabelecendo relações privadas consigo mesmo. A subjetividade das famílias amazonenses da *belle époque* (que viu Fausto nascer) espelha essa loucura, onde sua "verdade" é sua autorrelação. O capital "atinge o auge" ao devorar suas condições materiais, e o "dinheiro vivo" só é dinheiro enquanto está "parado", fora do movimento de valorização.

Fausto Cruz Lopes (e a *família amazonense* como dispositivo de classe) resistem como um oxímoro: subjetividade vibrante e automatismo inerte. O capitalismo é um “sujeito automático”, inanimado, que se converte em substância alienada e sedutora, exigindo transgressão contínua. Ele transfuncionaliza a historicidade, como na obra *Os Selvagens*, onde o "selvagem" encarna a fantasia fáustica, levantando a questão se a inconstância humana é homogeneizável ao Mestre Capitalista.

Contesta-se, todavia, o excesso na substancialização da economia. Embora este seja um domínio de práticas inconstantes, algo "aterrorizantemente vivo" age como um parasita de fome insaciável. O elemento "real" na história da juventude estudantil amazonense é um parasita inanimado, trans-histórico e transcultural; Fausto é o termo que designa a variação daquilo que permanece idêntico no processo de expansão do capital.

É crucial ir além das especulações idealistas, que podem negligenciar a exploração dos trabalhadores. Por isso, a investigação das fantasias que sustentam o capital pode revelar algo mais profundo na exploração de corpos vivos. Marx adiciona a "ficção real" – que não é a experiência consciente dos sujeitos nem a "realidade objetiva" das coisas –, essencial para sua crítica.

A análise foca na gênese das subjetividades. A leitura conjunta de Marx (criação de valor) e Lacan (formação da subjetividade via inconsciente), sugerida por Samo Tomšič, explora a negatividade (alienação/inconsciente) e a ligação entre trabalho e *jouissance* (gozo). O *inconsciente capitalista* é uma estrutura que conecta a produção de subjetividade à lógica do capitalismo.

Para Tomšič, o *inconsciente capitalista* é a confluência da crítica marxista e da psicanálise lacaniana. Não é apenas repressão individual, mas o local onde as contradições do sistema se manifestam, sendo o proletariado um sintoma. Ligado ao fetichismo e à fantasia que mascaram as contradições, *o inconsciente é político*, oferecendo percepções críticas sobre dominação e exploração. O espírito do fausto na vida de jovens como Fausto Cruz Lopes é precisamente isso.

> A referência a Marx significa um desenvolvimento importante no ensino de Lacan e inaugura um segundo retorno a Freud, que desloca a ênfase da linguística estrutural para a crítica da economia política, e da representação do sujeito para a produção de gozo. O gozo (gozo, ou o que Freud chamou de libido) reaparece, assim, como o problema central da psicanálise; este já era o caso com Freud, mas foi sistematicamente negligenciado na progressiva subordinação da psicanálise aos ideais e exigências do liberalismo econômico, por meio do qual a adaptação e a reintegração dos indivíduos à ordem social existente se tornaram o principal objetivo do tratamento analítico. O gozo não apenas oferece uma entrada privilegiada na importância política da teoria freudiana, como também revela um limite do estruturalismo clássico: pensar

> o sujeito e o objeto que são produzidos pela autonomia do significante. Devemos lembrar que a descoberta do inconsciente por Freud coloca a ênfase principal no papel do trabalho (Arbeit) na satisfação da tendência inconsciente (desejo ou pulsão) e que constantemente revela a dimensão produtiva do inconsciente. Essa referência ao trabalho deve ser tomada literalmente. Ao colocar a noção energética de força de trabalho no centro de suas descobertas, Freud delineou uma teoria do trabalho do inconsciente. No conceito de gozo, Lacan reúne a "energia psíquica" freudiana (libido) e a noção de trabalho inconsciente. Para determinar completamente o caráter revolucionário das descobertas de Freud, era necessária uma teoria da produção, uma teoria que o estruturalismo saussuriano não pôde oferecer. Mas Marx o fez (Tomsic, 2015, p. 11).

Então, cabe-nos aqui propor uma aproximação com o conceito de *gozo.* O conceito de gozo em Lacan é complexo e multifacetado[254], sendo central e um dos mais inovadores em sua teoria sobre a vida psíquica do ocidente moderno. Entretanto, é possível indicar algumas definições cruciais, cujas características incluem, inicialmente, o gozo como excesso[255]. Um excesso, por vezes doloroso ou perturbador, é paradoxalmente almejado pelo sujeito, numa busca que transcende o princípio do prazer – a ética que afasta da psique qualquer estímulo disruptivo, mantendo o sujeito num senso de *centro* (longe de extremismos político-ideológicos, por exemplo). As injunções superegóicas da ideologia impõem a busca pelo gozo ("Deves gozar"), gerando um conflito interno: o sujeito busca um prazer inatingível, transformando a busca por um *centro equilibrado* em seu oposto exato: o desequilíbrio polarizador radical. Assim, o gozo vincula-se ao Real, impossível de simbolizar ou integrar ao desejo, escapando à linguagem e à estrutura simbólica. No corpo, o gozo é uma satisfação inarticulável, associado ao circuito das pulsões. Há, pois, uma definição de gozo atribuível ao grande Outro (a ordem simbólica), na qual o sujeito tenta satisfazer expectativas externas, mas jamais preenche a falta do Outro.

---

[254] Há comentadores, no entanto, que sugerem ser o conceito de gozo em Lacan um dos menos rigorosos e menos coerentes: "Não tenho nenhuma ilusão quanto ao fato de que o termo tende a cair em desuso. Ele serve a um excesso de propósitos e, antes de mais nada, ao de impedir um pensamento mais criterioso a respeito de como habitamos e somos habitados pelo corpo e pela linguagem. Todavia, entre todos os conceitos lacanianos, é o menos coerente e o menos rigoroso, apesar de ser tido como marca de um nível de sofisticação que somente os lacanianos avançados conseguem alcançar". Contudo, admite uma lista de gozos, dividindo-os entre "os do corpo real, os ligados a como percebemos a subjetividade do Outro e suas demandas a nós, a como atuamos sobre nós mesmos e sobre o Outro para negar essas demandas, e os ligados ao virtual, a pontos de inacessibilidade retroativamente gerados por estruturas simbólicas. A tensão entre essas abordagens talvez pudesse ser indicada, com a definição lacaniana de gozo de 1971, como 'a relação do ser falante com o corpo' e, logo depois, como 'a ambiguidade da relação do corpo consigo mesmo'. A chave aqui, é claro, e a ideia de relação, pois ela implica que o corpo foi constituído e o que sugere que os padrões de inervação do corpo são construídos e mediados por estruturas". Ver: (LEADER, 2023, p. 140-141).

[255] Para a redação do conceito – difícil e extenso – de gozo em Lacan, recorremos a diferentes comentadores, contudo, indicamos, aqui, ao menos dois seminários: LACAN, 2008; LACAN, 1985.

A castração simbólica lacaniana é constitutiva do sujeito. Ela o insere na ordem simbólica (linguagem e normas), exigindo a renúncia à completude ou satisfação total. Isso se manifesta na perda de um objeto imaginário de desejo, na tentativa fracassada de remover a lacuna sujeito-objeto, o que implicaria a suspensão da historicidade. Essa "castração" está ligada à Lei e à função do Nome-do-Pai, impondo limites ao desejo. Não é física, mas uma renúncia simbólica essencial para a subjetividade e o inconsciente, permitindo ao sujeito reconhecer sua falta e posição na rede de significantes. É limitada pela linguagem, mas aponta para o Real, coexistindo a estrutura significante com uma hiância (Zupančič).

> Tendo a ordem significante como seu ponto de partida, Lacan a vê como o lócus de uma *cisão* primordial. Enquanto a ordem significante cria seu próprio espaço e os seres que o povoam, *algo a mais é adicionado a esse espaço.* Poderia ser dito que esse algo é parasitário na produtividade performativa; ele não é produzido *pelo* gesto significante, mas *com* e "sobre" ele. Ele é inseparável desse gesto, mas, ao contrário do que chamados entidades/seres discursivos, não é criado por ele. Não se trata de uma entidade simbólica, tampouco é algo constituído pelo simbólico; em vez disso, é um subproduto para o simbólico. Além disso, não é um ser é discernível apenas como um efeito (disruptivo) dentro do campo simbólico, sua perturbação, seu viés. Em outras palavras, o surgimento do significante não é redutível ou encerrado pelo simbólico. O significante não apenas produz uma nova realidade simbólica (incluindo sua própria materialidade, causalidade e leis); ele também "produz" a dimensão que Lacan chama de Real, que se conecta aos pontos de impossibilidade/contradição estrutural da própria realidade simbólica. É isso que mancha indelevelmente o simbólico, mancha sua suposta pureza e explica o fato de que o jogo simbólico da pura diferencialidade é sempre um jogo de dados viciados. Esse é o próprio espaço ou dimensão, que sustenta os fenômenos "vitais" (a libido ou o gozo, a pulsão, o corpo sexualizado) em seu desencaixe com o simbólico (Zupančič, 2023, p. 70)

Pode-se, portanto, falar em uma castração simbólica que restringe o acesso ao gozo pleno, resultando em uma posição de falta no sujeito, já que o gozo absoluto se torna inatingível. Contudo, é fundamental adicionar um esclarecimento que complexifica essa caracterização de Lacan como o teórico da perda primordial do gozo. Como nos lembra Slavoj Zizek, o problema com o gozo não reside em sua inatingibilidade ou em seu constante escape à nossa compreensão, mas sim na impossibilidade de nos livrarmos dele, pois sua "mancha" é resistente. Nesse contexto, o ponto crucial é o argumento que delineia o conceito de mais-gozar: a própria abnegação em relação ao gozo gera um resíduo (ou excedente) de gozo (Zizek, 2017, p.281)[256].

[256] O conceito de mais-gozar é especialmente produtivo para os historiadores, pois lança a noção de responsabilidade e agência em um campo novo de problemas e complicações. Vejamos, por exemplo, o caso da vítima (e da política de resistência à dominação biopolítica). "A descrição que dou das circunstâncias em que fui vítima pode ser totalmente verídica e precisa, mas esse mesmo enunciado da minha difícil situação me proporciona um mais-gozar: o relato de minha vitimização, pelo qual eu atribuo a culpa aos outros e me apresento como uma vítima passiva e inocente das circunstâncias, sempre provoca em mim uma profunda satisfação libidinal. Encontrar a própria identidade simbólica numa injustiça específica pode ser uma fonte de profunda satisfação, e enquanto

Em suma, o gozo em Lacan é uma experiência paradoxal que oscila entre prazer e sofrimento, sendo central para a constituição do desejo e da subjetividade. Não se trata de uma simples satisfação hedonista, mas de um excesso que irrompe na experiência do sujeito, muitas vezes de forma perturbadora e até mesmo dolorosa, evidenciando a limitação do simbólico em apreender a totalidade do real.

O discurso está implicado na hiância por ser crucial para entender a complexidade das ficções simbólicas do edifício ideológico do fausto. A linguagem, embora estruturante, não cobre a totalidade do ser, deixando um "não-dito" onde o gozo se manifesta. A ideologia faustiana busca preencher essa lacuna com narrativas e crenças, oferecendo um sentido, ainda que ilusório. O discurso faustiano constrói e perpetua uma relação com o gozo, prometendo conhecimento ilimitado, poder absoluto ou satisfação material. O "pacto" faustiano tenta transcender os limites da castração simbólica para alcançar um gozo total, sempre inatingível e, paradoxalmente, fonte de sofrimento. Assim, a ideologia faustiana vela a verdadeira natureza do gozo, prometendo uma completude que a estrutura da subjetividade, marcada pela falta, impede.

> A dimensão de algo como uma subtração virtual ou o “menos” que constitui essa noção. Essa ênfase nos permite dizer não apenas que a ordem significante é inconsistente e incompleta, mas também, colocando de maneira mais forte e paradoxal, que a ordem significante surge como já carente de um significante, que aparece como a *falta* de um significante “intrínseca a ela”, por assim dizer (um significante que, se existisse, seria o “significante binário”). *Stricto sensu*, pode-se dizer que a ordem significante comece não com Um (tampouco com uma multiplicidade), mas com um “menos um”. É *no lugar dessa hiância* ou negatividade que *surge o mais-gozar* que mancha a estrutura significante: o elemento heterogêneo pertencente à estrutura significante, mas irredutível a ela. Poderíamos também dizer: o surgimento da ordem significante coincide

relato minha vitimização, sou responsável pela satisfação contida na minha posição subjetiva de enunciação”. Quer dizer, é fato que há dispositivos por toda a parte, que o *Fausto* seja um dispositivo (em que pese o fato propriamente histórico de que o que essa nomeação ganha em termos de historicismo, todavia *perde* em historicidade ao eclipsar o cerne de toda estrutura, qual seja, o antagonismo que lhe funda e magnetiza todo o seu campo de *realidade sociocultural da modernidade capitalista*), contudo, quem é que, ao final das contas, inscreve a si mesmo nessa cena? Por isso, a *mancha* do gozo, além de tudo, é fundamental para o funcionamento “normal” do poder. Uma experiência pessoal me revelou essa obscenidade inerente ao Poder. Estava em um congresso de historiadores em uma universidade muito, muito distante. Quando, após uma palestra sobre um tema liberal de esquerda, a saber, as diferentes *modalidades de ser indígena* e, versando sobre um objeto específico de exploração do saber, o “branco” desde a perspectiva indígena vista, “a contrapelo”, a partir de fontes históricas produzidas pelo poder, uma pesquisadora tomou o microfone para relatar uma situação de injustiça racial sofrida por ela em um shopping da cidade sede do congresso e de como ela teria ficado em estado pós-traumático de pânico e sofrimento psíquico. A violência traumática foi narrada com detalhes e, ao final, lágrimas coincidiram com o acolhimento da plateia em forma de uma salva de palmas, encorajando-a a continuar em sua posição de *resistente à* violência racial. O sofrimento dela, é claro, é muito material, mas foi impossível não notar a satisfação narcísica contida no relato de situação que enfrentou. Ela, *e outros*, estão bastante cientes de que a sua “luta” se tornou um símbolo, de que, de certa maneira, faz dela o “centro do mundo”, de que os olhos dos presentes, e das redes sociais, voltam-se para ela, *e outros.* Consequentemente, na experiência direta que temos em nosso cotidiano doloroso, já desempenhamos um papel para o olhar do Outro ficcional. E o que se teme, aqui, é a perda desse papel “suprassumo” de vítima exemplar.

> com o não surgimento de um significante, e tal fato (esse menos um original) deixa seu rastro em uma característica/perturbação particular do sistema significante – o gozo. Portanto, não é que o significante "produza" tal excedente, mas sim que esse excedente seja a maneira como a falta do significante (binário) existe dentro da estrutura discursiva e a marca de maneiras específicas. Ele a marca (e, portanto, efetivamente a "deforma") ao se juntar a um determinado conjunto (ou cadeia) de outros significantes que estão relacionados, de uma maneira ou de outra, com essa hiância do significante. O modo como o gozo se relaciona (ou está ligado) à ordem significante passa pelo que está faltando nessa ordem; ele não está diretamente ligado à ordem significante por meio de sua negatividade intrínseca (um menos um). Essa negatividade é o Real que emerge da junção entre o significante (ausente) e o gozo (Zupančič, 2023, pp. 71-72).

Em psicanálise, o conceito de gozo, essencialmente ligado à sexualidade, é crucial para a historiografia, pois seus efeitos paradoxais e estruturantes na subjetividade intensificam a divisão interna do sujeito e sua busca incessante por satisfação, que nunca é plena. Por transcender o princípio do prazer, o gozo pode ser doloroso ou destrutivo, gerando angústia e sofrimento, e a injunção do superego a ele provoca culpa e ansiedade. O gozo está intrinsecamente ligado à falta estrutural do sujeito, mantendo o desejo em movimento, mas gerando insatisfação constante.

Na modernidade capitalista, o gozo se articula com a economia política. O capitalismo, especialmente o da *belle époque*, fomenta um consumo incessante, prometendo satisfação que o gozo, excesso inatingível, impede de ser plena, perpetuando a insatisfação. A juventude, em particular a estudantil amazonense, é explorada como fonte de mais-gozar. A obsessão pelo diploma gera um "proletariado de bacharéis", e Lacan conecta o mais-valor (mais-valia) marxista ao mais-gozar (*surplus-jouissance*), demonstrando como o capitalismo explora o trabalho e promete um gozo ilusório, que, na verdade, perpetua a alienação. A juventude torna-se uma "mercadoria" essencial para a fantasia do "fausto", servindo como "tônico" para a estabilidade social.

A busca da juventude amazonense pela opressão está, portanto, ligada às injunções superegóicas da ideologia capitalista. O capitalismo atua como um superego que impõe o "Deves gozar", gerando pressão para consumir, mas frustração, pois o gozo pleno é impossível. O gozo é usado como instrumento de controle social e econômico, regulando o consumo e moldando subjetividades para sustentar o sistema. O acesso desigual a ele o transforma em marcador de status.

Em suma, o gozo, ao estruturar as relações de consumo, produção e alienação, aprisiona o sujeito em um ciclo de exploração. Para a juventude estudantil amazonense, ele se manifesta como a hipoteca do Outro sobre esses jovens, cobrando o sacrifício por um passivo coletivo.

Essa dinâmica remete à política de dominação, exemplificada na luta por espaços culturais, como nos hinos escolares, onde a pedagogia civilizatória choca-se com as raízes musicais indígenas e africanas.

> Se hoje somos pequenos, nosso desejo é subir, amanhã seremos menos, tudo tem que evoluir. Através de serranias, vamos em busca de luz, sejam os livros nossos guias; nosso bastão uma cruz. As letras são um cimento, de pó de luz indizível, que constroem monumento: - Eterno – indestrutível! Só de nós débeis obreiros, depende essa obra imortal. Cujas torres são luzeiros, os alicerces – cristal. Lutar pois, é nosso lema, sem jamais esmorecer; tenhamos esse dilema: triunfar, então morrer (A Caravana, nº 02, 15/02/1918, p. 01).

A disputa pela hegemonia cultural das classes dominantes, focada no cenário musical, utiliza os filhos dessas famílias como epicentro. Não se trata de ver a luta musical como mera expressão da luta político-econômica, mas sim de discernir como a "economia" se inscreve nesse deslocamento. O dilema central é que a ética do triunfo, que se traduz no "fazer-se instruído", precede a conservação da vida, buscando uma obra que perdure. Anteriormente, analisou-se a crise de autoridade nas famílias amazonenses e suas ramificações educacionais de "classe", revelando a hipocrisia de culpar a "crise" e a austeridade fiscal pelos limites do ideal de instrução, em vez de reconhecer as falhas do próprio ideal de domesticação do "outro-selvagem".

O antídoto contra o "gozo" que ameaça a civilização é a exigência de correção e indestrutibilidade da imagem corporal da juventude, ecoada pelo lema "Labor; Improbus; Omnia; Vincit". Em essência, a crise de autoridade convoca o "filho do Amazonas" a encarnar a tarefa imortal da instrução como forma de autoridade simbólica.

Críticos apontaram os efeitos negativos desse fenômeno na educação e saúde dos alunos. A relação mestre-aluno, marcada pela permissividade, reflete a falta de cuidado parental e o declínio da autoridade social, gerando descrições sarcásticas das crianças, o que revela hipocrisia. A satisfação extraída da transmissão de situações vexatórias ("mais-gozar") sugere que o cinismo em relação à "amarga verdade" da educação amazonense não só denuncia a exclusão, mas também oculta a responsabilidade coletiva. A interpelação ideológica superegoica exige da juventude uma *economia mórbida* para sustentar a autoridade simbólica, suturando as inconsistências do capitalismo amazonense.A crise financeira acentuou a deterioração escolar e a má qualidade do ensino. A resistência e indisciplina dos alunos eram respostas a métodos antiquados e salas superlotadas, evidenciando uma crise de autoridade e desconfiança entre mestres e estudantes, inclusive no Gymnásio Amazonense. Casos graves como assédio sexual e suicídio entre alunas sublinhavam a seriedade do problema. Embora a educação visasse à civilização, o cenário era de fracasso, agravado pela falta de materiais e

corrupção. Frequentemente, a culpa era desviada para a "natureza" dos alunos, ignorando a complexa dinâmica social e a corrosão da autoridade simbólica, gerando incertezas contínuas sobre as causas do insucesso educacional.

Mladen Dolar, em *What, If Anything, Is Authority?* (2025, p. 63-79), analisa a natureza paradoxal da autoridade, frequentemente discutida em termos de crise ou declínio, mas que ele vê como intrinsecamente instável desde a antiguidade até a modernidade. A autoridade opera em um espaço de "extimidade", não se limitando à força coercitiva nem à persuasão racional, mas entrelaçando ambas. Dolar questiona a nostalgia por uma "autoridade saudável" e sugere que ela se sustenta em um "excesso" (*surplus*) que a torna inerentemente instável. A autoridade não é sinônimo de poder; ela ocupa um espaço intermediário. Se a violência é usada, a autoridade já fracassou. Também não se reduz à persuasão racional. Assim, a autoridade é um ponto paradoxal que não depende exclusivamente de coerção ou razão.

Em segundo lugar, a autoridade contém um elemento de excesso ("surplus"), o qual não pode ser inteiramente explicado pelo poder coercitivo ou pela persuasão racional. Esse excesso confere à autoridade sua força peculiar, mas a torna instável. O terceiro ponto é o conceito de "extimidade", que descreve como a autoridade é simultaneamente íntima e externa, sendo sustentada por um ponto de opacidade ou mistério. Consequentemente, as relações entre autoridade e excesso podem ser discernidas ao vincularmos a essa estrutura o papel desempenhado pela função da mais-valia de Marx, conforme Mladen Dolar discerne no seguinte trecho:

> Autoridade apresenta uma instância de exceção (ou “excesso”, “excedente”) em relação à divisão em dois reinos: violência e discurso, repressão e ideologia, mas, em seu cerne, embora não pertença a nenhum deles, ainda que os una. Exceção também em relação ao próprio simbólico, onde a questão da autoridade está intimamente ligada ao significante na posição de exceção, que Lacan designou como significante-mestre, com base na necessidade subjacente de que a estrutura significante produza uma exceção — mas essa exceção formal é suficiente para dar conta da autoridade? Com o termo "excedente", deve-se lembrar da noção lacaniana de mais-gozar (baseada na expressão de Marx "mais-valia"), que talvez seja gozar como tal — todo gozo está em mais, gozo é o que surge como mais-valia, e se adere estruturalmente à exceção significante, como um mais-valia anexado ao significante e sobre ele (Dolar, 2025, p. 71).

A autoridade é uma forma de poder que se estabelece além da mera coerção ou persuasão. Segundo Mladen Dolar, ela se manifesta nas interações sociais no limiar entre a violência e a argumentação, sustentada por um núcleo de opacidade, o qual ele denomina "extimidade" (neologismo lacaniano). Esse espaço intermediário é marcado por uma tensão que confere à autoridade uma força singular, mas também a torna vulnerável a crises. A autoridade,

portanto, demanda submissão e se apoia em um "excedente" que não pode ser totalmente justificado pela lógica ou força. É esse núcleo "êxtimo" que lhe confere legitimidade e poder, ao mesmo tempo que a torna inerentemente instável e ambígua. Slavoj Zizek oferece uma observação crucial a esse respeito:

> Nisso consiste a principal lição do mito freudiano do parricida, do pai primordial que, depois de sua morte violente, retorna mais forte do que nunca na forma de seu Nome, como uma autoridade simbólica. Se o pai vivo e real tem de exercer uma autoridade paternal simbólica, ele deve, de certo modo, morrer enquanto vivo. É sua identificação com a "letra morta" do mandato simbólico que confere autoridade a sua pessoa. Na medida em que o *falo* enquanto significante designa a instância da autoridade simbólica, sua característica crucial está no fato de eu ele não é "meu", não é o órgão de um sujeito vivo", mas o lugar em que um poder estranho intervém e se inscreve no meu corpo, um lugar em que o grande Outro age através de mim. Em sua, o fato de o falo ser um significante quer dizer, acima de tudo, que ele é estruturalmente um órgão sem corpo, de certa maneira "separado" do meu corpo (Zizek, 2017, p. 278).

Mladen Dolar critica a ideia de que expor o poder de forma grotesca ou ridícula (desnudando o Mestre) seria uma abordagem radical e eficaz. Segundo ele, denunciar o poder como agressivo ou autoritário, ou descrever suas ações como "fálicas", é um desvio que esconde a realidade. As críticas de Dolar ao conceito de "soberano grotesco" (Foucault, 2001) questionam a noção de que o grotesco revela a "verdade nua" do poder. Ele defende que o poder necessita de ofuscação, e a própria nudez pode ser o disfarce mais eficaz; quanto mais exposto, maior a ilusão e a repressão. Consequentemente, o grotesco não desmascara, mas sim fortalece o poder.

> Esta é uma percepção lúcida e talvez inesperada, mas creio que há dois problemas. Primeiro, para Foucault, o grotesco aparece como a verdade nua e crua do poder soberano manifestando-se, algo sempre potencialmente presente e ocasionalmente vindo à tona. Mas existe, pode existir uma verdade nua do poder, um poder totalmente exposto, implantado sem diluição, em sua pura inevitabilidade e absurdo? Este é o paradoxo que mencionei antes: quanto mais tudo é exposto, maior o engano; quanto mais todas as inibições são levantadas nessa exibição, maior a repressão. Em última análise, não há poder sem ofuscação, não há verdade nua do poder, uma vez que a nudez pode funcionar como o melhor e mais definitivo disfarce. E, segundo Foucault, tão interessado na historicidade e no escrutínio cuidadoso das rupturas históricas, analisando-as com sutileza e precisão meticulosa, está aqui agindo de uma maneira surpreendentemente abrupta e a-histórica. O grotesco é apresentado como uma categoria trans-histórica, estendendo-se de Nero (segundo Foucault, o primeiro grande exemplo de soberania grotesca), passando pelos tiranos de Shakespeare até Mussolini, todos os quais servem igualmente bem como exemplos, indiscriminadamente, do antigo poder soberano e do novo poder biopolítico. Mas nosso problema é a maneira como o discurso universitário da modernidade inerentemente produz essas figuras de soberania

> grotesca, como sintomas de sua tensão interna, manifestando como S2 [o campo do saber] não consegue estar à altura de sua posição de agente — o discurso de Ubu, com toda a sua ignorância e estupidez crassas, é um descendente do discurso universitário do conhecimento, seu bastardo renegado (Dolar, 2023, 15-16).

Dolar critica Foucault por desconsiderar as especificidades históricas ao tratar o grotesco como categoria trans-histórica. Ele argumenta que o grotesco soberano, como sintoma das tensões internas, é um produto do discurso universitário moderno, e não uma manifestação atemporal de poder. Essa crítica ressalta a necessidade de considerar o contexto histórico e as dinâmicas estruturais na análise do poder, sugerindo a utilidade de uma abordagem lacaniana para examinar as noções de soberania, autoridade, poder e seus excessos obscenos na modernidade.

Segundo Lacan, a soberania tradicional era estruturada pelo "significante mestre" (S1) no discurso do Mestre. Com a modernidade, o discurso do Mestre é substituído pelo discurso universitário, onde o conhecimento (S2) assume a posição de agente, refletindo a ascensão da ciência e da racionalidade. Apesar dessa aparente substituição, Dolar (2023, p. 11) enfatiza que o Mestre não desaparece completamente, o que o leva a tentar distinguir a contingência da função paterna no capitalismo moderno.

> Para abordar apenas um ponto: a psicanálise apresenta o ressurgimento da autoridade paterna, exaltando assim a aliança versus a sexualidade? Freud discerniu a função do pai e suas vicissitudes precisamente no momento em que a narrativa tradicional historicamente perdeu sua influência e previu sua transformação histórica. Certamente, Freud propôs seu mito do assassinato do pai, do pai morto adquirindo mais força como o vivo, reinando como o Nome do Pai, como a autoridade simbólica, autoridade do simbólico. Mas pode-se dizer que, com o advento da modernidade – a Revolução Francesa marcando um corte simbólico e apresentando uma abreviação para muitos processos diferentes – foi o próprio pai morto que morreu. Ele perdeu seu impacto simbólico, seu nome deixou de ser o fundamento da autoridade, revelou-se uma impostura. Os pais, tanto "reais" quanto simbólicos, perderam seu poder, que poderia então ser visto retroativamente como contaminado pela impostura desde o início. Assim, esses enormes pressupostos históricos possibilitaram a Freud discernir o pai, não como uma fonte de autoridade, natural, religiosa ou simbólica, mas na contingência de sua função. Não que qualquer pai, governante ou deus não pudesse mais estar à altura de sua função, mas sim que a própria função simbólica perdeu o poder de medida. Há muitas maneiras e vocabulários para descrever a ascensão da modernidade, e esta poderia ser uma proposta econômica: o pai morto, o ponto de referência da autoridade simbólica, encontrou seu fim. No entanto, a explosão de alegria com essa diminuição da autoridade seria prematura, pois o que vem após a queda dos reis e o declínio da autoridade simbólica não é apenas a feliz disseminação da democracia triunfante, mas sim a ascensão do lado oculto do pai simbólico, e o nome psicanalítico para isso é superego, cujo domínio é mais intratável ou muito mais difícil de lidar. Lacan tinha grande talento para inventar slogans, e este é um deles: Père ou pire, "Pai ou pior". O regime patriarcal já era ruim

> o suficiente, mas o que enfrentamos com seu fim é ainda pior. Na estrutura do superego, pode-se detectar o que Foucault descreveu como os traços da norma versus a lei. Não mais a proibição do gozo, mais precisamente a injunção de gozo – esta é a fórmula de Lacan para o superego. Daí a proliferação e o aprimoramento, incluindo a produção de novos discursos sobre a sexualidade e sua verdade – essas linhas de reflexão não poderiam ser consideradas precisamente análogas ao que Foucault continua descrevendo? Freud não é exatamente o arauto da lei do pai por trás do dispositivo sexual, nem o arauto de uma sexualidade recém-libertada – sua dura crítica à moralidade restritiva nunca se limitou a elogiar sua libertação; é, antes, que a sexualidade finalmente libertada de seus laços tradicionais é outra maneira de ofuscar o que está em jogo na psicanálise. Portanto, se Freud era cético, era precisamente por causa do novo vínculo da sexualidade não com a lei que proíbe e toma, mas com a injunção superegóica (Dolar, 2019, p. 49).

A análise da *historicidade* dos quatro discursos de Lacan revela o desenvolvimento moderno europeu. O Discurso do Mestre, embora oculto, atua como a verdade reprimida do discurso universitário, indicando que a soberania tradicional persiste disfarçada. Lacan sugere que a modernidade ressuscita essa soberania em formas deturpadas — o "père ou pire" (pai ou pior) — que podem ser mais prejudiciais que a autoridade patriarcal original (ex: Bolsonaro e Trump como "retorno do recalcado" da crítica acadêmica?). Ademais, Lacan conecta soberania e capitalismo, vendo a evolução do discurso do Mestre como viabilizadora da acumulação de capital[257]. O autor argumenta que o capitalismo integra o excesso (*jouissance*) ao sistema econômico, tornando-o funcional e calculável, mas mantendo-o como motor do sistema — o que reforça nossa crítica sobre a *mancha no tirocínio* da *mocidade estudantil amazonense*.

A relação entre poder e interpelação, crucial para entender a transformação de indivíduos em sujeitos dentro de sistemas ideológicos (Dolar, 2025; Althusser), define como o poder "chama" e insere o indivíduo na ordem ideológica. O reconhecimento desse chamado – como em "Ei, Fausto!" – é um ato de poder que leva à internalização de normas e à reprodução das relações de poder. No entanto, Mladen Dolar critica Althusser, argumentando que a

[257] Levantamos essa questão em seções anteriores, e o texto de Slavoj Zizek nos oferece outras pistas: "O discurso do Mestre representa (não o mestre pré-moderno, mas) a monarquia absoluta, essa primeira imagem de modernidade que efetivamente solapou a rede distinta de relações e interdependências feudais, transformando fidelidade em lisonja etc.; o "Rei-Sol" Luís XIV, com seu "l'etat, c'est moi" [O Estado sou eu], é o Mestre por excelência. O discurso histérico e o discurso da Universidade, portanto, mobilizam dois resultados da vacilação do reinado direto do Mestre: o domínio especializado da burocracia que culmina na biopolítica contemporânea, que acaba por reduzir a população a uma coleção de *Homo sacer* (que Heidegger chamou de "emolduramento", Adorno, de "mundo administrado" e Foucault, de sociedade de "disciplina e punição"); a explosão da subjetividade capitalista histérica que se reproduz por meio da autorrevolução permanente, por meio da integração do excesso ao funcionamento "normal" do vínculo social (a verdadeira "revolução permanente" já é o próprio capitalismo). Assim, a fórmula dos quatro discursos de Lacan nos permite mobilizar duas faces da modernidade (administração total dinâmica individualista-capitalista) como as duas maneiras de solapar o discurso do Mestre: a dúvida quanto à eficiência do personagem-Mestre (que Eric Santner chamou de "crise da investidura") pode ser complementada com o domínio direto dos especialistas legitimados por seu conhecimento; ou o excesso de dúvida, de questionamento permanente, pode integrar-se diretamente à reprodução social como sua força pulsional interior". Ver: (ZIZEK, 2008, p. 394).

interpelação é sempre incompleta, deixando um "resto" ou "excesso" (o *objeto a* ou mais-gozar de Lacan), o que tem implicações cruciais para a compreensão da autoridade e do poder[258]. O objeto pequeno *a* é um conceito fundamental relacionado ao poder. Ele se refere ao objeto perdido do desejo, algo que jamais pode ser recuperado ou possuído por completo. Representa, assim, a falta ou o vazio que impulsiona o desejo humano, sendo sempre um resto ou excesso que escapa à significação plena. Em essência, o *objeto pequeno a* é o que causa o desejo.

Nesse contexto, é crucial a distinção lacaniana entre o objeto desejado e a causa do desejo. Enquanto o objeto é simplesmente aquilo que se deseja, a causa do desejo é o conjunto de atributos ou predicados responsáveis por despertar esse desejo. Por exemplo, pode ser um detalhe, um traço de personalidade, a força, a cor da pele – um elemento sutil (como o "morenês" da "mulher amazonense" na *belle époque*, frequentemente associado a uma herança *selvagem* ambígua), que transforma essa "coisa-mulher" – ou essa "coisa" que é mais na mulher do que a própria mulher – em um objeto desejado.

O que Lacan tem em mira é um certo excesso cujo ser, no objeto, é mais do que o próprio objeto[259]. O objeto *a*, em vez de ser o objeto do desejo em si, manifesta-se como o traço desejável que permeia qualquer objeto. Este *traço* impulsiona-nos a um momento de satisfação sempre fugidio, instável, inconstante e desorientador, mas que, paradoxalmente, emerge no objeto objetivo, concreto. É essa natureza elusiva que confere ao objeto sua validade como objeto do desejo ou como alvo do esforço de posse (tal como a noção de selvagem em *Os Selvagens*, de Francisco Amorim). Desse modo, o laço social é estruturado por uma não-relação fundamental que possibilita o surgimento das relações sociais, políticas, culturais e institucionais. Ou seja, a *realidade social e histórica* se alicerça numa ausência – um "antagonismo" constitutivo – que define e molda a estrutura da qual ela provém. Assim, podemos empregar o conceito de *objeto pequeno a* na análise das posições subjetivas da *mocidade amazonense estudantil* na *belle époque*, adotando uma *ontologia desorientada pelo objeto*, conforme proposto por Alenka Zupančič.

> Isso representa um modelo conceitual novo e original do espaço discursivo gerado a partir, e ao redor, de um elo perdido na cadeia ontológica de sua própria realidade. Influenciada pela sua negatividade constitutiva, essa estrutura é sempre mais ou menos do que aquilo que é, ou seja, mais ou menos do que a soma dos seus elementos. Além do mais, o nexo causal entre esses

[258] Não há, na elaboração de Lacan, uma conceituação chave-derradeira e unívoca para o objeto a. Na realidade, trata-se de um conceito elaborado de forma ampla, revisada significativamente ao longo dos anos em seus seminários, sob diferentes perspectivas, exigindo, então, atenção para suas múltiplas mutações. Contudo, valemo-nos aqui, além da leitura dos seminários, de alguns comentadores, tais como o já recorrente Zizek, 2014, p. 105; Daly; Zizek, 2006, p. 10. Também me baseio extensivamente em: Zizek, 2015, especialmente capítulo 3. Ver, também: Fink, 1998, especialmente o capítulo 7.

[259] Daly; Zizek, 2006, p. 10.

> elementos (significantes) é determinado pelo que aparece no lugar dessa negatividade como heterogêneo e inseparável da ordem significante: a substância impossível do gozo, conceituada por Lacan em termos do objeto (parcial) *a.* O objeto *a* não é um objeto sexual. Na verdade, é *a*-sexual. Ele é a contrapartida objetiva da não-relação (poderíamos dizer que é a não-relação como objeto). No entanto, é também o elemento que está atuando em todas as formações de laços, na própria estruturação do ser (discursivo) *enquanto* ser. Levando isso em consideração, é mais do que um trocadilho, um jogo de palavras, sugerir que o que surge dessas conceituações lacanianas é uma *"ontologia desorientada pelo objeto".* Se há uma ontologia que decorre da teoria psicanalítica (lacaniana), ela só pode ser uma ontologia "desorientada" pelo que ele chama de objeto *a* (Zupančič, 2023, p.44)

O *objeto a*, motor do desejo e lacuna incessante, é o que não pode ser diretamente compreendido, mas se manifesta por seus efeitos, sendo crucial para a subjetividade e a relação com o poder. É "êxtimo", existindo dentro e fora do sujeito. No contexto da *belle époque* nas escolas amazonenses, esse objeto, aqui na forma de "quase-selvagem", articulava a (não)relação entre professores e "jovens patrícios". Características como unhas "fúnebres", "brasileirismos", dentes "limados" ou "cariados" e vestuário "impróprio" indicavam uma estranheza profunda, um "não sei o quê" imperscrutável, que os situava como (quase) selvagens (excluídos, mas próximos), e não apenas cidadãos incivilizados a serem corrigidos.

Essa relação com o trauma e o que é impenetrável no Outro, que se apresenta como um "sujeito incômodo", gera fantasias. Estas incluem o medo de uma "catástrofe bárbara", licenciosidade sexual, práticas sexuais "estranhas" e os poderes sobrenaturais de "pretas-velhas" ou "pajés". Zizek fez uma demarcação interessante ao afirmar que...

> Lacan chamou esse estranho objeto paradoxal que representa aquilo que, no objeto percebido como empírico e positivo, necessariamente escapa ao meu olhar e que, como tal, serve de força motriz do meu desejo por ele de *objeto pequeno a*, o objeto-causa do desejo. Em seu nível mais radical, a violência é precisamente uma tentativa de desferir um golpe nesse mais-gozar insuportável contido no Outro (Zizek, 2017, p. 283).

O ódio, como exemplificado em relação ao "quase-selvagem", não se limita às características visíveis do objeto, mas se dirige ao seu núcleo real, o objeto pequeno *a*, que é "mais do que ele mesmo". Esse núcleo sublime é irredutível e, no caso dos "filhos do Amazonas", manifesta-se com mais potência quanto mais o objeto é atacado. Essa dinâmica explica reações como as síncopes nervosas de professores ao lidarem com os "quase-selvagens". O objeto pequeno *a* representa o excesso que escapa à interpelação ideológica, revelando as falhas do sistema de poder, pois não pode ser completamente capturado ou transformado em sujeito. Intrinsecamente ligado à *jouissance* (gozo) excessiva, o objeto pequeno *a* desafia a tentativa do poder de regular o prazer, evidenciando os limites do controle

ideológico. Sua presença é um ponto de resistência e possibilidade de subversão. Ele simboliza o objeto de desejo perdido, um ponto de falta ou excesso que estrutura o desejo.

Ao se furtar à interpelação e à regulação da *jouissance*, expõe as falhas do controle e abre caminho para a luta por emancipação, embora o caráter "perdido" desse objeto necessite de esclarecimento adicional.

> Se o objeto, a rigor, nunca foi encontrado, talvez seja porque ele é essencialmente fantasmático por natureza e não corresponde a uma experiência de satisfação *lembrada.* Em primeiro lugar, nunca houve tal objeto: o objeto "perdido" nunca *existiu*; ele é somente constituído como perdido após o fato, na medida em que o sujeito é incapaz de encontra-lo em qualquer outro lugar que não na fantasia ou na vida onírica. Poderíamos considerar o objeto perdido ainda de uma outra forma. O seio não é, durante a primeira experiência de satisfação, de modo algum construído como um objeto, muito menos como um objeto que não é parte do corpo da criança e que está em grande parte além do controle dela. Ele é somente constituído após o fato, após numerosas tentativas vãs realizadas pela criança de repetir essa primeira experiência de satisfação, quando a mãe não está presente ou se recusa a amamenta-la. É a ausência do seio e depois o fracasso em obter a satisfação que leva à sua constituição como objeto, um objeto separado e fora do controle da criança. Uma vez constituído (isto é, simbolizado, embora a criança possa, nesse momento, ainda ser incapaz de falar de qualquer forma inteligível), a criança nunca pode reencontrar o seio como experimentado na primeira vez: como *não separado* dos seus lábios, língua, boca ou de seu *self.* Uma vez constituído o objeto, o "estado original" no qual não há nenhuma distinção entre a criança e o seio ou entre o sujeito e o objeto (pois o sujeito somente vem a ser quando o seio faltante é constituído como objeto, e na relação com esse objeto), nunca poderá ser reexperimentado. Portanto, a satisfação obtida na primeira vez nunca poderá ser repetida. Um tipo de inocência é perdida para sempre, e o seio de fato encontrado daí em diante nunca é exatamente *aquilo*. *O objeto* a *é o resto desse processo de constituição de um objeto, os restos que escapam ao domínio da simbolização.* É uma lembrança de que existe algo mais, talvez alguma coisa perdida, talvez ainda a ser encontrada. Ele é o reto da perdida hipotética unidade mãe-criança (Fink, 1998, p. 120).

Esse excesso transcende a ideologia, revelando sua incompletude e expondo as falhas do sistema de poder. O conceito de "extimidade" é crucial para explicar a operação do poder e da interpelação. Nadia Bou Ali e Surti Singh fornecem uma definição detalhada e multifacetada de "extimidade" (Ali; Singh, 2025, pp. 03-31), um conceito central na psicanálise lacaniana. Criado por Jacques Lacan em 1960, "extimidade" sintetiza "intimidade" e "exterioridade", descrevendo uma "exterioridade íntima"— algo inerente e, ao mesmo tempo, exterior ao sujeito, exemplificado pelo *objeto pequeno a*. O conceito aponta para uma zona topológica no inconsciente que transcende dicotomias (interno/externo, essência/aparência, sujeito/objeto). É o ponto onde o que é mais íntimo se revela radicalmente estranho e externo. Lacan a vincula a "das Ding" (a Coisa), o núcleo excluído do inconsciente, referindo-se ao que é "excluído no

interior"— central ao sujeito, mas inacessível e alheio. A extimidade conecta-se, assim, diretamente ao desejo e à estrutura do sujeito dividido (ou barrado).

O sujeito se constitui numa relação ambígua com algo simultaneamente intrínseco e extrínseco, gerando tensão entre desejo e carência (lembre-se, conforme Alenka Zupančič, que a ordem significante coexiste com uma hiância). Bou Ali e Singh defendem que a extimidade enriquece a psicanálise e possui vastas implicações filosóficas, políticas e culturais, pois permite reexaminar questões como autoridade, ideologia, corpo, afeto e ontologia, contestando abordagens baseadas em oposições binárias. Nesse sentido, a extimidade é relevante para a ciência histórica, pois ilumina os fantasmas do egocentrismo, que magnetiza retroativamente o passado e individualiza problemas éticos e políticos de natureza social. As autoras sugerem que a extimidade sintetiza a essência da psicanálise ao descrever a relação fundamental do sujeito com o inconsciente e com o Outro. É uma forma de compreender como o inconsciente se estrutura como um "discurso do Outro" e molda a experiência subjetiva. Em suma, Bou Ali e Singh definem a extimidade como um conceito que descreve a relação paradoxal entre interior e exterior do sujeito, fundamental para a psicanálise e com amplas ramificações para as ciências humanas, sendo uma ferramenta teórica essencial para explorar a complexidade do inconsciente, do desejo e das formações sociais.

A importância da extimidade na análise política, segundo Nadia Bou Ali e Surti Singh, reside em vários aspectos cruciais (Ali; Singh, 2025, pp. 03-06). Ao romper dicotomias (interior/exterior, sujeito/objeto), oferece uma lente para análises mais complexas das estruturas históricas e políticas, evidenciando como as fronteiras entre o pessoal/político e individual/coletivo são redefinidas. A extimidade revela a operação do poder pela internalização de normas e ideologias que são externas e íntimas ao sujeito, explicando a infiltração dos mecanismos de poder na subjetividade, moldando desejos e identidades. Segundo Bou Ali e Singh, pode ressignificar a relação entre sujeito e autoridade: ao mostrar que a autoridade é sustentada por uma exterioridade íntima, entende-se melhor a interação com figuras de poder e a possibilidade de subversão. O conceito de *extimo* expõe os limites da interpelação ideológica, indicando um excesso ou resíduo que escapa à captura, constituindo um ponto de resistência à hegemonia e abrindo caminho para a subversão e transformação política. Consequentemente, a extimidade pode ser aplicada na compreensão do corpo político como confluência entre íntimo e externo, relevante para questões de identidade, inclusão e exclusão, onde o corpo do sujeito é campo de resistência e conformidade.

A extimidade oferece uma base teórica para entender como a resistência política pode emergir de lugares inesperados (Ali & Singh, 2025, pp. 04-10). Ao reconhecer o que não pode

ser totalmente integrado pelo poder, possibilita novas ações políticas. Bou Ali e Singh propõem que ela re-situe questões de autoridade, lei, ideologia, corpo, afeto e ontologia, implicando uma crítica que busca transformar relações sociais e políticas. Assim, a extimidade é crucial na análise política por desvendar as complexas interações entre sujeito e poder, desafiar binarismos e oferecer uma base para a transformação política e uma análise mais profunda das dinâmicas históricas. O poder não se manifesta apenas externamente, mas está intrinsecamente ligado ao cerne do sujeito, como um ponto de opacidade que fundamenta a relação com o sistema ideológico. A teoria da projeção no outro dos aspectos renegados de si é insuficiente, pois obscurece o momento fundacional do sujeito: seu descentramento radical, enraizado em um antagonismo fundamental. Dessa forma, a interpelação pode falhar ou ser subvertida. Quando um sujeito responde ao chamado de maneira inesperada, ele pode revelar as contradições do sistema de poder, abrindo caminho para a resistência e a transformação. Em síntese, a interpelação, mecanismo pelo qual o poder ideológico transforma indivíduos em sujeitos, é marcada por incompletude e excesso, tornando a relação entre poder e interpelação tanto uma forma de controle quanto um espaço potencial para a resistência e a subversão.

No ensaio "Cutting Off the King's Head", Mladen Dolar (2019, pp. 37-54) analisa a crítica de Foucault ao poder como entidade restrita a um soberano. Para Foucault, o poder é uma teia produtiva e dispersa que perpassa o social, atuando por inclusão e manifestando-se modernamente como normatividade e disciplina, não se limitando à repressão. Dolar, contudo, questiona se o Panóptico foucaultiano (Dolar, 2019, pp. 42-43), ao substituir o soberano por uma estrutura invisível de controle, não reintroduz veladamente a noção de "Um" que Foucault buscava desconstruir.

> O status do Um no Panóptico pode ser tomado como sintomático: o Panóptico não é precisamente uma regra do Um, uma fantasia central que governa a microfísica dos corpos, das línguas, dos prazeres, da arquitetura e assim por diante com uma mão invisível? Qual é o status desse Um? O substituto do rei após sua cabeça ter sido decapitada, mas que funciona igualmente bem? Um Um regulador? Essa ficção, na verdade, não descreve a vida real nas prisões do século XIX, diz-nos Foucault, mas é, ainda assim, indispensável para sua descrição. Não é um "tipo ideal" opor-se à realidade; a diferença "não é entre a pureza do ideal e a impureza desordenada do real". Nem é a diferença entre ilusão e realidade – é, antes, uma parte da ficção necessária para dar conta da própria realidade, ou melhor, para produzir uma certa realidade. Trata-se de uma entidade paradoxal que relaciona termos absolutamente heterogêneos, algo "suprassensível", "um non-lieu", uma ficção que produz efeitos reais e funciona como um "a priori histórico", uma "grade de percepção". "É surpreendente que a prisão se assemelhe às fábricas, escolas, quartéis, hospitais, que se assemelham a prisões?" Se Foucault levanta a questão retórica, que na verdade encerra o capítulo sobre o Panóptico, pode-se aventurar uma resposta: sim, é surpreendente, até mesmo espantoso, que a multiplicidade de microrrelações dispersas e heterogêneas convirja em uma

> única imagem de poder e seu Um fictício. Uma pergunta ingênua: a estratégia de microrrelações dispersas de Foucault não converge eventualmente em um padrão de poder onde o Mestre (o Rei, o Pai, etc.) pode muito bem estar ausente, substituído pela arquitetura e pela geometria, reduzido à pura função e ficção, mas seu lugar vazio torna sua presença ainda mais penetrante e intratável? O que foi descartado no início não retornou no final, triunfante e sorrateiramente, como uma figura ainda mais assombrosa e poderosa? (Dolar, 2019, p.43)[260]

Mladen Dolar estabelece uma conexão entre Foucault e Lacan, postulando que o superego lacaniano, com sua injunção ao gozo, opera como uma forma de normatividade que complementa a análise foucaultiana do poder. Ele questiona a eficácia da multiplicidade foucaultiana em superar a lógica do "Um". Ambos os autores criticam a noção de poder centralizado e repressivo. Foucault concebe o poder como uma rede produtiva e dispersa, enquanto Lacan o explora através do superego, que impõe o gozo e, assim, regula comportamentos, integrando-se à normatividade descrita por Foucault. Essas perspectivas se complementam: Foucault foca na dispersão do poder, e Lacan, na persistência do "Um" e do superego. O Panóptico de Foucault e o "olhar" lacaniano, por sua vez, compartilham uma lógica de controle. Dolar sugere, então, que poder (foucaultiano) e desejo (lacaniano) funcionam sob

[260]As citações textuais de Foucault feitas por Dolar no trecho que destacamos estão, respectivamente, em: Foucault, 1991, p. 80. Foucault, 2014, p. 219. Mladen Dolar faz uma observação crucial sobre o arsenal crítico do historicismo de Foucault *contra* a psicanálise: "A relação entre Foucault e a psicanálise não é uma história com final feliz. Ele se envolveu com a psicanálise durante toda a sua vida, a tal ponto que todo o projeto de A História da Sexualidade começou como um acerto de contas, ou mesmo uma cruzada contra a psicanálise, uma vasta proposta de uma explicação da sexualidade diferente daquela que ele via como a explicação psicanalítica geralmente aceita. A história começou já com o primeiro texto que Foucault publicou, com sua longa introdução à tradução francesa de Sonho e Existência (1954), de Binswanger. Talvez se deva mencionar desde o início o fato importante, a saber, que Foucault, um leitor meticuloso de arquivos, um pesquisador escrupuloso de textos e autores esquecidos, ao longo de sua vida de envolvimento com a psicanálise, nunca citou o próprio Freud (nem Lacan, aliás). Se minha própria pesquisa em arquivos estiver correta, então há uma única exceção: a última vez que Foucault citou Freud foi no primeiro texto que publicou, em 1954, onde citou brevemente a análise de Freud sobre Schreber e Dora. E depois nunca mais. Seus pronunciamentos típicos assumem a forma de "a psicanálise sustenta..." isto ou aquilo, sem uma única tentativa de substancializar suas afirmações com algum suporte textual. O fato é bastante surpreendente e altamente sintomático, e a primeira consequência a ser tirada é que Foucault se envolve com a psicanálise no nível da doxa, da opinião recebida, das maneiras como a psicanálise figura no *zeitgeist,* nunca no nível da episteme e do conhecimento. Toda a crítica, e uma crítica muito dura, é travada contra o que o oponente "realmente", "em última análise" queria dizer, sem nunca considerar seriamente o que ele realmente disse. Como se o oponente, se lhe fosse dada a palavra, apenas nos induzisse ao erro quanto ao que "realmente" está em jogo, como se temesse obter uma vantagem enganosa. Se História da Sexualidade é uma tentativa de genealogia da psicanálise, então esta é uma genealogia singularmente desprovida de quaisquer afirmações, énoncés. Certamente, opiniões não devem ser descartadas facilmente, elas moldam os modos de percepção e podem ser altamente sintomáticas da coisa em si, a vulgata pertencente a algum aspecto rejeitado da teoria, teoria trazida à terra e tornada prática, não meramente a causa nobre desperdiçada com gente ignorante. Mas isso exigiria um tipo diferente de análise que não poderia ser poupada da outra metade do trabalho, ou seja, mostrar conceitualmente o que havia de errado com a própria teoria se ela pudesse ser diluída nesse tipo de opinião e estereótipo. Mas Foucault nunca sequer tentou se envolver com a teoria psicanalítica, como se fosse assombrado pelo fantasma de sua presença massiva na doxa dos anos 1960/1970 e a rejeitasse com horror. Ele descaradamente atribuiu a esse oponente tantas visões que nem Freud nem Lacan jamais sonhariam em adotar.". Ver: Dolar, 2019, pp. 44-45.

o mesmo mecanismo de controle e produção de subjetividade. Essa articulação enriquece a análise de poder e subjetividade, sendo aplicável, por exemplo, à economia política: o poder regula os indivíduos no capitalismo, e o superego se alinha a essa lógica, incentivando o consumo e o "gozo" como ferramentas de controle social. Dolar, no entanto, critica especificamente o conceito de poder panóptico de Foucault, argumentando que a defesa da multiplicidade reintroduz, paradoxalmente, uma lógica centralizadora (o "Um" ou um soberano disfarçado), o que contradiz a premissa de "cortar a cabeça do Rei". Para Dolar, a ênfase excessiva na vigilância simplifica a compreensão do poder, negligenciando as dinâmicas do desejo e da subjetividade. Essa crítica se estende ao capitalismo global que, apesar de sua aparência descentralizada, opera sob uma lógica unificada de acumulação de capital, demonstrando que a multiplicidade não é capaz de superar a persistência do "Um".

A distinção entre ficção (simbólica) e fantasia exige uma análise mais aprofundada. No campo do pensamento crítico, é amplamente aceito que a nossa compreensão da *realidade histórica* não se confunde com a "coisa em si". Para se atingir plenamente esse conceito, seria necessária a anulação não apenas do *real*, mas também da própria historicidade. Esta última constitui a porção irredutível da História que resiste obstinadamente a qualquer tentativa de historicização. Ao fazê-lo, ela expõe as falhas inerentes a qualquer empreendimento narrativo, o que, por sua vez, revela o inevitável processo de envelhecimento e obsolescência dessas tentativas. A realidade, em sua estrutura mais fundamental, é um constructo dinâmico que se desvela, representa, simboliza, constitui e se estrutura de forma perpétua por meio de intrincados mecanismos metafóricos. Curiosamente, a diferenciação entre o que chamamos de conceito e o que definimos como metáfora só pode ser estabelecida através de termos que são, em sua natureza mais profunda, fundamentalmente metafóricos. Contudo, *essa disposição é inerentemente falha*, pois jamais consegue recapturar o Real em sua totalidade, permanecendo, assim, indelével e irremediavelmente marcada por um déficit simbólico que se mostra irresolúvel (Zizek, 2017, p. 258).

É neste impasse hermenêutico que reside a derradeira correção ideológica. A realidade histórica não é autossuficiente; ela está intrinsecamente ligada a um *espectro*, uma *fantasia* indispensável que a complementa. Este suplemento espectral é crucial para a coesão da realidade. O *Real*, aquilo que resiste à simbolização, retorna como aparições fantasmagóricas, traumas não processados que exigem reconhecimento. É vital distinguir a ficção simbólica do "espectro". Este último transcende a ideia de que a realidade é apenas uma construção simbólica. A complexidade reside na codependência inextricável entre a ficção e o fantasma, que são mutuamente indispensáveis para a compreensão da realidade.

Em última análise, a realidade nunca é plena "em si mesma". É a sua simbolização falha e incompleta que a torna perceptível. As manifestações fantasmagóricas surgem na *hiância* intransponível que separa a realidade do real. Esta fenda é a causa do caráter ficcional (simbólico) da *realidade*. O espectro confere forma ao que escaparia à apreensão. Slavoj Žižek aponta que o antagonismo social — a luta de classes — é a manifestação do *Real*, revelando as tensões constitutivas da nossa realidade.

> O "núcleo" pré-ideológico da ideologia, portanto, consiste na *aparição espectral que preenche o buraco do Real*. Isso é o que todas as tentativas de fazer uma separação clara entre realidade "verdadeira" e ilusão (ou as tentativas de fundamentar a ilusão na realidade) não levam em conta: para que (o que experimentamos como) a "realidade" surja, algo tem de ser foracluído dela: ou seja, por definição, a "realidade", assim como a verdade, nunca é "toda" [dito de outro modo, não existe verdade sobre a verdade]. *O que o espectro oculta não é a realidade, mas seu "primordialmente reprimido"*, *o X irrepresentável em cuja "repressão" se funda a própria realidade.* Talvez pareça que nossa especulação já se perdeu em águas turvas que não tem nada a ver com as lutas sociais concretas. No entanto, o exemplo supremo desse "Real" não é fornecido pelo conceito marxista de *luta de classes*? A consequente reflexão sobre esse conceito nos obriga a reconhecer que não existe luta de classes "na realidade": "luta de classes" designa o próprio antagonismo que impede a realidade (objetiva) social de se constituir como um todo fechado em si mesmo (Zizek, 2017, p. 259)

Alenka Zupančič e Slavoj Žižek se encontram na discussão sobre o "Real" do antagonismo social. Esse referencial, que está além da ideologia, é reprimido, mas revela a natureza intrinsecamente ideológica da nossa experiência que consideramos "objetiva".

> Aquilo que é produzido pelo significante, além do que ele produz como seu campo, de certa forma magnetiza esse campo e é responsável pelo fato de o campo simbólico, ou o campo do Outro, nunca ser neutro (ou estruturado apenas pela pura diferencialidade), mas ser conflituoso, assimétrico, "não-todo", arruinado por um antagonismo fundamental. Em outras palavras, o antagonismo do campo discursivo não existe pelo fato de que esse campo seja sempre "constituído" por múltiplos elementos, ou por uma multiplicidade de múltiplos, competindo entre si e não devidamente unificados: esse antagonismo se refere ao próprio espaço em que existem esses diferentes múltiplos. Assim como, para Marx, o "antagonismo de classe" não é apenas um conflito entre classes diferentes, mas o próprio princípio da composição da sociedade de classes, o antagonismo como tal nunca existe simplesmente *entre* parte em conflito; ele é o próprio princípio estruturante desse conflito e dos elementos nele envolvidos (Zupančič, 2023, pp. 70-71).

Não basta dizer que a compreensão histórica dos conflitos pode ser inclusiva, integrando diversos antagonismos (classe, raça, gênero, sexo, etc.) e as posições dos sujeitos. O problema central dessa análise histórica está em sua *ontologia*, que postula uma noção de historicidade que, paradoxalmente, *exclui*: ignora a própria raiz da história que busca desvendar, ofuscando o *real* dos conflitos. Nesse contexto, a discussão sobre a legitimidade do termo "luta de classes"

como Verdade Absoluta ou Essência Transcendental para a análise cultural – ou seja, se é o termo adequado para o principal antagonismo da *belle époque* – torna-se secundária. Isso ocorre porque a constituição da realidade histórica implica uma "repressão primordial" de um antagonismo, ou, mais precisamente, de uma *diferença que resiste a si mesma*.

Assim, é plausível que o repúdio ao "totalitarismo epistemológico" (representado pela centralidade do termo “luta de classes”) precise ser absoluto e internalizado. Essa é a condição para que a *fantasia benigna de cientificidade* do discurso universitário historiográfico mantenha o controle sobre a diversidade do pensamento e sobre a própria História. Contudo, isso é impossível e revela um conflito inerente à história, como a do Historicismo, que seus especialistas frequentemente definem como uma prática que resiste a qualquer definição conceitual[261]. Então, é essa diferença — como antagonismo originalmente “reprimido” que serve de critério extra-ideológico, semelhante ao Real — que nos permite discernir o conteúdo ideológico de nossa “experiência objetiva” de ser aquilo que imaginamos ser (historiadores e historiadoras, por exemplo).

Isso remete ao lugar do sujeito (histórico) em uma comunidade marcada por uma impossibilidade intrínseca à sua existência social (Zizek, 2017, p. 264). Em vez de vê-lo como simples reflexo de múltiplas posições, propomos que sua centralidade está em ser produzido pela *contingência do próprio processo discursivo*, e não apenas um produto da trama discursiva (na qual estaria aprisionado). Isso se alinha à crítica de Dolar à interpelação ideológica althusseriana (e suas revisões), pois a noção de *diferentes posições do sujeito* ainda o concebe como constituído pelo reconhecimento de ser um *agente* histórico (detentor de agência) ou pela admissão de sua "experiência objetiva" e comprometimento com uma *causa*. Distinguiremos, ao retornar à cena da juventude interpelada a ser instruída e imaculada, a concepção de sujeito aqui proposta da predominante sobre as "posições dos sujeitos".

[261] A partir da obra de Gomes (2024), examina-se a perspectiva historicista de Droysen. Apesar de reconhecer a complexidade em definir o Historicismo, Gomes caracteriza Droysen como assumidamente historicista e destaca a originalidade de sua pesquisa. O autor aponta um Significante essencial no trabalho de Droysen: a História como "sinônimo de um singular coletivo". Isso estabelece uma distinção ontológica entre as diversas histórias e a História em si, vista como a "mãe do próprio tempo", cujo desenvolvimento é influenciado por essa "Coisa" (conforme nota 251, p. 119). Gomes detalha as oposições que marcam a inserção de Droysen no Historicismo, tais como: "monismo metodológico predominante" *versus* "especificidades da pesquisa histórica"; "história filosófica" *versus* "história sem filosofia"; "noções de objetividade" *versus* "subjetividades das fontes, do pesquisador e do trabalho"; e "Autores Alemães" *versus* "Historiadores Profissionais". A análise de Gomes revela um Droysen com traços simultaneamente nietzschianos (devido ao seu anti-hegelianismo) e marxistas. As críticas habituais aos historicistas não se aplicam ao Droysen interpretado por Gomes, com a notável exceção de Georg Iggers, que teria identificado corretamente aspectos historicistas em sua prática e teoria. Um último ponto crucial na análise de Gomes é a constatação de que as abordagens pós-coloniais e decoloniais reproduzem as mesmas falhas que criticam em Droysen, como a universalização indevida de conceitos, generalizações arbitrárias e a manutenção de vieses de abordagens ocidentais.

> No momento em que respondemos à interpelação e assumimos determinada posição do sujeito, estamos *a priori*, e *por definição*, enganados, ignorando a dimensão radical do antagonismo social – ou seja, o núcleo traumático cuja simbolização sempre falha; e – essa é a nossa hipótese – é precisamente a noção lacaniana do sujeito como "lugar vazio da estrutura" que descreve o sujeito no seu confronto com o antagonismo, o sujeito que não está encobrindo a dimensão traumática do antagonismo social (Zizek, 2017, p. 265).

Na lógica da interpelação ideológica, Fausto, ao se identificar com o jovem instruído e íntegro do discurso dominante e alinhado ao desejo da *mocidade amazonense estudantil*, inseriu-se na realidade histórica faustiana. Ele combatia o "quase-selvagem" (e suas manifestações espectrais: o ignorante, o vadio, o doente, o fraco, o sujo, o descrente, a desviada, o tolo, etc.), que bloqueava a concretização plena de seu potencial humano e o avanço da civilização na selva. Assim, as relações sociais (entre jovens, famílias, patriarcas, professores, migrantes, trabalhadores, indígenas, entre outros) tornavam-se antagônicas não por simples contradição, mas porque eram *impossíveis*: um termo *impedia* o outro de alcançar sua identidade aspirada (Zizek, 2017, p. 266). O "quase-selvagem" fantasmático não é uma mera variação da autoridade simbólica. É, pelo contrário, uma dobra estranha da autoridade pública que distorce sua lógica. Manifestando-se como uma legião de desafortunados, agindo nas sombras, ele dispersa uma universalidade espectral e fantasmagórica. Sua condição fugidia e inextricável no cerne de sua identidade o torna uma entidade "ilimitável". O genocídio contra os povos originários e a imposição violenta da modernidade urbana coexistem com a presença ameaçadora e fugidia da *ex-sistência* fantasmática do "quase-selvagem", frequentemente amplificada pela imprensa. Um exemplo dessa entidade "incastrável" pode ser visto na notícia transcrita abaixo sobre uma "tragédia sangrenta".

> No rio Aripuanã foram mortos três seringueiros pelos índios (...) elementos que, ao invés de contribuir para o seu progresso, procuram sacrificar os interesses da coletividade arrastando para o abismo centenas de vidas preciosas. Neste plano estão os tais habitantes das selvas, os indivíduos que andam de arco e flecha confundindo a humanidade com os irracionais que perambulam nos fojos ou nas cavernas, nas grutas ou nas profundezas dos rios. É certo que nem todos os índios são sedentos de sangue ou destituídos do raciocínio próprio aos indivíduos mais ou menos civilizados. Há tribos dotadas de instintos benéficos e de uma excelente iniciativa para a cultura dos campos, capacitadas, portanto, a viver no meio dos espíritos educados na escola do trabalho; mas há outras também que, se pudessem, chegariam a aniquilar a humanidade inteira e a destruir todas as fontes de progresso mundial. Destas, merecem especial menção as tais Ararúnas, que habitam as regiões do Amazonas e Purus; um grupo desses perigosos selvícolas cercou no dia vinte e oito de setembro último, pela manhã, a barraca dos seringueiros José Raymundo, Vicente Ferreira do Nascimento e João de tal, situada no seringal do coronel Francisco Bayma do Lago, que fica no rio Aripuanã (Jornal do Commércio, nº 4876, 23/11/1917, p. 01) .

A ilusão ideológica de Fausto reside na crença de que, ao aniquilar o "quase-selvagem" (o que é impossível em sua realidade), a História do Grande Outro das Nações Civilizadas poderia cessar o antagonismo e alcançar a auto-identidade. Contudo, é fundamental inverter essa lógica: não é o "quase-selvagem" que impede Fausto de se identificar, mas sim a *identidade* que já é inerentemente falha. O "quase-selvagem" torna-se, então, o resíduo da história sobre o qual os indivíduos amazonenses, como a família Cruz Lopes, projetam essa falha intrínseca de Fausto e de suas demandas. Assim, a narrativa da *mocidade estudantil amazonense* e de Fausto se configura como uma complexa dinâmica de admissão de posições de sujeito, visando evitar uma experiência *traumática*.

> Devemos, portanto, fazer uma distinção entre a experiência do antagonismo em sua forma mais radical – como limite do social, como impossibilidade em torno da qual se estrutura o campo social – e o antagonismo como relação entre posições do sujeito antagônicas: em termos lacanianos, devemos fazer uma distinção entre o antagonismo como *Real* e a *realidade* social da luta antagônica. E a noção lacaniana do sujeito visa precisamente a experiência do "puro" antagonismo como autocoibição, autobloqueio, esse limite interior que impede o campo simbólico de realizar sua plena identidade. O interesse de todo o processo de subjetivação, de assumir diferentes posições do sujeito, no fundo é permitir que evitemos essa experiência traumática. "O sujeito", no sentido lacaniano, é o nome desse limite interior, dessa impossibilidade interior do Outro, da "substância". O sujeito é uma entidade paradoxal que, por assim dizer, é seu próprio negativo, ou seja, que persiste apenas na medida em que sua plena realidade é bloqueada – o sujeito plenamente realizado não seria mais sujeito, mas substância. Nesse sentido preciso, o sujeito está além da subjetivação ou antes dela a subjetivação designa o movimento pelo qual o sujeito integra no universo do significado o que lhe é dado – em última instância, essa integração sempre fracassa, há algo que fica para trás e que não pode ser integrado na ordem simbólica, um objeto que resiste à subjetivação, e o sujeito é precisamente correlato a esse objeto. Em outras palavras, o sujeito é correlato de seu próprio limite, do elemento que não pode ser subjetivado, e o nome do vazio que não pode ser preenchido com a subjetivação: o sujeito é o ponto do fracasso da subjetivação (Zizek, 2017, p. 268-269).

O personagem Fausto simboliza a cisão do "sujeito barrado", indo além de sua identidade de jovem amazonense inocente e instruído, confrontado com a imagem de "quase-selvagem". Essa divisão reside entre a ordem que o estrutura e uma falha intrínseca a ela, um "elemento insubjetivável": a História. Mais precisamente, é a porção da História que resiste à historicização e o coloca na condição de um sujeito "a-histórico" com um "espírito impermanente e indomável". Nesse contexto, a mocidade estudantil amazonense estava simbolicamente endividada. Esta dívida transcendia os débitos sociais e econômicos legados pelas gerações anteriores, que mantinham um sistema de poder desigual através do controle de um "mercado cativo" — uma dinâmica que se intensifica com o capital estrangeiro na economia extrativista ("ouro negro") e na exploração de migrantes e indígenas.

Em suma, a mocidade estudantil estava, primordialmente, endividada "infinitamente" com a "fantasia do fausto" antes (ou além) de suas próprias famílias. A plena simbolização dos ideais de modernidade e civilidade é um fracasso inerente, gerando um passivo simbólico não resolvido "na realidade". É a partir disso que se deve analisar as limitações das interpretações que descrevem as relações de poder se efetivando apenas com a emergência do sujeito edípico unificado.

> Aqui devemos pôr em questão o pressuposto básico de que o Poder é exercido via sujeito edípico unificado e inteiramente submetido à Lei paternal fálica e, inversamente, que a dispersão do sujeito unificado em uma multiplicidade de posições do sujeito, por assim dizer, solapa automaticamente a autoridade e o exercício do Poder. Contra esse lugar-comum, é preciso ressaltar repetidas vezes que o Poder sempre nos interpela, ou nos aborda, como sujeitos cindidos. Para se reproduzir, ele depende de nossa cisão. A mensagem com que o discurso de poder nos bombardeia é inconsistente por definição: sempre há uma lacuna entre o discurso público e o seu suporte fantasmático. Longe de ser uma fraqueza secundária, um sinal da imperfeição do Poder, essa cisão é necessária para seu exercício (Zizek, 2017, p. 279).

Desde o princípio desta seção, focada na *mancha de um tirocínio*, temos enfatizado a importância da análise de Samo Tomšič sobre o *inconsciente capitalista* e seu conceito associado, o *trabalho inconsciente*. Este *modo de produzir subjetividade* é uma das formas de reagir à "perda" do objeto cuja relação é intrinsecamente "impossível" e, ao mesmo tempo, fundamental para a constituição do sujeito. É crucial notar que esse *trabalho inconsciente* se manifesta em uma cena fantasmática.

Nesta cena, a dimensão da *fantasia* (expressa pela fórmula lacaniana $ ◊ a) deve transcender a distinção simplista entre realidade histórica e virtualidade imaginária. Isso se deve ao fato de que, na psicanálise lacaniana, a noção de fantasia, que sustenta a narrativa aqui apresentada, não se restringe à virtualidade da realidade (nem ao já desgastado conceito de realidade virtual). Em vez disso, ela sublinha a objetividade do virtual no âmbito social, atuando como um equivalente da "ficção objetiva" que empregamos para apreender, lembrando Marx, o movimento descontrolado, ou especulativo, do capital e suas *esquizofrenias diferenciais* na Era dos Impérios.

O que define a fantasia? Ela se configura como um horizonte imaginário cuja finalidade é fornecer um suporte efetivo, preenchendo o vazio inerente à constituição do sujeito. Em sua esfera "social", a fantasia atua como o contraste complementar essencial ao conceito de antagonismo, ou seja, um horizonte que preenche as lacunas da estrutura social, encobrindo seu antagonismo fundamental ou servindo-lhe de máscara por meio da totalidade do gozo – como o racismo, em um exemplo claro. Portanto, o sujeito inicialmente se vê capturado pelo Outro

através de um objeto-causa contraditório do desejo, ali instalado em suas estranhas profundezas, englobando o gozo por intermédio desse enigma presumidamente indecifrável no Outro. Somente em um segundo momento o sujeito se enreda na identificação, aprisionado no (ilusório) reconhecimento simbólico (Žižek, 2017, p. 269).

A juventude amazonense encontra-se simbolicamente em débito no cenário da fantasia benigna do fausto, o que nos remete à questão do Supereu. Esta instância, por vezes marcada por um humor sádico, evidencia a incoerência de uma Lei oriunda de um tempo em que o Outro ainda não havia desaparecido. Dessa forma, o Supereu persiste na história do sujeito como um *resto* que resiste ao tempo, um excedente que transgride seus próprios limites históricos. O imperativo "Deves Gozar", imposto pelo Supereu, gera uma experiência perturbadora. Isso ocorre porque ele aborda a problemática de uma Norma extinta que se transforma na aparição obscena do Ideal do eu. O desassossego advém do fato de que, na consciência, aquilo que antes parecia mera *letra morta* agora está vivo, respirando e pulsando (Žižek, 2017, p. 273). "A Lei moral é obscena na medida em que sua própria forma é que funciona como força motivadora que nos impele a obedecer suas ordens"[262] - a Lei, em sua essência, não se fundamenta na verdade; ela se torna necessária mesmo sem ser verdadeira. Portanto, qualquer garantia invocada para a Lei tem, na verdade, um estatuto de fachada. Este é o reverso obsceno frequentemente ignorado pelos analistas históricos: a Lei, justamente por não se fundar na verdade, está intrinsecamente imersa no gozo.

A falta de compreensão desse conflito não reflete a essência do professor "Furrax"? Este docente de português, que defendia fervorosamente a purificação comportamental da juventude, agia conforme os estatutos internos das escolas da época áurea da borracha. Contudo, por trás da fachada civilizada e impecável do Gymnásio (e de outras instituições), existia um submundo de complexas relações de poder estudantil. Normas tácitas regiam a participação em aulas, o apreço ou desdém por professores, e estabeleciam rituais de exploração, humilhação e

[262] Cf. (Zizek, 2024, p. 126). Mais adiante, temos uma interessante relação entre o excesso produzido pela renúncia, o mais-gozar na corporatura do *objeto pequeno a*, para pensarmos a força da ideologia da modernidade integrista em sua versão mais sombria, o fascismo: "O poder ideológico do fascismo está, precisamente, no traço que foi percebido pelos críticos liberais ou esquerdistas como sua maior fraqueza: no caráter formal e profundamente vazio de seu apelo, no fato de que ele exige obediência e sacrifício por eles mesmos. Para a ideologia fascista, a questão não é o valor instrumental do sacrifício, mas a própria forma do sacrifício em si, o "espírito de sacrifício" que é a cura da doença liberal decadente. Também fica claro por que o fascismo teve tanto pavor da psicanálise: a psicanálise nos permite localizar a ação de um gozo obsceno nesse ato de sacrifício formal". Isso explica o porquê a estratégia esquerdista de acusar a *lifestyle* bolsonarista de ser essencialmente uma massa ignorante ou de se rir com distanciamento irônico das tentativas fracassadas, ou mesmo da incapacidade, dos bolsonaristas articularem respostas satisfatórias para as suas bandeiras ser totalmente equivocada, ou pior, ingenuamente entusiasta de novas adesões a um grupo "humilde, sem instrução, mas honestamente engajado" como se veicula entre a extrema-direita (ou seja, nesses termos, totalitários e preconceituosos são os esquerdistas, massivamente representados como uma *elite acadêmica* que *odeia* a divergência de ideias e *culturas*) (Zizek, 2024, p. 127).

integração violenta de calouros, como o batizado, que foi reinstituído no Gymnásio após breve interrupção.

> Um grupo de alunos do nosso Gymnásio resolveu efetuar o celebre *baptismo.* Para levar a efeito essa ideia, e vingar-se daqueles que não foram *batizados*, resolveu metê-los em dança. Ora, isto além de ser um absurdo inqualificável era um insulto que se nos atiravam. Como 3º anista aqui lanço o meu protesto, apesar de não ter encontrado um que se atravesse a batizar-me. Alguns, do 2º ano, apesar da estatura enorme que apresentam, deixaram-se *batizar*, dando assim prova da grande covardia que os caracteriza. Um rapaz não tem culpa de ser calouro, e pelo simples fato de ele penetrar pela primeira vez no Gymnásio, não é caso de se bater como se tem feito até agora. Aqueles que, vadios por índole, malandros por costumes e gazeteiros por vício, que durante anos não conseguem passar o ano imediatamente superior, esses sim, não deve somente ser batizados, devem ser desligados do estabelecimento. E depois o batizado é uma coisa velha e tola, que devemos abolir, como em todos os Gymnásios já foi abolido (A Tribuna, nº 02,11/02/1911, p. 03).

Uma interpretação comum sugere que a vida escolar demonstra formas de resistência, enfraquecendo a ordem e a autoridade. Contudo, o oposto é a realidade: o poder governamental mantém uma fachada civilizada, mas esconde um campo onde o exercício agressivo do poder é "carnavalizado". Esse terreno obscuro atua como um "assistente inseparável" da autoridade. A juventude estudantil, ao participar dos benefícios acadêmicos, paga o preço da "iniciação nas normas silenciosas desse caminho sombrio". Essas "cerimônias subterrâneas" fornecem uma ambígua exageração às relações de poder legais. Os estudantes, agindo como uma dobra funesta desses vínculos, subvertem e desobedecem as normas, mas, paradoxalmente, funcionam como seu suporte fundamental, fortalecendo a autoridade que transgridem.

A ideia de *fantasia*, portanto, carrega uma duplicidade essencial, espelhando uma incongruência no dispositivo fáustico: *famílias amazonenses*. Por um lado, manifesta-se como o anseio por uma vida estável e livre de preocupações, a *fantasia* em sua dimensão benigna. Por outro, surge a fantasia desestruturadora, cuja essência é a inveja, atormentando o sujeito com o que outros estariam fazendo em sua ausência. No Outro, reside um componente perturbador, a cena arquetípica de uma conspiração e gozo que escapa à representação. Ao longo do capítulo, observamos variações da manifestação do espectro selvagem.

Assim, a fantasia não realiza um desejo, mas se revela uma complicação adicional: é uma realização alucinatória que *orienta a disposição* do desejo, impulsionando-o. Inicialmente, o sujeito está numa zona obscura sobre o que e como desejar; a "missão" da *fantasia* é "instruí-lo". Isso difere da situação em que o sujeito, consciente do desejo, recorre a um consolo ilusório ao ser impedido de alcançá-lo.

Uma complexidade adicional é que o desejo na fantasia pertence ao Outro. Para a

juventude estudantil amazonense, no nível mais básico, esse é o desejo do grande Outro das Nações Civilizadas, mediado pelo que endereçam às *famílias amazonenses*. A fantasia, como formação espectral, decifra o abismo do que o Outro quer, um mistério que define a posição distintiva do sujeito. No contexto da juventude, a demanda recorrente é: engrandecer o Amazonas. A fantasia revelou a Fausto o que ele representava para os outros: o objeto de um se fazer tirocinante. Isso nos leva ao cerne do ódio ao "quase-selvagem" e à paranoia contra o espectro selvagem, visto que essa *mancha* expõe a disposição intersubjetiva que *enraíza* a formação fantasmática.

Desse modo, a teoria vulgarizada da "projeção" (que afirma que o ódio ao selvagem "projeta" no *outro* a parte desprezada de si) não é precisa. A aparição do "quase selvagem" não é apenas uma exteriorização do "antagonismo interno" do racista no contexto da história; o que ela permite enfatizar é o descentramento primordial do sujeito e sua tentativa de lidar com uma trama obscura cuja coerência resiste ao seu controle.

Assim, o que se revela na mancha do tirocínio da mocidade estudantil é o rastro da própria contradição que a constitui: a impossibilidade de sustentar a inocência da formação burguesa diante do custo humano e ecológico do fausto da borracha. Se a mancha insinua a fissura na fantasia de pureza, ela nos conduz ao cerne traumático que a ideologia procura velar. Deste modo, o aprendizado da civilidade, ainda que ideologicamente orientado para a redenção do Amazonas, irrompe como a porta de entrada para um *Real* insuportável. É nesse ponto de irrupção, onde a exploração e a violência inerentes ao pacto fáustico se condensam, que o leitor será lançado na próxima seção, a investigação d'A *Coisa* do fausto: o objeto obsceno e traumático que insiste em retornar e que estrutura, por sua ausência e excesso, o desejo e a angústia na belle époque amazonense.

6.2 O Excedente do Gozo: Materialismo, Libido e a Lógica da Acumulação

É crucial considerar o papel ambíguo do Supereu na psique, o que esclarece a conexão entre a Lei e as tensões socioculturais na vida juvenil: o Supereu surge quando a Lei – a Lei pública, expressa no discurso público – falha. Nesse ponto de falha, a Lei busca apoio em um prazer *ilegal* (Zizek, 2005, p.180). A hipótese do reverso obsceno da lei proibitiva, que paradoxalmente impulsiona o sujeito ao ilícito, encontra um claro exemplo em uma história compartilhada na imprensa estudantil, cuja cena se desenrola no confessionário.

Essa narrativa, acompanha um movimento que acaba por lançar o seu protagonista em uma busca interminável pela remissão de suas culpas, uma vez que se sente invadido por uma violação que traz em seu desenrolar tanto dor quanto prazer, como se a instauração da Lei o arrastasse à compulsão de experimentar seguidamente o gosto de um tipo de dever ético estranho e distorcido, em suma, o que parece sussurrar aí, no cantinho confessional, é a lembrança de que, no drama da *Redenção Amazonense*, a própria oposição entre Lei e pecado é falsa. Em termos goetheanos, Menfistofeles surge precisamente no momento em que, quanto mais capturados pela obscena espiritualidade capitalista-cristã, mais os sujeitos (da mocidade) do fausto agem como animais egoístas. Sob os hábitos de santos anjos vive uma variação impudica do fausto.

Em junho de 1915, um sábado, o jornal A Lanceta, que reunia a *mocidade amazonense*, publicou uma anedota. Através do sarcasmo, essa anedota levantava o véu sobre uma crença inautêntica partilhada por muitos dos jovens, um interdito que permeia uma lógica sociorritualística pervertida no meio católico. A embaraçosa história de Ayres (citada em A Lanceta, nº 11, 3/06/1915, p. 02) ilustra isso.

Ao ser questionado pelo padre sobre suas culpas, Ayres responde: "Sim, reverendo. Tenho muitas culpas... mas... eu não sou mau indivíduo... foram elas...". O confessor, porém, parece incapaz de apreender a profundidade da angústia do jovem ou de identificar a quem ele atribui seus erros. O sujeito então tenta, gradualmente, justificar seu sofrimento, que parece advir de uma intensa pressão superegoica – uma voz que o confronta com culpa e responsabilidade, dirigindo-se a ele como um indivíduo singular. Em outras palavras, ele se debate com sua identidade de "filho" exemplar (um Imaculado Santo Anjo?), sentindo-se oprimido pelas exigências da culpa. "Seu reverendo'... as pequenas...". A pressa em chegar ao cerne da questão parece ser do padre, e não do jovem, pois ele prontamente responde, revelando a urgência do contexto: "Nas novenas!".

A confissão do indivíduo, forçada pelas palavras francas do padre, revela a origem de seus desvios, centrados n'*Ela*: "Daí vêm os meus pecados… Comecei pelas novenas, depois as festas, depois os jardins… e, por fim… em frente às janelas, por causa…". Recentemente, um estudante abdicou da satisfação de uma crueldade inesperada ao se dirigir aos seus leitores. Em vez de rogar a Deus por um castigo divino sobre Manaus ("chuva de enxofre e fogo"), ele se contentou com a promessa de um prazer adicional caso a autoridade social atendesse ao seu pedido por "mais soma de esforços por parte da diligente e digna polícia". Este apelo era uma resposta à *causa* dos "vícios" da população, incluindo aqueles oferecidos pelas mulheres que "coçam os cotovelos nas janelas altas da 10 de Julho, da Epaminondas, da rua Itamaracá, da

Costa Azevedo, da Joaquim Sarmento…" (O Chicote, nº 05, 02/08/1913, p. 01). Tal episódio sugere um retorno à repressão policial com o objetivo de regulamentar o convívio social, combatendo a devassidão. Infere-se, assim, que a progressão da novena para as janelas indicava que o indivíduo não só pecava no contexto religioso, mas também se projetava, na fantasia da *Redenção*, como mais um viciado no que contrastava com a *belle époque*: a degradação da fachada civilizada em uma espécie de Sodoma e Gomorra cabocla.

A intervenção do padre interrompe a confissão, impedindo o sujeito de nomear o "pequeno objeto" que impulsionava suas transgressões à ordem capitalista-cristã. Contudo, essa dinâmica de aproximação e distanciamento delineia o que estava prestes a ser revelado. O padre questiona: "Filho! E você não se arrepende?". Esse "Filho" inicial configura um Chamado ideológico, interpelando o sujeito a reconhecer-se não só como filho do padre, mas como criatura da Matriz ética cristã. Afeto e política se combinam para desviá-lo de seus desejos ("fausto baré") e assujeitá-lo às demandas do grande Outro do Destino Redenção, visando a santidade angelical. A pergunta "Você não se arrepende?" evidencia o fracasso do sujeito em abraçar essa missão redentora, falhando em se assumir como agente da vontade do Pai. O que esse fracasso na cadeia significante revela sobre a subjetividade? O objetivo do Chamado é aprisionar o indivíduo em uma subjetividade culposa, buscando reparações eternas. As transgressões da "mocidade amazonense" seriam, então, sintomas paradoxais de um sujeito condenado à sombra do grande Pai, preso a Ele em um impasse libidinal?

Ayres, em resposta, demonstra arrependimento pelo prazer em suas ações, mas sem renunciar às satisfações obtidas, afirmando que continuará a odiar seus rivais. O padre, surpreendentemente, não repreende o ódio, mas impõe: "Reze muito!". A rivalidade é secundária; a prioridade é a devoção do jovem. Essa dinâmica sugere uma pulsão enraizada na erotização da agressividade na essência da "mocidade amazonense". O padre, então, intercede com um "ouça" antes da questão central: "Você, filho, gosta de novena, é católico por natureza ou simplesmente por elas...". Ele busca uma determinação crucial sobre a identidade simbólica de Ayres, a identificação que permitiria seu registro no grande Outro da instituição.

Ao relatar a seus leitores da *mocidade amazonense* a conversa íntima entre um pecador e seu confessor, o colega Ayres teria cometido uma nova falta. A ironia reside no fato de que, em vez de o jovem ter saído do confessionário comprometido com os rigores disciplinares da comunidade de fiéis — especialmente no que tange à pureza sexual da *mocidade feminina*, vista como suporte para a formação da *família amazonense* católica (a filha de Maria como dispositivo normativo) —, o que se observou foi o oposto de um compromisso autêntico com essa crença "pura". O padre teria sido vítima de uma "pêta" (mentira), o que, aos olhos exigentes

do repórter de *A Lanceta*, transforma Ayres em uma figura trapaceira e desonrada.

No entanto, o ponto central da conduta obscena de Ayres é que, após o episódio da confissão de seus desvios, ele realmente se arrependeu. Contudo, seu pesar devia-se a um motivo ainda mais incômodo para seus irmãos: ele estava "arrependido de não ter sido coió há mais tempo". Apesar do aspecto risível desse desfecho, o repórter parecia ressentido com a promoção desses "contratos íntimos" que, no fim, autorizaram, silenciosamente, um gozo tão incômodo quanto invejável, dentro de uma lógica sociorritual pervertida.

A narrativa de um episódio da juventude amazonense demonstra como a experiência se manifesta na narração dirigida à vida estudantil. Ela articula a cristandade local à economia política da libido: a fantasia de construir um ideal de pureza ("santo anjo" ou "filha de Maria") – correlata a uma vida sexual cristãmente alinhada e um corpo social estável – é paga com a fantasia oposta, suja, levada ao extremo, e pela obsessão com o gozo selvagem alheio.

Nosso argumento reside na correlação entre o *mais-de-gozar* lacaniano e o *mais-valor* marxiano (o que, em termos freudianos, seria a correlação entre economia libidinal e economia política). A fantasia da Redenção, como ideologia, simboliza e repara não apenas os efeitos da selvageria capitalista, mas também a própria alteridade, vista como distorção das coordenadas de salvação do corpo social. O capitalismo e a injunção superegóica de gozo compartilham o impulso dessacralizante dos laços e desterritorializante dos sentidos existenciais. Ao solapar estruturas estáveis de representação, esse movimento intensifica a submissão a ideais imaculados, como aponta o ensaio de Antônio Morga sobre a ambígua dinâmica social manauara na *belle époque:*

> Em dias de novas, a movimentação era intensa nas cercanias da igreja. Além dos encontros amorosos, do romântico convívio, o comércio rolava solto, como constatou o barão de Santana Néry em sua visita a Manaus. Diante do que observou, o comportamento de um grupo de homens no adro da Igreja chamou-lhe atenção. Seu olhar discreto contemplava de um lado o namorico de uma senhora com um moço bem vistoso, enquanto seu marido se entretinha do outro lado, com outros amigos a fazer gracinhas para as moças que se dirigiam para dentro da igreja. Essa cena o fez imaginar que o encontro entre sagrado e profano era de uma ingenuidade angelical. Sobre os vestuários, comenta que os amazonenses copiavam a moda francesa. Os homens se vestiam sombriamente de terno preto e com chapéus de seda, e as mulheres, com mais leveza, mais colorido e adornos. Fé e luxúria pareciam ser componentes fundamentais para se entender a dinâmica da sociedade manauara (Morga, 2013, p. 241).

Zé Bocó encarna o tormento mefistofélico, evitando o confronto com a crise da modernidade capitalista ao deslocá-la para a esfera da cultura religiosa. Seu apego à fantasia da *Redenção* gera a projeção de males e vícios nos outros. A crítica do texto não visa as

transgressões sexuais de Ayres ou a arrogância pastoral, mas sim a *impotência* e a *falta* de autoridade simbólica da instituição católica perante o *Real* do capitalismo no Amazonas. O ressentimento de Zé Bocó expressa seu amor pela cristandade baré e sua autopercebida lealdade à Lei simbólica, que ele vê ausente nos demais.

Zé Bocó, através de seu distanciamento irônico e humor sádico, extrai um "lucro libidinal" ao denunciar cinicamente a ideologia do fausto, sem, contudo, desmantelar sua "superestrutura" de fantasia. Essa abordagem é evidente no poema "Amor", publicado na imprensa estudantil. Nele, o amor é retratado como promotor de um “tormento eterno”, universalizando o sofrimento de "milhões e milhões de almas desditosas". A figura de “sedutor olhar e de asas cor de rosa” é, então, identificada como um “filho do Diabo” (A Lanceta, nº 05, 07/12/1912, p. 02), um ser opressor que causa sofrimento à humanidade.

Em seguida, o indivíduo assume uma perspectiva divina, a posição escópica do próprio Deus, "vendo na humanidade o seu perfil, um julgamento que, para o grande Deus, no Dia do Juízo, há de transformar a terra num simples grão de areia" (A Lanceta, nº 05, 07/12/1912, p. 02). Para escapar da sedução da "catástrofe assassina" e do fascínio do sofrimento, e para evitar as perturbações do "filho do Diabo", torna-se imperativo proteger-se, sacrificando a vida amorosa. Essa recusa busca um mais-gozar que se mantém distante das tormentas frequentemente associadas ao amor sublime, aqui forçado a descer aos abismos da depravação. O poema, portanto, confronta essa eterna angústia.

Fica agora claro em que consiste o caráter íntimo e recordativo da peça de teatro mais célebre de Júlio Dantas, escritor português aclamado mundialmente pelo simbolismo presente em A Ceia dos Cardeais[263] - que integrou o repertório de peças teatrais encenadas pelas crianças da mocidade amazonense no dia a dia familiar. No teatro do colégio do Instituto Universitário, essas encenações simbolizam a ideia de que o amor "puro" transcende a morte (O Pirralho, nº 08, 15/04/1916, pp. 01-02). A trama revela a intimidade de um grupo religioso, onde três velhos patriarcas da Igreja confessam transgressões passadas. Apesar dos votos de castidade e da autoridade simbólica que detêm para manter a obediência dos fiéis, eles agiram em nome do amor idealizado, misturando o sagrado e o profano.

O Teatro do Instituto Universitário, em Manaus, foi cenograficamente transformado em uma sala do Vaticano. Nesse ambiente, cardeais, já idosos, compartilham vinho, comida e

[263] Desde 1903, o Teatro Amazonas é aclamado pela montagem de "Fausto", um "sucesso estrondoso" que, em sua reapresentação de 1904, foi elogiado por tratar de amor habilmente, ser o maior sucesso do Teatro D. Amélia e ter caráter internacional, traduzido para quatro línguas (Jornal do Comércio, ed. 202, 21 de agosto de 1904, p. 4). A referência utilizada é DANTAS, Júlio. A Ceia dos Cardeais. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1902.

debatem sobre política, o papado de Bento XIV, e ironizam a iminência da morte, evocando com satisfação as "coisas da mocidade" (Dantas, 1902, p.18). Movidos por essa proximidade com o fim, decidem selar um pacto de irmandade através da confissão de segredos inéditos, pois "a morte vem tão perto" (Dantas, 1902, p.19). A intenção era trocar revelações de transgressões amorosas, buscando solidariedade e prazer em segredos íntimos, justificados pela frase do cardeal Montmorency: "ninguém nos ouve" (Dantas, 1902, p.20).

A despeito de sua imagem pública de santidade, suas fantasias de prazeres privados configuraram profanações latentes, evidenciadas na máxima: “recordar o amor é amar outra vez”. Embora um deles se oponha, lembrando que “somos cardeais”, outro rebate, afirmando que “o sentimento humano vive em toda parte, até no Vaticano” (Dantas, 1902, p.20). Infere-se, assim, que no cerne da *romanização*, manifesta-se uma rebelião silenciosa e comovente: até mesmo os líderes espirituais se afastam dos preceitos da fé, hesitando diante dos votos de castidade e de total devoção à obra divina.

A peça se desenrola em três atos de cunho nacionalista, acompanhados por todos. O primeiro ato apresenta um ancião que evoca o amor espanhol como uma conquista pela força: "o amor era o duelo apenas” (Dantas, 1902, p.23). Para ele, a conquista representava a meta primordial, superando até mesmo a importância do amor em si. Nessa visão, o amor se extinguiu rapidamente, "ainda em flor" (Dantas, 1902, p.22), após a posse inicial. Paradoxalmente, ele amou eternamente a mulher que nunca teve, pois a ausência dela gerou um excesso insuperável em seu coração, impossibilitando-o de amar outras. Seu desejo era tão intenso que o levou à blasfêmia (Dantas, 1902, p.23). Dessa forma, o amor é retratado não como a busca por um objetivo, mas sim como um lançamento incessante nesse alvo, onde a conquista é um fim em si mesma. O amor seria a reprodução infinita dessa luta e conquista, na qual a "Mulher" é reduzida a um mero território a ser devastado (o que sugere o amor espanhol, na visão portuguesa, como um colonizador capitalista *desmundo*, desprovido de apego?).

O idoso francês descreveu o amor como uma experiência de pureza, sutileza e delicadeza, expressa por meio de palavras e sentimentos. Para ele, era um amor espiritual e intelectual, que denominou "saber-valor" (Dantas, 1902, p.28). Esse modelo contrastava com a violência espanhola, pois a superação das resistências femininas dependia da palavra e do espírito, configurando-se como uma etiqueta romântica francesa. Em contraponto, o cardeal Gonzaga, um velho português, manifestava receio e melancolia em suas confissões, destoando da celebração de liberdades transgressivas do passado. Gonzaga propõe uma forma de amor que se afasta tanto do romantismo idealista francês quanto da virilidade agressiva do cardeal espanhol: "nem a frase sutil, nem o duelo sangrento". No entanto, a agressividade permanece

latente nesse modelo (Dantas, 1902, p.33). Assim, na teologia política do afeto encenada pela *mocidade estudantil amazonense* como parte da produção estética do *povo amazonense*, o amor não se resume ao idealista-romântico nem ao sanguíneo-bárbaro. Gonzaga o descreve como um amor de "crianças pequenas", marcado pela simplicidade, contentamento, tristeza, delicadeza e amizade. Nele, a distinção entre amiga e irmã se dissolve, sugerindo uma ilusão de completude: "como se todo amor fosse um amor somente…" (Dantas, 1902, p.34). O próprio Gonzaga tinha sua prima de 13 anos, que considerava "quase uma irmã", como sua "mulherzinha". Eles compartilhavam brincadeiras intensas que resultam em exaustão, mas também em felicidade (Dantas, 1902, pp.34-35). A peça apresentada no Instituto Universitário ilustra a tensão entre o profano e o sagrado, narrando a história de um velho mestre católico cuja libido se volta para uma criança, sua "quase-irmã". O palco ambíguo serve como símbolo tanto da liberdade religiosa quanto da transgressão.

A rivalidade edipiana é evidente na revolta de Gonzaga: "Deus, se m'a quis tirar, pra que foi que me deu? Para quê? Para quê?". Ele expressa dor e angústia pela perda de seu amor irrealizado, desabando ao chão. O momento alcança seu auge dramático com a idealização de uma profunda união entre as figuras do velho, da "quase-irmã" e do "Grande Pai". Gonzaga, em desespero, clama: “Ai, pois não via, Deus, que eu tinha coração? Não via! Ai, não via! Não via! E matou-me… E matou-me!”, revivendo a perda como uma ferida mortal. Esta narrativa reflete a ficção juvenil, onde a autoridade paterna é restaurada após a perda do objeto amado, visto como a razão de viver. Gonzaga renuncia aos prazeres mundanos, tornando-se um "cardeal morto-vivo" a serviço da memória de um prazer puro da infância. Sua maior satisfação reside na alienação ao desejo do Outro. Essa reificação é testemunhada e registrada pelos irmãos e espectadores como um evento histórico familiar amazonense. Os personagens se afirmam como instituição simbólica, culminando na frase: "Foi ele, de nós três, o único que amou!". O "amor verdadeiro" transforma o sujeito em servo da Lei do Grande Pai, perpetuando a ordem significante.

O texto explora a *cristandade bareana* como descendente de uma mitologia religiosa familiar e a fantasia de uma ideologia que interpela sujeitos divididos. Os mais santos carregam transgressões e segredos, parte de sua identidade e pacto coletivo. Ocorre um circuito onde o objeto inefável é sacrificado em prol da ordem paternal. Líderes ideais performam a renúncia, o arrependimento e o desfrute, incluindo uma peça teatral estudantil sobre um velho padre que sublima paixões em recordações de um amor infantilizado e sacralizado. Essa performance celebra a longevidade do Instituto Universitário e participa da "política de instrução da juventude amazonense". Questiona-se o que foi recalcado no deslocamento do "amor

verdadeiro", desde as paixões do primeiro cardeal e o romantismo do segundo santo, até a solução traumática de um idoso tomado pela memória de uma união quase-incestuosa, interditada pela vontade paterna e lançada ao "além-impossível-eternizado".

A troca de confidências entre irmãos revela a identidade católica, que os estudantes são convocados a expressar publicamente. Isso os alivia da culpa, pois reforça a autoridade paterna. No entanto, o que está oculto nas intimidades reforça a conexão entre Lei e desejo nas confissões e em espaços profanos. "A Ceia dos Cardeais" explora a sedução de um amor puro, idealizado e impossível, que se concretiza em espetáculos ou como uma promessa infinita, mas que é "verdadeiro" por transgredir barreiras. O fascínio da peça reside no paradoxo de que a interdição é a razão de um amor absoluto e transgressivo.

Em uma colaboração no jornal estudantil *O Acadêmico*, o texto "Saudades d'alguém" expressa o lamento de um colaborador por um amor não correspondido. Ele descreve os tormentos causados por uma "mulher amazonense" que idealiza como um anjo virgem, apesar de reconhecer que ela é "já feita mulher". Essa figura feminina é elevada à condição de "objeto" inefável e inacessível, possuindo um coração "todo amor, todo poesia" e caracterizada por "feições finas, modos e gestos cativantes, graça juvenil e altiva, voz calma, enternecedora e dominante" (O Acadêmico, nº. 05, 25/01/1927, p. 06). Nesse contexto, o jovem amazonense projeta um fantasma masculino: a mulher como catalisadora principal, com o homem assumindo o papel de um correlato invertido — inocente, casto e passivo. Apesar das dificuldades, ele se declara disposto a submeter-se a tudo por Ela. O homem lamenta a ausência desse pequeno objeto que o completaria, manifestando-se como um menino puro em sua representação da ligação amorosa entre amazonenses.

O estudante propõe um pacto sadomasoquista, invertendo a dinâmica: a mulher amazonense se torna dominante, escravizando e acalmando o jovem com seu poder de voz e olhar, levando-o ao choro. Deus intercede, oferecendo uma mulher empática como compensação (O Acadêmico, nº 05, 25/01/1927, p. 06). No fim, o sujeito encontra no objeto amado uma passividade que inverte sua "saudade": antes regulado por uma mulher ativa, ele agora domina. O Pai, como mediador, recompensa seus "filhos" pela renúncia e sacrifício, sugerindo que a dor é uma encenação para uma causa oculta.

Fantasias masoquistas masculinas frequentemente colocam a mulher como objeto de fascínio e Deus como mediador. Isso se manifesta em "A mulher que me fascina" (O Gymnasiano, nº 08, 05/08/1921, p. 02), onde um estudante sofre em silêncio pela separação da amada "virgem". Ele vê o tempo como punição e se sente "como um lázaro dotado à vontade de Deus, como um náufrago jogado ao terror das ondas". Novamente, o objeto de desejo gera

angústia. Essa reivindicação íntima, o desejo de ser vítima, reflete a busca por regulação no objeto de amor, como revelam os versículos da *mocidade*.

O poema "Pórtico das Musas", veiculado em *A Palavra*, retrata uma figura paterna que se posiciona como observador e juiz implacável de cenas que mesclam prazer e dor, denotando um sadismo e masoquismo subjacentes. A citação "Bem sabes que o meu peito se reveste de dor quando eu te vejo ficar triste… E por Deus que nos vê e a tudo assiste, perdoo-te o grande mal que me fizeste…" (A Palavra, nº 01, 27/08/1910, p. 01) sugere que, para o Pai, o desejo é a fonte do sofrimento do poeta, e o perdão oferecido serve como quitação de uma dívida emocional.

Outra fonte de angústia é o inevitável envelhecimento da pessoa amada, um confronto com a realidade física: "lábios murchos, carne amolecida" (A Escola, 09/02/1901, p. 02). O poeta lamenta a transitoriedade das "visões divinas" e das ilusões. Contudo, em contraste, a imagem da mulher idealizada, "pura como a Virgem Santa", é afirmada como perene e imutável (A Escola, 09/02/1901, p. 02). O reencontro com o objeto amado, "meigo como a luz da aurora", o consagra como meta de devoção. Essa visão "divina" e matricial, que revela mais do que o próprio sujeito, resiste ao tempo: "a tua visão não morre nunca" (A Escola, 09/02/1901, p. 02). Dessa imagem morta-viva, surge uma subordinação do sujeito ao objeto de desejo. O amor sacralizado preserva a "pureza" virginal e infantil, sobrepondo um fantasma à mulher "real", vista como impura. Nessa fantasia, amar a mulher exige sua mortificação para santificá-la como uma *Coisa inefável* e inalcançável.

Há ainda uma variação do amor atormentado que se deleita na lembrança, evidente na carta de Giordano para Lúcia (A Lanceta, nº 56, 6/05/1914, p. 03). Tal como os cardeais saudosistas de Júlio Dantas, a narrativa de Giordano revela apego às excitações infantis que conduzem à melancolia, a um objeto "perdido": "Volvi então àqueles tempos ditosos de nossa infância…" (A Lanceta, nº 56, 06/05/1914, p. 03). A escrita surge com o declínio dos estímulos diurnos, quando a noite traz um torpor que leva à angústia, momento de luto e melancolia. É nesse cenário que Giordano se sente compelido a escrever: "eu te escrevo nesta hora de recordações, de doces queixumes da alma, à hora em que a natureza se ajoelha em face de Deus agradecida" (A Lanceta, nº 56, 06/05/1914, p. 03).

Ao pôr do sol, Giordano busca refúgio no passado. Antes, porém, ele imaginou Lúcia de joelhos, como a natureza, e se fixou nos movimentos de sua boca, associando-os a "doces queixumes da alma". Capturado por essa imagem dos lábios da jovem ajoelhada – um duplo da natureza em prece –, Giordano ignora o presente e convoca Lúcia a um tempo de intimidade e posse exclusiva: a "infância ditosa" deles (A Lanceta, nº 56, 06/05/1914, p. 03). A ambiguidade

sagrado-profana culmina em um desfecho nostálgico-depressivo. Mas por quê?

A melancolia de Giordano ao anoitecer, evocando a amada perdida, espelha um louvor ao indizível já presente na paisagem urbana de Manaus. Seria essa tristeza crepuscular, sob a ótica freudiana (Freud, 2019), o palco ideal para o indivíduo reafirmar sua lealdade ao objeto ausente, esquivando-se da tentação de desvalorizá-lo e ofendê-lo pela sensação de abandono? Com o pôr do sol, os sinos da Igreja ressoavam, lembrando a todos a figura da mulher Ideal, a Santa Mãezinha, a Ave Maria.

> Tarde em agonias…
> O céu, em suas serenas amplidões etéreas, era infinitamente esbatido de amarelo e rosa pelos haustos últimos crepusculares do sol que, aurifulgente, vagarosamente emergiram ao longe, muito além... Em lentos voos cruzam nos ares silvantes andorinhas e lavandiscas travessas ameigadas pela aragem suspirante que corre lenta e morna. Dolente, o bronze da igreja soluça: Ave Maria… há em tudo uma tristeza infinda, parece que a própria natureza chora… Esta é a hora do pranto, o pranto da Saudade… O pensamento erra por entre as campas no Campo Santo das ilusões que morreram; o coração em nostalgia prostra-se de joelhos ante o sacrário da Dor entoando nênias pelo passado em venturas que já não mais existe e a alma sob o misticismo de então, sobe, ascende dulcificante às regiões do vago, do indefinido e ao som de músicas cavatinas baila, triste, dolorida, dominando a melancolia… É nesta hora que a Saudade assalta, ela alimenta a alma expatriada auréola de fantasias excelseas, dando-lhe emanações de descrenças e martírios… É neste momento que a Saudade vivendo com mais força, ritmicamente cascateia dentro do coração as recordações dos sonhos esvaecido em nuvens auriculares, fazendo derramar as cálidas lágrimas de dor e ao mesmo tempo de um dulçoroso consolo… Ave Maria, como sois triste! (O Gymnasiano, nº 08, 21/09/1907, p. 01)[264]

A lógica desse questionamento — "Por que o traço específico de Maria, a grande Mãe, se manifesta como um sinal de prostração depressiva?" — pode ser observada em outros contextos. Um exemplo claro é encontrado nos versos de *Descrença*, poema de Golias, que colabora com o O Pró-Coió.

> Da languidez suave do crepúsculo, das alvas tardes de verão formoso, escrever quisera, em mimoso opúsculo, as impressões do teu olhar lanhoso. Olhar de santa! O olhar de Madalena, mirando a Cristo arder em angústia; lacrimejando a dor, porém serena, numa expressão sincera de doçura!(O Pró-coió, nº 02, 29/09/1912, p. 02).

A essência da fantasia masculina na *belle époque* manauara reside na mulher como um ser inefável, além da ordem simbólica masculina, que o homem busca "animar" e "arrancar da depressão". Essa *fantasia* suprema e *exceção* postulada, ora cruel e sofrida, ora divina, é vista

[264] Em O Gymnasiano (nº 08, 05/08/1921, p. 03), David Correia Paiva explora o tema Maria-triste. A noite cai, o sino da Ave Maria soa, estrelas surgem, e o eu-lírico medita sobre a amada adormecida, sentindo angústia profunda enquanto a escuridão envolve a terra.

como um bem supremo. Ela impulsiona o sujeito à transgressão, justificando ações em Seu nome e sendo a meta de suas buscas.

A suposição máxima da *mocidade estudantil* se manifesta quando a amada se chama Maria, um nome comum no Amazonas, associado à Grande Mãe (ex: Nossa Senhora da Conceição da Barra do Rio Negro) - “nome tão doce, nome de Santa” (A Pimenta, nº 04, 11/04/1915, p. 02). A portadora de "mística doçura" inspira a fantasia e intervém na realidade do sujeito, incitando uma união antes impossível. Essa obsessão se revela na perseguição e na onipresença de seu nome (A Pimenta, nº 4, 11/04/1915, p. 02). A devoção, com orações e súplicas, provoca um "êxtase de crente" diante de Sua "imagem de santa". Conforme Zupančič descreve, a relação paradoxal entre sublimação e sexualidade se manifesta: "a atividade é outra, mas a satisfação é exatamente a mesma"(2023, p. 09).

A imprensa estudantil debate as qualidades ideais de homens e mulheres da *mocidade amazonense*, buscando a completude mediada pela vontade divina (A Lanceta, nº 25, 21/11/1912, p.02). A mulher é um ideal inefável, quase divino, que representa salvação e esperança. É vista como um anjo e objeto de santidade, servindo como exceção sublime para a identidade masculina falocêntrica (A Lanceta, nº 25, 21/11/1912, p.02). Para esse propósito, a completude significa ser o reflexo do inigualável, do divino.

Homens questionam seu lugar na criação, fantasiando sobre sua posição na ideologia da Redenção do Amazonas. O amor masculino é narcísico, amando a imagem idealizada projetada na mulher. O homem luta contra uma existência depressiva e subalterna (A Lanceta, nº 25, 21/11/1912, p. 02). Essa fantasia corrige as inconsistências dos "homens ideais", situando-os nos limites terrestres – o homem é o limite antes do céu. Na escuridão, o homem ideal usa a consciência como guia, encarnando o voo da águia para "dominar o espaço". Sua posição ativa depende da união animal-racional: consciência e voo da águia. O homem usa a razão para corrigir o social, sendo a "Lei", e busca nobilitação, tornando-se nobre e herói potencial. Uma Mulher divinizada é a causa deste sujeito "universal" (o homem), enquanto a mulher real é mortificada.

Nesta fantasia, o homem é um gênio indefinível, cujo heroísmo busca reconhecimento do outro. É do outro que ele procura a validação de sua realidade sociocultural e o reconhecimento simbólico de seu desejo. Ele se vê como reflexo de poder infinito, criado por Deus, capaz de transcender limites em busca da "Coisa inefável" e da completude. Em nome do Pai, o homem recebe poder, pois um trono lhe foi construído, do qual usufrui do poder fálico concedido pelo Todo-Poderoso. Este trono reconhece sua posição de "falo" na ordem simbólica, "a mais elevada das criaturas", que transgride limites em busca da coisa sublime, adorada, além

de toda ordem simbólica, conferindo sentido à sua própria expansão infinita (A Lanceta, nº 25, 21/11/1912, p. 02).

O esforço dessa simbolização aponta para o fracasso da "construção social da realidade". A oposição homem-mulher tenta corrigir uma contradição prévia no texto sobre a unidade "homem-mulher" na criação divina. O que a mocidade amazonense patrocina ao tentar reparar a "criação" fissurada, ou seja, o que se revela em uma ficção simbólica para lidar com um antagonismo social fundamental e irredutível? Ou, como a incorporação da "mulher" como algo sublime e inefável, além da ordem simbólica, revela os impasses simbólicos nas ficções da mocidade amazonense dentro da Redenção do Amazonas?

O trecho da investigação aponta que, mesmo entre a juventude da *belle époque*, existiam divergências sobre a noção de "criação divina". Isso se manifesta nas críticas dirigidas a Álvaro Maia por Constantino, em resposta à sua visão sobre a juventude amazonense. Constantino acusou Maia de ingratidão por desconsiderar o sacrifício dos padres colonizadores, vistos como pilares da expansão do Império Católico e fundadores da *cristandade bareana* (A Tribuna, nº 06, 30/06/1911, p. 04).

Após elogios de praxe ("uma crônica tão bem escrita, tão cheia de poesia e de cintilantes saberes"; "se extasia o espírito embelezado pela estética, e anestesiado pelos reflexos luminosos da tua inteligência"), o crítico atacou de forma incisiva o ateísmo juvenil e simpático, do qual Álvaro Maia era um representante claro. O ressentimento contra Maia advinha da crença de Constantino em uma hierarquia moral: "desejo que me perdoe, se te ofendo o mau trato confiado a ti; desejo que me perdoe também pela minha pretensão". Ao comentar a "inteligência" de Maia, Constantino expôs o que incomodava sua geração: "porém, há nela, como um ponto que se desloca da gravitação atrativa do teu saber... uma certa heresia indesculpável" (A Tribuna, nº 06, 30/06/1911, p. 04). Na perspectiva do crítico, Maia era um jovem talentoso, porém perigosamente iludido, que flertava com teses heréticas e ideias radicais, constituindo isso seu "pecado".

O crítico via em Álvaro Maia a impulsividade juvenil, inspirada em revolucionários "rancorosos" como Robespierre. Tal postura gerava atrito com o interlocutor, que enxergava um embate entre a autoridade patriarcal da Igreja Católica (representando tradição e estabilidade) e a ameaça da modernização liberal-igualitária. Esta, impulsionada pela economia da borracha, trazia consigo ideias de ruptura que remetiam tanto à Era das Revoluções quanto à luta de classes da burguesia industrial[265]. O chamado ideológico de Constantino exige que o

[265] Para Hobsbawm, o espírito do capitalismo realiza-se historicamente no movimento concreto observável em uma dupla jornada: por um lado, as revoluções burguesas que *causam* a revolução industrial, isto é, sua estrutura

sujeito se identifique com uma dívida simbólica à autoridade social, ou com o restabelecimento da autoridade simbólica dos padres da Igreja, buscando "recompensas de glórias não compreendidas na terra" — a fantasia benigna da *Redenção* divina.

A juventude sacrifica o presente por um futuro incerto. Constantino via no esforço estudantil o sacrifício pela humanidade, ecoando *Os Selvagens*, de Francisco Gomes Amorim. Ele considerava insuficiente a postura de Álvaro Maia, mesmo crítica à corrupção, pois a religião era o "problema que agita o mundo"(A Tribuna*,* nº 06, 30/06/1911, p. 04). Na política das emoções, a religião inflamava corações. Álvaro via o reconhecimento social de gerações mais velhas – menos deslumbradas com a razão – atrelado à aceitação de um discurso autorreferente, expresso no "sentir de um poeta" experiente: "Se Jesus não é Deus, nada é verdade, pois da sua figura soberana (...) se manifesta a própria divindade"(A Tribuna*,* nº 06, 30/06/1911, p. 04). É, evidentemente, um argumento tautológico e autossuficiente. A verdade é que Jesus é Deus, e isso não se discute.

A imprensa estudantil do novo século desafiava a visão adultocêntrica da juventude. A seção *Pensamentos* do periódico *A Escola* trazia citações anticlericais que refletiam a dialética *razão* e *sociedade* da *Era dos Impérios* de Hobsbawm. Este via o anticlericalismo como o problema central da política em países católicos no *fin-du-siecle*, pois a Santa Sé se opunha à razão e ao progresso, unindo burguesia liberal e classe trabalhadora (Hobsbawm, 1988, pp. 364-366). Assim, a crucial oposição religiosa no Amazonas, segundo alguns, possui um inegável pano de fundo de classe.

A rejeição da ciência gerou crenças obscurantistas, popularizando o desconhecido e o incompreensível. Isso ocorreu enquanto inovações científicas desestabilizavam a compreensão do mundo, tornando a natureza menos natural, desafio semelhante ao das ciências humanas e sociais na busca por respostas sobre a racionalidade e a ordem natural. No século XIX, em Manaus, espetáculos como mágica e espiritismo ofereciam emoção e "choques perceptivos" como alternativa a distrações mais pacatas (VillaNova, 2015). A ascensão do inconsciente na psicologia da *belle époque*, impulsionada por Freud, abalou a fé na racionalidade humana, questionando a autonomia do indivíduo diante das forças ocultas da mente (Hobsbawm, 2010). Além disso, conflitos de classe na era industrial transformaram a instrução em ferramenta de militância para esclarecimento pessoal e luta social.

> As massas recém-instruídas absorveram e aceitaram as certezas racionais da ciência do século XIX, inimiga da superstição e do privilégio, espírito que

econômico-social e, por outro, o seu *efeito* mais evidente, a *revolução francesa*, que oferece as coordenadas "superestruturais" da sociedade burguesa, sua política e ideologia dominante. Ver: Hobsbawm, 2010.

> presidiu a instrução e o esclarecimento, prova e garantia do progresso e da emancipação das classes menos favorecidas (Hobsbawm, 2010, p. 376).

A imprensa operária amazonense defendia a instrução e escolarização para que os trabalhadores pudessem lutar por seus direitos e romper com a subalternidade de classe (Pinheiro, 2015, p. 120). O avanço da ciência e da razão levou Hobsbawm a notar que autoridades religiosas promoviam a feminização das Igrejas Cristãs, vistas nalguns casos como a "quinta coluna" da instituição (Martins, 2020), o que contextualiza a preocupação católica com a *mocidade feminina* no Amazonas, apesar do recuo da religião tradicional.

> Isto não quer dizer que a maioridade da espécie humana estivesse prestes a se tornar 'livre-pensadora' (para usar a expressão da época). A grande maioria dos seres humanos, inclusive praticamente todas as mulheres, manteve seu compromisso com a fé nas divindades ou espíritos, bem como com seus ritos, fosse qual fosse sua religião, localidade ou comunidade (Hobsbawm, 2010, p. 366).

O drama da *Redenção do Amazonas* é relevante para a juventude amazonense por se inserir na crise intelectual de *fin-du-siècle*, caracterizada pelo avanço do progresso capitalista ocidental e pela secularização. Nesse contexto, no início do século XX, a religião ocidental apresentava pouca influência intelectual e estava em declínio político (Hobsbawm, 2010, p. 366). Como estratégia para contornar essa realidade, buscava-se elevar a Mulher a um status sagrado e inefável ou a percebê-la como a causa final para a concretização da cristandade bareana, o que tornava a união homem-mulher um ideal central para essa geração de jovens.

O texto compara as "interpretações filosóficas do universo baseadas em investigações positivas e sintéticas" com as "pobres concepções da religião", citando Karl Duhring (A Escola, nº 01, 23/09/1900, p. 04). Retomando o embate iluminista-católico, a influência religiosa é vista como origem de "ignorância, erro e preconceitos", ofuscando o "sol do conhecimento". A razão científica deveria "desvelar as inconsistências" religiosas, transformando-as em "farrapos". Contudo, Lacan argumenta que, onde a ciência gera angústia por expor lacunas na realidade, a religião ressurge para preencher esses vazios com significado, ordem e direção, especialmente em tempos de crise.

Essa perspectiva subverte radicalmente o famoso ditado atribuído a Dostoiévski, segundo o qual a ausência de Deus conduziria o ser humano à devassidão destrutiva. Pelo contrário, é precisamente "em nome do Pai" que qualquer ato pode ser justificado, incluindo o genocídio de populações indígenas. Nesse quadro simbólico, torna-se pertinente a afirmação de Carl du Prel, um expoente do espiritismo com aspirações científicas: "Os fatos naturais e o seu encadeamento lógico — eis os únicos auxiliares do espírito, procurando resolver os problemas

que se lhes oferecem" (A Escola, nº 01, 23/09/1900, p. 04). A ideia de redenção, portanto, configura-se como uma fantasia ideológica que proporciona um sentido de gozo à vida, mesmo diante da revolução imposta pela circulação desordenada, destrutiva e desterritorializante do capital.

Conforme Tom Holland aponta em *Domínio*, a mentalidade ocidental é paradoxal: as descobertas científicas abrem lacunas ideológicas preenchidas por novas formas de fé (Holland, 2023). O método científico do século XIX, baseado na demonstração, distanciou a ciência das revelações sobrenaturais, tornando-a o oposto da religião. Contudo, como o conceito ocidental de religião se associa a um saber atemporal, contrastando com a inconstância da ciência, esta "portava o fantasmagórico selo do passado cristão da Europa" (Holland, 2023, p. 442), sugerindo que ser cientista poderia ser uma forma de ser religioso.

Entre o final do século XIX e início do XX, a religião era vista como fé, enquanto diversas áreas eram consideradas ciências. Mesmo descobertas como geologia e paleontologia, que poderiam desafiar a Bíblia, acabaram fortalecendo a fé cristã sob novas bases, influenciadas pelo liberalismo. Após Darwin questionar um Deus benevolente, acadêmicos cristãos buscaram refutar a contingência da evolução, tentando provar que o que parecia acidental era na verdade uma necessidade do plano divino, como o aperfeiçoamento do cavalo moderno. Aceitar a evolução humana como acidental e cruel significava mergulhar a mentalidade ocidental em "imensos abismos de ansiedade e dúvida".

> O nervosismo com a ideia de que a humanidade poderia ter evoluído a partir de outras espécies não era gerado apenas pelo esnobismo em relação aos macacos. Algo muito maior estava em jogo. Acreditar que Deus se tornara homem e tivera a morte de um escravo era acreditar que podia haver força na fraqueza e vitória na derrota. A teoria de Darwin, mais radicalmente que qualquer coisa anteriormente surgida da civilização cristã, desafia essa hipótese. A fraqueza não era nada a se valorizar. Jesus, ao colocar os mansos e pobres acima dos mais adequados ao grande conflito pela sobrevivência que era a existência, colocara o *Homo sapiens* no caminho descendente até a degeneração. Durante dezoito longos séculos, a convicção cristã de que toda vida humana era sagrada fora escorada por uma doutrina, acima de todas as outras: a de que homem e mulher haviam sido criados à imagem de Deus (Holland, 2023, p. 438).

A inclusão de *Homo Sapiens* no discurso acadêmico, reverberando até hoje, feriu o narcisismo da cristandade ocidental (Rossani-Santos, 2020). Enquanto a religião exigia que o homem fosse uma *imagem* divina, a teoria da evolução, ao admitir a brutal animalidade e estupidez humana, quebrou essa fantasia de completude. Isso gerou um antagonismo: de um lado, a lei da sobrevivência do mais forte (seleção natural); de outro, a injunção religiosa de caridade. A ciência sugeria a seleção dos "fracos" (pobres, doentes, explorados), enquanto a fé

pregava compaixão. O temor da degeneração social, caso se salvassem os que seriam exterminados "naturalmente", criou um dilema ético e político para a cristandade e a humanidade (talvez o pano de fundo de *A Redenção do Amazonas*?).

Desse modo, a violência inerente à ordem simbólica promovida por nações em guerra de acumulação e expropriação de capitais é naturalizada pelo discurso científico, que harmoniza as hierarquias e diferenças entre europeus e povos "selvagens" (Holland, 2023, p. 440). Através da pena de Eric Hobsbawm ficamos a saber que,

> Sob a forma de racismo, a biologia era essencial para uma ideologia burguesa teoricamente igualitária, pois deslocava a culpa das evidentes desigualdades humanas da sociedade para a 'natureza'. Os pobres eram pobres não por serem atingidos pelas dinâmicas sociais e econômicas, mas por terem nascido inferiores (Hobsbawm,1988, p. 351).

A teoria "liberal-conservadora" postulava que povos brancos buscavam aperfeiçoamento para um destino manifesto, enquanto outros, "selvagens", não. A "Redenção" ocorria pela evolução, com a liberdade de escolha como pilar da ideologia liberal do progresso. A imagem de Aurélio de Figueiredo ilustra o destino do negro/índio: aculturar-se e integrar-se à civilização burguesa como proto-cientistas/acadêmicos[266].

A crise do "mapeamento cognitivo" global gerou reações político-ideológicas, como o apelo a ciências "positivas" e religiões espiritualistas, visando atenuar a ansiedade e as incertezas, conforme ilustrado pelo jornal *A Escola* (Hobsbawm, 1988, p. 339). Este cenário replicava, no Velho Mundo, o intenso processo de desterritorialização e dessacralização já em curso nos territórios indígenas do "Novo Mundo". O colapso da antiga noção de um universo

[266] No final do século XIX, cientistas, especialmente aqueles envolvidos no debate sobre a evolução e a busca por ossos de dinossauros, enfrentavam a escassez de recursos. Assim, passaram a depender do financiamento de plutocratas, que buscavam legitimar suas crenças no livre-mercado através da ciência (a sobrevivência dos mais fortes e ousados na competição por recursos). Andrew Carnegie, um magnata da indústria com a "maior fortuna líquida do mundo", foi um desses financiadores. Ele acreditava fervorosamente na evolução das espécies e, tendo superado a pobreza, via a caridade indiscriminada como um incentivo à preguiça. Não é surpreendente que um de seus escritos mais influentes tenha sido intitulado "O Evangelho da Riqueza". Para Carnegie, a caridade deveria se limitar a capacitar os mais pobres a se ajudarem a enriquecer, caso fossem "fortes". Plutocratas como Carnegie enxergavam no avanço das ciências naturais um meio de validar sua fé no liberalismo. Em 12 de maio de 1905, em Londres, Carnegie discursou na revelação dos 292 ossos da primeira reprodução completa de um diplodoco. Seu dinossauro, tão imponente quanto seu império comercial, simbolizava o que poderia ser alcançado ao se permitir a "sobrevivência dos mais fortes". Afinal, foi seu acúmulo de capital que lhe permitiu financiar o presente e, consequentemente, forjar uma "aliança pela paz" entre britânicos e norte-americanos. O cenário era perfeito: o Museu de História Natural de Londres, com seus pilares e gárgulas, remetia a uma catedral. Não por acaso, seu fundador, Richard Owen — o naturalista que cunhou a palavra "dinossauro" — o construiu com essa intenção, declarando que a ciência existia para "retribuir o mal com o bem". No dia anterior ao discurso de Carnegie, Lênin também esteve no Museu de História Natural de Londres. À semelhança do plutocrata, ele empreendia sua própria "peregrinação" em prol da redenção, mas, nesse caso, a redenção da humanidade do "nefasto destino do capitalismo". Lênin, informado pelas descobertas científicas de Marx sobre a natureza do capitalismo, prestava homenagem ao revolucionário russo sempre que visitava o túmulo do "grande homem da tradição comunista" em Londres. (Ver: Holland, 2023, p. 450-451. As relações entre colonialismo, racismo e liberalismo foram brilhantemente discernidas em: Dardot; Laval, 2016.)

concebido por um *design* divino abalou profundamente a mentalidade ocidental, transformando radicalmente a maneira de apreender e estruturar o cosmos em um curto período. A matemática, em particular, enfrentou uma "patologia" resultante de sua *esquize* em relação à experiência "objetiva": o cálculo passou a prescindir da intuição e dos sentidos sobre uma realidade subjacente. Fenômenos antes inconcebíveis, como as magnitudes infinitas, foram integrados à geometria, relegando noções aritméticas como "maior" ou "menor" ao ostracismo intelectual. Paralelamente, o antigo modelo mecânico de um universo estável e eterno desmoronou, apesar da forte resistência nos círculos do pensamento puro, onde a confusão e a desorientação prevaleciam diante das novas descobertas sobre ondas e partículas e, mais drasticamente, das implicações epistemológicas e éticas da teoria da relatividade do tempo e do espaço de Albert Einstein (Hobsbawm, 1988, p. 339).

Essa crise intelectual e psicológica, ligada às transformações na percepção da realidade, está intrinsecamente conectada à modernidade capitalista e ao imperialismo. Ela é um sintoma das guerras de acumulação e expropriação de capital que alimentam as disputas nacionalistas globais. Tais avanços científicos foram viabilizados pelo progresso técnico da economia industrial, incluindo a disponibilidade de eletricidade e instrumentos de medição de alta precisão (Hobsbawm, 1988, p. 350-351). A crise intelectual ocidental, por sua vez, motivada por preocupações sociais e políticas de cientistas, instrumentalizou a biologia para fins ideológicos por meio do projeto eugenista. Este visava a regeneração do corpo social e a melhoria genética, oferecendo uma alternativa racista às propostas socialistas.

> os eugenistas extremistas acreditavam que as condições do homem e da sociedade poderiam ser melhoradas *apenas* através da melhoria genética da espécie humana - por meio da concentração e do incentivo às estirpes humanas de valor (em geral identificadas à burguesia ou a raças adequadamente coloridas, como a “nórdica”), e da eliminação das indesejáveis (em geral identificadas aos pobres, colonizados ou estrangeiros impopulares). Os eugenistas menos extremistas deixavam alguma margem às reformas sociais, à educação e às mudanças ambientais em geral (Hobsbawm, 1988, p. 350-351).

A imagem patriarcal da "Mulher Ideal" na *belle époque* amazonense era frágil e precisava de constante "reparo" para manter o ideal da "jovem guerreira santificada". O progresso impulsionou a presença feminina em espaços antes masculinos (comércio, escritórios), desafiando os limites tradicionais. Muitas mulheres tornaram-se provedoras, gerando debates na imprensa sobre a emancipação e abalando a fantasia patriarcal da "redenção do Amazonas" (Pinheiro, 2013, pp. 07-08).

O auge dessa tensão ocorreu com as manifestações femininas contra precárias condições de vida e trabalho. Apesar da dominação masculina, a mulher trabalhadora confrontava o sistema, levando as tensões sociais ao limite da transformação da ordem social. Essa mulher se tornou um símbolo de luta por igualdade, capaz de evocar o significante "revolução". A ascensão do desejo feminino e sua atuação na economia política expunham o universo masculino ao risco de perder sua própria realidade, ameaçando sua capacidade de investimento em objetos. Contudo, essa ruptura poderia idealizar a Mulher como Coisa inatingível, justificando a transgressão de limites em prol da comunidade de "fiéis" (exemplo em *Terra de Ninguém*).

O fracasso dos ideais patriarcais em reintegrar a mulher à economia familiar amazonense aponta para a dinâmica autorrevolucionária do capitalismo. Analisando os paradoxos da *belle époque*, notamos o estranho mal-estar com o progresso. Apesar do conforto material crescente na "Europa burguesa" (evidenciado por propagandas de luxo em ambiente tropical), intelectuais, jovens e políticos duvidavam das reais melhorias. Simultaneamente, havia um entusiasmo pela guerra, vista como rejuvenescedora, libertadora do marasmo e oportunidade para sacrifícios épicos em nome do Real[267].

A juventude estudantil, confrontada com a crise da *belle époque*, revela que a essência do fausto reside numa correlação estrutural: o mais-valor marxiano da exploração capitalista e o mais-de-gozar lacaniano, este último expresso nas transgressões e no cinismo de jovens da classe dominante. O colapso da autoridade simbólica (religiosa, paterna) gerou a exigência do Supereu, que impõe um gozo obsceno (*jouissance* da transgressão) como suplemento à Lei falha.

Desse modo, a fantasia de *Redenção do Amazonas* serviu como o véu ideológico crucial para simbolizar e, assim, tentar "reparar" a barbárie capitalista. O antagonismo social foi, então, deslocado para a figura do *coió* — o espectro do quase-selvagem que materializa o *Real* traumático. A mocidade burguesa desfruta de seu *status* ao manter uma distância cínica deste Real da miséria e da exploração, confirmando que a própria ordem civilizada do fausto é intrinsecamente ligada ao seu reverso obscuro e violento, sua inelutável lacuna paraláctica.

[267] O entusiasmo da juventude com a Primeira Guerra Mundial foi retratado em *Nada novo no front* (2022). Hobsbawm (1988, p. 268) observa que intelectuais mais velhos também saudaram a guerra, lamentando-a depois. Antes de 1914, rejeitava-se a paz e a razão em favor da violência. A "paixão do Real" de Badiou (2007, cap. 5, p. 81) caracteriza o século XX como um agir apaixonado sobre o real, diferente do profetismo do século XIX e do distanciamento do século XXI.

6.3 As depressões do fausto e a Voz da Mãe Gentil

A partir da análise anterior, que revelou a ligação estrutural e obscena entre o mais-valor capitalista e o mais-de-gozar do Supereu na juventude estudantil, a presente seção sobre as depressões do Fausto e a voz da Mãe Gentil investigará o custo subjetivo e ideológico desse antagonismo.

A crise econômica global e o avanço militarista, ao explicitarem o colapso da fantasia burguesa (ancorada no progresso, individualismo e utilidade), precipitam as "depressões do Fausto". A "quebradeira medonha" (o Real da “crise” da borracha em Manaus) transcende o desastre econômico, tornando-se o sintoma da incapacidade do Grande Outro (o discurso capitalista-cristão) de sustentar a promessa de Redenção para o Amazonas, expondo o parasitismo por trás da fachada de civilidade e filantropia.

Neste momento de angústia estrutural, em que a ordem simbólica se desintegra e a ameaça de indigência é palpável, a ideologia invoca a Voz da Mãe Gentil. Azulina Cruz Lopes, mãe de Fausto e símbolo da emancipação feminina e do avanço social pela educação, é a figura idealizada que emerge como o último refúgio discursivo, projetando uma fé na redenção futura dos "filhos deste solo".

O objetivo desta seção é, portanto, desnaturalizar essa função de pilar maternal, contrastando-a com o cinismo das orações profanas dos coiós (o "Pai-Tostão" e a "Ave-farinha"). Estas orações desmascaram a falência da estrutura de fé, demonstrando que o apelo à Voz da Mãe Gentil busca apenas mascarar a verdade traumática: a civilização da borracha, estruturada sob a lógica infernal da acumulação primitiva de capital e do sacrifício humano (Moloch), não oferece redenção possível para o sujeito dividido.

A identidade "liberal" estava instável no início do século XX, precisando de apoio. Crises econômicas globais geraram divisões de classe e fizeram o liberalismo perder apoio entre massas e classe média; os mais poderosos adotaram o conservadorismo para proteger bens e posições no mercado[268]. Este é o contexto de avanço das campanhas nacional-imperialistas e do entusiasmo com a guerra, adiando o sonho liberal de uma civilização realmente global (ou, o que mais tarde viria se chamar de mundo sem fronteiras e, na sua versão mais “radical”,

[268] *A Fita Branca* (2009), de Michael Haneke, choca ao retratar crianças alemãs pré-Primeira Guerra como agentes de perversidade punitiva. Elas praticam atos violentos, revelando a escuridão da vila. O "Grande Outro" se manifesta em uma cultura de delação e punição severa, em meio a suspeitas, inveja e humilhação social. A fotografia em preto e branco paródia a formalidade germânica, criticando o prazer na repressão individual que sustenta essa identidade. Essa compulsão mantém a comunidade isolada da modernidade, mas exige a anarquia sadomasoquista. Essa violência, demandada pelas novas gerações, seria precursora do nazifascismo.

mundos múltiplos, enfatizando seu valor “plural”[269]). A crise na fantasia burguesa ocidental (individualismo, progresso, reforma e liberalismo) e a ameaça revolucionária resultam em militarismo e defesa dos mercados nacionais para suprir as falhas do capitalismo (Hobsbawm, 1988, pp. 266-267).

O controle da conduta feminina era essencial, uma vez que a lógica empresarial da família burguesa atrelava a respeitabilidade dos negócios à "moralidade" da esposa. A emancipação feminina, nesse contexto, era vista como uma ameaça. A valorização da imagem familiar era crucial, pois, como aponta Eric Hobsbawm, a ética de trabalho não se sustentava sem o receio de serem percebidos como parasitas sociais. Isso justifica a condenação às "paixões desenfreadas" por riquezas, como ouro e joias (A Gazeta Estudantina, n.º 01, 14/07/1915, p. 02).

Para ocultar o "parasitismo" (a realidade por trás da fachada liberal de utilidade), os ricos utilizam a caridade e a filantropia como um verniz civilizado, buscando suavizar sua imagem de "predadores ferozes". Investimentos em "boas causas" e a criação de ligas protetoras e centros comunitários tentam consertar a ideologia, contrastando com os gastos das famílias ricas em rituais de consumo (Hobsbawm, 1988, p. 263). Enquanto o gasto suntuoso alimentava a competição entre os ricos pelo prazer do consumo e estilo de vida, para as classes mais modestas, a afirmação da identidade de classe civilizada dependia do investimento na educação/instrução dos filhos.

Nesse contexto, a educação secundária tornava-se a porta de entrada para círculos sociais respeitados, preparando os filhos de "boas famílias" para o "polimento final das universidades" (Hobsbawm, 1988, p. 251). A educação era essencial para socializar e qualificar a prole rica, e crucial para aqueles que, tendo enriquecido, aspiravam à ascensão social. É o caso da mãe de Fausto, uma figura central na "luta feminina pela educação superior em Manaus", conforme relata Luciane Campos (2010).

Azulina Cruz Lopes, uma das quinze fundadoras e posteriormente professora da Escola Universitária Livre de Manáos, e mãe de Fausto, representava a fantasia liberal da emancipação feminina e do avanço social por meio da educação e do sacrifício materno. Em uma época em

[269] Reina soberana na política acadêmica atual uma ética segundo a qual é preciso atuar como um tipo de policial filosófico sempre pronto a desmascarar as estratégias insidiosas de reabilitação de projetos Totalitários e universalistas por trás de perspectivas críticas e emancipatórias para o mundo contemporâneo; contudo, essa formulação oculta o fato chocante de que somos impelidos a vivenciar uma realidade capitalista crescentemente "sem mundo". Nessa dinâmica, os sentidos que poderiam oferecer alguma significação são sistematicamente dissolvidos pela incessante revolução dos meios e das relações de produção (de produção). Talvez isso represente o avesso do recente investimento libidinal em projetos de retomada de identidades ancestrais no campo da esquerda liberal, parte do discurso hegemônico *radical chic* da academia ocidental - o que, na prática, esvazia o sentido radical da luta indígena por um outro porvir.

que as esposas eram frequentemente restritas ao lar, Azulina servia como um pilar social, inspirando a crença no progresso futuro dos "filhos deste solo" da "Mãe Gentil", mesmo enquanto o mundo caminhava para a Grande Guerra e uma violência inédita.

No olhar da juventude amazonense, Manaus transformou-se em um "mar de perdição" devido à "quebradeira", a crise da economia gomífera em meados de 1910. Especialistas atribuem essa crise a quatro fatores: o roubo de sementes de seringueira e o cultivo na Ásia, a extração "primitiva" do látex, a dependência exclusiva da exportação de borracha, e a falta de investimento na sofisticação da atividade extrativa. A produção asiática, ao derrubar o valor da borracha amazônica no mercado global, devastou a economia local e as finanças do Estado (Oliveira Neto; Nogueira, 2016, pp. 09-27).

Em tempos de crise capitalista em Manaus, celebrações religiosas, antes grandiosas, estavam desanimadas. A crise econômica devastou a ordem simbólica, sendo vista como uma força natural em vez de violência sistêmica. Bondes, cafés e botequins não lucravam, pois a "quebradeira era medonha", segundo os editores d'*A Pimenta*, incluindo Fausto Cruz Lopes[270]. A juventude cristã bareana, buscando redenção e progresso, sucumbiu às ilusões do fausto. O protesto estudantil contra a "quebradeira medonha" evidenciava um desejo de hedonismo-utilitarismo e lucro com festas sagradas. As contradições desse aparente "melhor dos mundos" foram expostas pela própria mocidade através do humor. Estes chistes, alinhados aos "pecados alheios", revelavam divisões internas que ultrapassaram a fé cristã, denunciando um antagonismo na identificação com a juventude amazonense.

Mais uma vez, os *coiós* são apontados como culpados pelos impasses libidinais da juventude. Diante do trauma da "perfeita quebradeira" que afetava as finanças das *famílias amazonenses*, esses "selvagens fantasmáticos" são responsabilizados por um curto-circuito entre os discursos religioso e capitalista no jornal *A Encrenca* (dezembro de 1915). A tirada espirituosa a seguir aborda a falência da estrutura de fé que deveria integrar a espiritualidade amazonense à universalidade capitalista-cristã. O prazer advinha não apenas do desvio de atenção da depressão socioeconômica (que transformou promessas de progresso em quimera), mas, dramaticamente, da salvação das almas. Se as famílias respeitadas estavam à sombra da quebradeira, a saída era "gozar" dos coiós.

---

[270] "A partir de 1911, ocorreu declínio da produção e dos preços, atingindo, em 1920, quase a metade da produção de látex de 1911, com 23,8 toneladas, cotada a l$350 réis, quando em 1910 atingira 17$800 réis. A queda dos preços decorreu especialmente do fato de a borracha produzida nas colônias inglesas do Sudeste asiático entrar no mercado com grande produtividade e menores preços". Ver: Oliveira, 2005, p. 10475.

Neste cenário de tensão entre os discursos capitalista e religioso, o "Tostão" na "reza dos coiós" adquire uma função interessante, assim como o "Padre nosso", oração legada pelo próprio Deus-filho aos fiéis, reclama a defesa contra os custos da crise, dizendo:

> Tostão nosso que estais no bolso, sempre lembrado é o teu nome, venha a nós os teus companheiros para ser feita a vossa vontade, tanto na feira como nas lojas. O pão nosso de cada dia nos dai hoje, que está caro; perdoa as nossas "espertezas" assim como "apertamos" os nossos devedores. E não nos deixeis cair em perfeita quebradeira, mas, livrai-nos dos grandes gastos. Amém (A Encrenca, nº 05, Manaus, 12/12/1915, p.01).

A sociedade da borracha zomba da tentativa de controlar a economia desordenada, visível tanto no jovem "quebrado" quanto no capitalista explorador. Este capitalista, negado pela realidade, implora ao "Pai-Tostão" por proteção e mais-valia. Ele busca consumir sem pagar e lucrar, evitando os custos de vida inflacionados pela "quebradeira", um valor superestimado para manter a fé no mercado. Contudo, ao não querer ser cobrado por suas falhas ou dívidas, ele também se recusa a abrir mão dos lucros ao cobrar seus devedores. Essa postura inverte a lógica do perdão mútuo, quebrando o ciclo da cobrança. Assim, o que as piadas não questionam é a ideologia do *mercado cativo*.

A juventude capitalista-cristã amazonense demonstra perspicácia na busca por minimizar custos e, calculando, acumula e consome. Além disso, almeja a "valorização" da salvação de sua alma, coagindo aqueles que considera devedores ou ofensores. Essa lógica não seria a essência do capitalismo, onde o capitalista se satisfaz com a "esperteza" de transformar trabalho morto em capital? Tal transação, aparentemente justa entre empregador e empregado, é, na verdade, a extração de mais-valor, ou trabalho não pago. Esse mais-valor, paradoxalmente, representa a renúncia do trabalhador ao seu tempo de vida e o sacrifício de sua energia para sustentar o sistema de produção e circulação de mercadorias. Como parafraseia Marx sobre Fausto, de Goethe: "o nosso capitalista previu esse estado de coisas, e o caso o faz rir". Marx nos convida, assim, a questionar os interesses por trás do discurso capitalista, mesmo os mais honestos e altruístas.

> Poderia o trabalhador, apenas com seus próprios meios corporais, criar no éter configurações do trabalho, mercadorias? Não é verdade que ele, nosso capitalista, forneceu ao trabalhador os materiais com os quais - e nos quais - ele pode dar corpo a seu trabalho? E considerando-se que a maior parte da sociedade consiste de tais pés-rapados, não prestou ele um inestimável serviço à sociedade por meio de seus meios de produção, seu algodão e seus fusos, para não falar do serviço prestado ao próprio trabalhador, a quem ele, além de tudo, ainda guarnecer dos meios de subsistência? E não deve ele cobrar por esse serviço prestado? Além do mais, não se trata, aqui, de serviços. Um serviço nada mais é do que o efeito útil de um valor de uso, seja da mercadoria, seja do trabalho. Mas aqui se trata de valor de troca. O capitalista pagou ao trabalhador o valor de 3 xelins, e este lhe retribuiu com um equivalente exato:

> o valor de 3 xelins adicionado ao algodão. Trocou-se valor por valor. E eis que nosso amigo, até aqui tão soberbo, assume repentinamente a postura modesta de seu próprio trabalhador. Ele próprio, o capitalista, não trabalhou? Não realizou ele o trabalho de controle e supervisão do tecelão? E esse seu trabalho também não gera valor? Enquanto isso, ele já assumiu, com um largo sorriso, sua fisionomia usual. Ele nos rezou toda essa ladainha, mas não dá por ela nem um tostão. Esses e outros subterfúgios e truques baratos ele deixa aos professores de economia política, que são pagos para isso. Já ele, ao contrário, é um homem prático, que nem sempre sabe o que diz quando se encontra fora de seu negócio, mas sabe muito bem o que faz dentro dele (Marx, 2013, pp.268-269).

O semanário *A Encrenca* satiriza a fé dos "jovens transgressores" empobrecidos, transformando a figura de Maria em "Ave-farinha", repleta de gorgulhos. Essa desvalorização converte a intimidade de Maria com Deus em uma relação com o dinheiro, louvando a farinha como "Santa Farinha mãe do pirão".

Em uma paródia da oração, os "coiós" clamam pela proteção da farinha: "apareça a nós compradores, agora e na hora de nossa fome". Essa chacota da fé, em tempos de crise financeira ("quebradeira"), expõe a identificação dos estudantes com os proletários, ambos sofrendo privações. A fome assombra essa juventude, e os redatores de *A Encrenca* a ridicularizam de forma sádica: a miséria dos "coiós" é resumida a comer a própria mãe (Maria/farinha) com carunchos, sem a proteção paterna contra a indigência.

O preço do capitalismo selvagem no Amazonas, embora modernizador, foi mortal, gerando a crença absurda de que nem Pai nem Mãe quitam as dívidas da civilização e da Redenção. A zombaria atribuída aos "coiós" – que profanaram a oração ao Todo Poderoso – não seria um desvio do real da Redenção capitalista-cristã? O fausto da *belle époque* revela seu lado sinistro sob o domínio de Moloch, o deus pagão que exige sacrifícios humanos contínuos, como Marx apontou sobre a colonização britânica na Índia.

A onda de pânico em Manaus, marcada pelas epidemias (febre amarela, gripe espanhola, malária, etc.) na época da morte de Elvídio Lopes, viu-se agravada pelo novo "Mal" extremo: o medo de perecer em inanição e indigência. Nesse contexto, os "coiós" poderiam ser mais do que um objeto de escárnio: seriam autênticos profetas de uma mensagem subversiva, inscrita em sua notória zombaria à Sagrada Família. Longe de serem apenas símbolos de transgressões e desvios morais/religiosos, não seriam eles portadores de incômodas notícias para o sujeito do fausto? A verdade traumática que a "reza dos coiós" tenta mascarar é a inexistência de redenção para a civilização da borracha, evidenciando que não há fausto sem o suplemento espectral dos "quase-selvagens". Consequentemente, ao manter intacta essa verdade, mistificando-a, o rir-se da quebradeira não subverte o fato de que o mito fáustico redentor já é um subproduto da

comédia social capitalista.

A questão se aprofunda em *Marx Selvagem*, de Jean Tible. O autor estabelece simetrias entre o pensamento marxiano e o "pensamento selvagem", questionando como as lutas indígenas durante a colonização influenciaram a teoria crítica de Marx. A originalidade reside na elaboração dos encontros entre Karl Marx e a América Indígena, defendendo uma transformação na teoria marxiana. Essa mudança transita do reconhecimento de um aspeto *selvagem* inerente ao capitalismo para a incorporação da vitalidade das formas sociais *selvagens* como *semente* comunista. Marx passou a ver a civilização burguesa como um arranjo de hipocrisia e barbárie, dada a sua política de expansão colonial, retórica racial e a "instituição orgânica" da tortura e do terrorismo, além da pilhagem e da atroz escravidão – o pecado original da economia política do Capital, a complexa maquinaria de *acumulação originária*[271].Nessa perspectiva, a violência desterritorializante e dessacralizadora é inerente à lógica infernal da circulação do capital, e seus efeitos foram observáveis na expropriação das populações da África, Ásia e América indígena.

> A descoberta das terras auríferas e argentíferos na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista. Esses processos idílicos constituem momentos fundamentais da acumulação primitiva. A eles se segue imediatamente a guerra comercial entre as nações europeias, tendo o globo terrestre como palco. (...) Tais métodos, como por exemplo, o sistema colonial, baseiam-se, em parte, na violência mais brutal. Todos eles, porém, lançaram mão do poder do Estado, da violência concentrada e organizada da sociedade, para impulsionar artificialmente o processo de transformação do modo de produção feudal em capitalista e abreviar a transição de um para o outro. A violência é a parteira de toda sociedade velha que está prenhe de uma sociedade nova. Ela mesma é uma potência econômica (Marx, 2013, p. 821).

É crucial não subestimar a violência como um motor econômico. Para desenvolver a linha de raciocínio marxista, torna-se essencial aprofundar a hipótese de que as guerras do capital geram processos violentos de devastação em esferas vitais. Essas esferas incluem os territórios existenciais, o cerne da subjetividade e os universos de valor e mitologia dos povos originários, que historicamente serviam como pilares para a compreensão de seus mundos. Essa problemática é central na obra *Guerras e Capital*, de Eric Alliez e Maurizio Lazzarato. Inspirados por Michel Foucault, Félix Guattari e Gilles Deleuze, os autores analisam como

[271] Consultar Tible, 2020 (caps. 1-2) e Lowy, 2023 (cap. *História aberta e dialética do progresso em Marx*), que refutam a visão etapista e determinista de Marx, destacando sua reflexão multilinear. Anderson, 2019 (cap. *Encontros coloniais na década de 1850*), é fundamental para entender a análise de Marx sobre as periferias, revelando seu lado "orientalista" contra o eurocentrismo.

ocorre a produção de subjetividades em consonância com a lógica de acumulação e reprodução do capital.

> Os violentos processos de desterritorialização no cerne da acumulação primitiva e da globalização que a acompanha são, portanto, indissociáveis de guerras de subjetividade. A construção do "modelo majoritário" do Homem macho, branco e adulto, que transforma as mulheres em minoria de gênero e os colonizados em minorias de raça, é um dispositivo estratégico que *necessariamente* se instala de forma simultânea nas colônias do Novo Mundo e na Europa. (...) A normalidade é identificada ao *homo europeus* adulto e também viril, competitivo, animado por um espírito guerreiro, que rejeita a impotência dos efeminados, relegando o colonizado, assim como a criança, ao mundo "primitivo", sinônimo de uma situação de inferioridade que apenas o "desenvolvimento" (o processo civilizador) poderia corrigir (Alliez; Lazzarato, 2021, pp. 57-59).

Os Selvagens (1875), de Francisco Gomes de Amorim, é um romance histórico crucial na literatura amazonense que critica ferozmente a Revolução Cabana. A obra expõe a *jouissance* obscena subjacente à imaginação política capitalista-cristã na Era dos Impérios amazônica, explorando a expectativa sobre os jovens da "família amazonense" e a dimensão edipiana. Esta pode ser uma chave para articular a *acumulação primitiva de capital* (o "pecado original" de Marx) com os conceitos foucaultianos de biopoder e poder disciplinar. Uma análise lacaniana aprofunda essa discussão, indicando que a teoria analítica se baseia no conflito que liga o sujeito a um valor simbólico, expressando a degradação do Pai e a função do mito na estruturação de uma economia psíquica no campo do Outro (Lacan, 2008). O que nos leva a questionar: como o mito familiar da *redenção do Amazonas* drena o poder da *mocidade estudantil amazonense*? Seria a busca pela salvação das almas, repetindo o culto ao Grande Homem/Pai ofendido, o pecado original dessa *mocidade amazonense*?

Essa épica narrativa do Amazonas no século XIX foca em revoluções e rebeliões sociais, acompanhando a jornada de Romualdo Goataçara e Gertrudes Porangaba, irmãos indígenas, em busca de vingança pelo assassinato de seus tutores, o padre Felix e seu irmão capitalista, ambos portugueses. A prosa é leve, objetiva, e o tom épico reflete a busca por liberdade individual da época, mesmo com o sacrifício pessoal.

De forma incomum, Amorim dá voz aos que considera "facínoras" e "selvagens" – os comunistas –, permitindo-lhes expressar seus interesses. Esse realismo é ambíguo: se, por um lado, concede liberdade de expressão ao "populacho" multirracial, por outro, reforça preconceitos raciais, como contra o "pretoguês" (o modo de falar de descendentes de indígenas e africanos), exemplificando os "brasileirismos" criticados por alguns.

Em *Os Selvagens*, a categoria de "selvagem" é uma escolha subjetiva entre ambição/cobiça e a senda do herói. A obra, em duas partes, primeiro constrói o mito familiar

do herói, Romualdo Goataçara, e sua busca por fama e instrução. A segunda parte narra a luta do jovem Munduruku para restaurar a ordem simbólica paterna, vingando seus cuidadores, numa transição do mundo íntimo para o social corrompido.

Uma "trama principal" (a revolução que ameaça a sociedade) e uma "trama secundária" (relações familiares indígenas) se entrelaçam. Romualdo e Gertrudes, indígenas europeizados e cristianizados, veem sua infância perturbada pelo assassinato de seus tutores por cabanos revolucionários e pela ameaça de "comunistas descalços" à vida de seus ancestrais no vale amazônico.

O Real do romance histórico manifesta-se na trama secundária, centrada no conflito entre a ordem social e os cabanos, espelhando as tensões da sociedade amazonense em busca de redenção. No clímax, Romualdo Goataçara, comandante das forças de resistência, derrota uma horda multirracial e igualitária. Ele é, então, emboscado por Alberto Lacroix, um francês "velhaco" salvo por Gertrudes de ser devorado por indígenas. Ela o resgatou segundo o costume Munduruku de tomar prisioneiros como esposos (Amorim, 2004, p. 156). O desejo de Gertrudes, a bela jovem morena, ecoa os imperativos cristãos de caridade e amor ao próximo. O casal proto-incestuoso, que encena o "amor fraternal", é posicionado como mero instrumento da Vontade do Grande Outro Absoluto e objeto das injunções superegoicas cristãs-capitalistas.

Apesar dos alertas do irmão, a menina aceitou casar-se para salvar o prisioneiro, agindo como uma esposa devotada. Lacroix, o cunhado, revela sua ambição e ódio pelo pai, buscando no ouro a felicidade e o poder de uma "nobreza democratizada" e uma vida de prazeres hedonistas. Manipulando Gertrudes, Lacroix a usa até obter os espólios da traição ao comandante Romualdo e à conspiração contra Ambrósio Ayres. Revelando suas intenções sórdidas, ele a apunhalou, quebrando juras. Essa passagem ecoa fantasias perversas das Filhas de Maria, que buscam prazer em martírios em nome da salvação ou de deveres matrimoniais. Amorim repete um padrão: retira a menina de sua comunidade, cristianiza-a, eleva-a e depois a sacrifica para denunciar a ascensão do europeu inescrupuloso (uma repetição do enredo de *Simá?*). A menina se torna, assim, um objeto da busca do irmão por vingança paterna, tema retomado em *Remorso Vivo* (romance de Francisco Amorim, continuando a saga do jovem mundurucu), onde Romualdo confronta Lacroix na Europa como um fantasma do Pai ofendido.

Nesse ponto, encontra-se um dos roteiros fundamentais da fantasia, onde o discurso revela a desintegração do vínculo entre fantasia e realidade. O vínculo familiar fantasiado pelos personagens (irmão-pai-cunhado; filha-irmã-esposa; marido-cunhado-irmão) desintegra-se com a *realidade* da trama. Contudo, ele se reforça precisamente após a morte da Bela Mulher, tornando-se, como realidade socioideológica, a fantasia incestuosa do vínculo de completude e

amor fraternal entre Romualdo e Gertrudes. Esse vínculo se expressa no desejo de reparação da autoridade simbólica, o rigoroso compromisso ético anunciado por uma voz que irrompe ao final do romance. Essa voz é, simultaneamente, a do herói devastado pela morte trágica da coisa inefável e a da consciência do malfeitor, representando, assim, o pátrio-poder a lembrar a "verdade" da Lei simbólica.

> Lacroix soltava a corda do ubá, quando sentiu que lhe agarravam no braço por detrás, e ouviu um rugido, como de fera que empolga a presa. Tendo numa das mãos o punhal, ainda ensanguentado, com que ferira Gertrudes, atirou ao acaso um golpe com tamanha violência que Romualdo caiu, escorregando entre a canoa e a terra, e desapareceu no fundo do ribeiro. - Estou livre de ambos! - murmurou o francês que julgava ter-lhe dado uma punhalada no rosto. Acabou de desamarrar o ubá, empurrou-o para fora da embocadura do igarapé, e disse, remando já para o largo, nas águas do Caiari: - Se não fosse o desejo que tenho de apanhar a canoa, escusava de cansar-me a remar depressa. Não tendo ninguém visto o que eu fiz, quem há de correr atrás de mim, para me pedir contas? - Deus e a tua consciência! - lhe gritou uma voz, que parecia sair do rio. Ele olhou em torno de si, escutou um instante, e não vendo nem ouvido coisa alguma, julgou ter-se iludido e continuou a remar com força para a outra banda do rio Negro (Amorim, 2004, p. 269).

O romance *Os Selvagens*, de Amorim, usa descrições chocantes dos vícios da “elite” marginalizada de Manaus como pano de fundo para a história de dois irmãos com tendências proto-incestuosas. Eles são instrumentos de um Dever de vingança contra o sistema patriarcal, colonial, capitalista-cristão, mas são frustrados por comunistas, descritos como "lixo humano". A purificação da civilização caberia a essas crianças. O tema central é o impasse da autoridade paterna e a busca por sua restauração como dever ético da juventude amazonense.

No primeiro segmento, a tribo Munduruku é retratada como o resultado da dissolução da civilização Inca pela colonização espanhola. Esses indígenas, exilados e em "decadência", tornam-se melancólicos, cruéis e praticam canibalismo e guerras de aniquilação. A morte do Pai-chefe pelos Parintintins é seguida pela ascensão de seu filho, Pangip-Hu, que busca vingança e se torna o pai-selvagem do protagonista, Romualdo Goataçara. A intervenção da autoridade divina, a Vontade de Tupã, manifesta-se através do missionário Padre Félix, que surge como "mediador efêmero" no momento do "gozo selvagem" do narrador.

> Espantosas festas, que os índios denominam puracés, sucederam, na tribo das cachoeiras, à aclamação do novo chefe, exterminador dos parintins. Duraram por espaço de três meses os banquetes, orgias monstruosas, em que se comiam indiferentemente as carnes moqueadas dos inimigos e as das antas e veados, antecipadamente caçadas para se misturarem com as outras naqueles festins bárbaros! Os vinhos de aipim, de milho, de caju e de outros frutos promoviam a embriaguez de homens e mulheres, que é o vício mais dominante dos índios. Por espaço de noventa dias representaram-se entre aqueles selvagens espetáculos hediondos de gula e de luxúria. Os que já não podiam sucumbir às bebidas embriagantes, tomavam pelo nariz, com dois ossos de ave, o pó dos

> frutos torrados da *mimosa acacioides*, que chamam paricá. Este pó, que parece ter algumas das propriedades do ópio, lançava-os em êxtases prolongados, tornando-os insensíveis e indiferentes a tudo que se passava em torno deles. A maioria dançava até cair extenuada; alguns travavam lutas, que só terminavam com a morte; outros suicidavam-se por meio dos mais horrendos excessos! Aqueles delírios, com o nome de festas, só terminaram quando se acabou o último pote de caxiri ou paiuaru e o derradeiro pedaço de carne corrompida! Então, homens e mulheres, embrutecidos por tão longa bebedeira, e por tantos atos de selvageria, atiraram-se todos juntos ao rio, mais por instinto do que por sentimento de limpeza, e deixaram-se estar de molho muitas horas! As águas do Tapajós restituíram-lhes pouco a pouco as forças perdidas (Amorim, 2004, pp.35-36).

Uma vez descansados do prazer excedente do que vai descrito pela pena de Amorim, que para as fantasias ocidentais de salvação das almas são parte de suas cenas perturbadoras[272], os Munduruku seguiram para uma nova guerra interétnica, agora contra os indígenas Apiacás, e é aí que encontram o velho missionário "sobre um tronco de árvore, caído através do igarapé, comendo melancolicamente alguns furtos de palmeira, que momentos antes andara apanhando"(Amorim, 2004, p. 39). Indígenas desejam devorar o padre, que tenta dialogar. Milagrosamente, o chefe indígena se encanta com o crucifixo do padre, poupando-o. Isso reordena a vida selvagem: a guerra é interrompida, Mundurukus aceitam o batismo e a autoridade do Grande-Pai, mas recusam o recrutamento colonial. Assim, os Mundurukus são domesticados, aceitando a evangelização, mas negando sua força de trabalho ao Estado.

A chegada do padre à vida indígena é um *acontecimento*, com as "crianças da civilização" buscando regulação. Esse desejo por um pastor se intensifica quando o "Santo Félix" envelhece e, temendo a perda de sua autoridade, os indígenas o levam a Santarém, acompanhado pelo irmão capitalista, o rico comerciante Romualdo. O diálogo com Romualdo,

---

[272] Por qual razão Amorim não protege o seu leitor dos choques estressantes da *jouissance* excessiva? A resposta para essa *política* da jouissance obscena levada a cabo por Amorim encontra-se desenvolvida exemplarmente na argumentação de Peter Sloterdijk a respeito do "cinismo sexual": é a própria insistência da metafísica dualista cristã em uma base idealista repressiva concernente a moral sexual que torna inevitável o reverso obsceno de uma sexualidade satírica e blasfema. Essa cínica dupla moral melhor se exemplifica no dito lembrado por Heinrich Heine a respeito dos clérigos: eles bebem vinho em segredo e pregam publicamente a água. Contudo, é na própria tradição cristã que encontramos o reverso obsceno do prazer corporal nos ritos sagrados (quase) carnavalescos: "Se há no rito cristão algo assim como um 'ponto fraco' previamente delineado para o princípio do prazer corporal, então esse ponto fraco está na liturgia da ceia e da Páscoa. Com a ideia da ressurreição de Cristo oferece-se uma chance para a ressurreição da carne crente em meio a uma sevícia sagrada. Documentos particulares oriundos de um tempo cristão primitivo parecem demonstrar o fato de se ter festejado de maneira consequente em termos corporais o banquete do amor. Um relato contemporâneo a esses documentos descreve práticas de uma seita gnóstica oriunda do Oriente Próximo no século IV d. C. Apesar de cristãos, eles adoravam um deus que possuía uma irmã de nome Barbelo, que tinha dado a vida por sua vez a um filho, Sabaoth. Quando esse filho se rebelou contra a autoridade de sua avó e de seu avô, a fim de alçar ao domínio do mundo, Barbelo começou a seduzir com seus encantos sensíveis os sacerdotes e a reunir em si a força vital dispersa entre as criaturas por meio do acúmulo do sêmen humano em seu corpo. Em uma carta indignada e precisa ao Bispo de Alexandria, um padre cristão, o caçador de hereges chamado Epifânio, que tinha se introduzido secretamente em um dos festejos em torno de Barbelo, registrou o transcurso de tal liturgia"(Sloterdijk, 2012, p.348).

tratado como tio, demonstra que a própria liderança *selvagem* reconhece a necessidade da autoridade capitalista-cristã.

> É preciso que me prometas receber o padre que eu mandar; se Nosso Senhor não quiser que eu lá torne. - Deus há de querer. Os Mundurukus não podem passar sem o seu amigo. Mas se eu não puder ir? Prometes? - Manuel fará sempre a vontade do seu amigo Félix. Deus te abençoe, meu filho. - Também eu te quero pedir um favor, Manuel - disse Romualdo. - O tio Romualdo é irmão do tio Félix. - Desejo ser padrinho do primeiro filho ou filha que tiveres; hás de trazê-lo a Santarém, para se batizar; e, se for rapaz, quero fazer dele um grande homem, deixando-me tu educá-lo. Consentes? Manuel sorriu-se, respondendo: - O amigo Romualdo é bom como o tio Félix. Se ele quisesse ir ensinar os Mundurukus, enquanto o santo não pode?... - Não sou padre, meu amigo. - És bom e sábio como teu irmão; o chefe obrigaria o seu povo a obedecer-te, como ao amigo Félix (Amorim, 2004, pp. 75-76).

A autoridade patriarcal do missionário, exercida em Nome-do-grande-Pai, constitui o alicerce simbólico sobre o qual se edifica a construção de dois templos da mitologia cristã no contexto da "taba Munduruku": a edificação do templo-Igreja, erguida "à sombra das palmeiras do terreiro, um grande barracão" (Amorim, 2004, p. 66); e a conversão de Flor de Cajueiro, uma mulher indígena sensual e sedutora, destinada a ser a esposa do chefe de sua nação, mas que se tornou a esposa rejeitada do padre que a converteu em uma índia dócil, batizada com o nome de Maria da Conceição (em uma alusão óbvia à padroeira de Manaus). Em torno da construção da Igreja, encena-se a fantasia da unidade e da completude: “todo o povo trabalhava com ardor igual ao do missionário”. Maria da Conceição, ou Flor de Cajueiro, é a figura que melhor representa o paternalismo cristão e a infantilização dos indígenas, pois é nela que o padre enxerga as “crianças da civilização”. Ela será educada e instruída para servir de instrumento de evangelização dos *selvagens* naquilo que é idealizado como a “santa Missão” requerida pelo grande Pai. Flor de Cajueiro, como reflexo de Maria, era um espelho onde se projetava o ideal de gratidão e leal obediência à vontade paterna.

O chefe presenteou o padre com Flor de Cajueiro, oferecendo-a como escrava e mulher. Em troca da renúncia sexual imposta pelo voto de castidade, o padre obtinha a "pura" satisfação de usá-la, agora, não mais como Flor, mas como Maria da Conceição, ou seja, como um dispositivo normativo para transmitir a doutrina e rituais religiosos aos Munduruku. Durante um banquete, Pagip-Hu é retratado como socialmente inexperiente, necessitando da ajuda de Maria da Conceição para lidar com as louças e um sorvete.

> Ao cabo de um mês Pangip-Hu [que após o batismo se chamará Manoel Felix, filho espiritual do missionário] e Maria foram solenemente unidos pelos laços do matrimônio. Outros índios quiseram consagrar do mesmo modo a sua união; os costumes melhoraram-se diariamente; diminuía a ferocidade nos homens; nascia o pudor e a virtude nas mulheres; plantavam-se roças em larga escala; extraíam-se dos matos as drogas preciosas, que se mandavam para

> Santarém, onde Romualdo [irmão do missionário, um rico comerciante português] as vendia, convertendo o seu produto em objetos necessários à nascente civilização da tribo. Sorria aos pobres índios, meses antes ainda tão bárbaros e ignorantes, um futuro de paz e alegria, tendo certa no fim da vida a salvação das almas (Amorim, 2004, p. 67-68).

A missão de padre Félix é interrompida por sua doença. Amorim sugere que, sem sua liderança, os indígenas regrediriam à ingenuidade. A situação é agravada pela turbulência política ocidental (revoluções liberais e lutas por independência), que prejudica a catequese. Félix lamenta a falta de apoio genuíno de governadores, bispos e cortes, sentindo-se abandonado no trabalho de salvação das almas de seus "filhos das cachoeiras" (Amorim, 2004, p. 77), temendo o retorno deles à "ignorância" e a perda de sua missão. Nesse contexto, Romualdo propõe que ele e Félix voltem ao país natal para fundar uma igreja em uma pequena vila, vivendo a velhice sem abandonar a missão. Félix, porém, reage incisivamente: "E os meus índios? E o dinheiro que eles te custam em ferramentas, quem os daria se os desamparássemos? Julgas que não servimos melhor a Deus deste modo, do que indo fazer ostentosos templos num país que já tem demais?" (Amorim, 2004, pp. 54-55). Desse modo, a *Era das Revoluções* é vista como um período de crise da autoridade paterna e evangelizadora, na qual as preocupações europeias ofuscaram o trabalho missionário no Brasil: "quem podia lembrar-se, vendo abalados pela base os alicerces das velhas sociedades europeias, de que havia um rio no Brasil chamado Tapajós, onde uns pobres índios necessitavam de quem os ajudasse a completar a obra de sua redenção?" (Amorim, 2004, p. 77-78). Assim, quanto mais o mundo "externo" se desestabiliza revolucionariamente, mais o "interno" se apega à autoridade paternal. Amorim inclusive revela que as ideias libertárias ocidentais eram tão radicais que chocaram até mesmo seus próprios proponentes.

A Cabanagem surge, então, como uma tentativa de preservar a *Redenção* sob certas condições. O ideal original era que, cessado o conflito, os irmãos voltassem para a Europa. Lá, a menina indígena receberia uma educação "adequada para a futura mulher de um branco", e o menino completaria sua formação universitária em medicina, conforme o desejo do padrinho. Em outras palavras, eles desfrutariam dos costumes civilizados no "país dos brancos". Sem a "selvageria" dos cabanos, os irmãos assimilarariam a "educação/instrução" de forma pacífica e harmoniosa, como um benefício da civilização.

A história de Johannes Juri e Isabella Miranha, crianças indígenas incorporadas como "criaturas" à corte de Maximiliano José I e exibidas como presentes dos viajantes Spix e Martius, revela o engano dessa cena idealizada. Essas crianças sofreram uma morte lenta e penosa, isoladas, devido à barreira linguística, ao frio bávaro e por serem vistas como inimigos

"históricos". Juri e Isabela não foram casos isolados, integrando uma série trágica de indígenas enviados às cortes europeias para exibição (Costa, 2019; Sampaio, 2012). No entanto, Romualdo e Gertrudes não poderiam ter ciência "objetiva" dessas tragédias invernais, pois as vivenciaram.

Na segunda parte da obra, Romualdo Goataçara, o "menino selvagem" transformado em herói, enfrenta um dilema: renunciar às tradições de seu povo (obediência ao chefe, respeito aos mais velhos e apego à comunidade, como a felicidade Munduruku) em favor da discursividade liberal do Mestre, que exalta a liberdade individual, a busca pela felicidade e a realização de desejos no capitalismo a ser purificado.

Amorim, no entanto, camufla com a heroicização de Goataçara — que ele associa insistentemente à tradição helênica e à mítica cristã — o próprio impasse socioideológico em que se encontrava. Embora entusiasta da liberdade e do igualitarismo (o romance é dedicado a um reconhecido liberal português, Bartholomeu dos Martyres Dias e Souza), o autor deparava-se com as consequências radicais do liberalismo apropriado e ressignificado pelas classes exploradas. Além disso, não se deve esquecer que, para o próprio Amorim, uma característica das relações inter-raciais no Brasil Norte era o fato de que os "homens de bem", especialmente os portugueses, falavam "muito em liberdade e negoceia em escravatura" (Souza, 2021).

Os ideais liberais, que moldavam as instituições públicas burguesas e atendiam à exigência capitalista de produção ilimitada e de conversão de mercadorias em capital nos circuitos de expropriação de mais-valor, tornaram-se cruciais na gramática de revolta das classes exploradas. Liberdade, igualdade, independência e fraternidade foram essenciais para a eclosão da Revolução Cabana e suas terríveis consequências para a ordem social. O horror inerente à própria estrutura do sistema, marcada por hierarquias e desigualdades, é, assim, relegado ao efeito de um capricho pessoal de indivíduos gananciosos e inescrupulosos. A solução sintomática proposta é: se todos seguissem o exemplo de Romualdo Goataçara, um "selvagem puro" e cristão devoto, seria possível mediar os excessos da busca por luxo e prazeres, colocando as riquezas acumuladas a serviço da posse serena da "Redenção do Amazonas".

Reside aí a fantasia ideológica de uma das ficções primordiais da identidade amazonense: a história de um filho que se sacrifica de forma cristológica para restaurar a autoridade patriarcal. O ponto fraco do romance é sustentar uma ética que visa manter vivo o sonho de um idílio terrestre (confirmado no romance subsequente, *Remorso Vivo*). Para tanto, o autor manipula as condições brutais do assassinato dos ancestrais das duas crianças heroicizadas, forçando o leitor a aceitar a proteção da busca por uma justa adequação entre o

livre mercado capitalista e a moral cristã como o mais alto dever ético de um "homem livre" (Amorim, 2004, p. 112). As personagens femininas, como Flor de Cajueiro e Maria da Conceição, são vitais para o autor validar sua crença na mitologia, mantendo seu *status* de "criança da civilização", ideais para a evangelização e exemplos de gratidão e obediência. Quando Romualdo Goataçara desobedece aos anciãos Munduruku para vingar Félix e Romualdo, é Flor de Cajueiro quem o conforta.

> - Deus dê felicidade ao meu filho - disse-lhe a mãe, vendo-o um dia mais pensativo que de costume. - Já lhe passou o desejo de ir ao país dos brancos? Ah! aquilo por lá tem muito que ver! São tudo maravilhas! E a coisa a que eles dão maior apreço é o dinheiro, feito de ouro e prata. O meu filho bem sabe. Seu pai conhece os matos, onde nascem as pedras queridas dos brancos; se Romualdo aprendesse a fazer moedas, como as deles, até poderia ser chefe dos homens dalém mar! (Amorim, 2004, p. 115).

É irônico que a mãe, tradicionalmente a figura cuidadora e protetora que resguarda os filhos da realidade brutal, seja quem, no fim das contas, o impele a uma vida de riscos e aventuras nas misteriosas paragens do “segredo dos brancos”. É como se ela dissesse, em outras palavras: *vá, meu filho, seja feliz, siga seu desejo, vingue-se.*

> - Maria não deixaria ir seu filho, se não fosse o respeito que tinha ao velho padre e a obediência que devia ao chefe; depois que aprendeu o que é ser mãe desejaria tê-lo sempre ao pé de si; porém o santo Félix sabia o segredo de governar o chefe! Pangip-hu era um guerreiro invencível e feroz; o padre mostrou-lhe o crucifixo, e fez dele cristão! Manuel não gostava de dar seu filho ao compadre Romualdo; o padre disse - quero - e fomos logo levar-lho! O chefe antes quereria que seu filho fosse cacique, entre os mundurucus, do que deixá-lo partir para a terra dos brancos; mas quando o padre disse - deve ir - ele repetiu: Há de ir! - Flor de Cajueiro calava-se, como seu marido, obedecendo a vontade deste, porque o padre lhe ensinara o dever da obediência. Romualdo, que tem os costumes dos brancos, como há de agora achar gosto e alegria na companhia dos índios? (Amorim, 2004, p. 111).

O romance inicialmente trata de forma desequilibrada a perda e recuperação da autoridade paterna (o ponto central) e um conflito externo (metáfora): irmãos que desafiam a injustiça dos mais velhos, arriscando suas vidas (Amorim, 2004, p. 112). Contudo, *Os Selvagens* apresenta uma realidade distinta. A suposta benevolência indígena oculta uma exploração predatória, um rito profano onde crianças são sacrificadas para manter estruturas antigas. O alto preço para a "mocidade amazonense" que busca o paraíso e a vida eterna é a aniquilação cultural de sua essência.

O amor fraternal indígena, ideológico, disfarça a brutalidade do colapso civilizacional e a dominação ocidental, promovendo a crença na educação como solução e subordinando-a à proteção contra a corrupção egoísta. A liberdade se torna submissão à vontade de um Pai morto, em nome do qual povos são sacrificados. A simpatia pelo "selvagem" mascara a pressão

superegóica pela purificação em nome da salvação europeia. O sacrifício assegura aos vivos a crença em um Outro que recebe ofertas, preenchendo a falta e sustentando sua consistência, recusando a impotência ou inexistência do Grande Outro (Zizek, 2012, pp. 35-40). Por esse prisma, o "quase-selvagem" é o objeto-causa de sacrifício aos deuses sombrios desse pacto enraizado nas famílias amazonenses e seus maiores anseios.

O romance critica a sociedade sem, no entanto, transgredir sua forma. O Romantismo de Amorim, por sua vez, valoriza a complexidade das vozes indígenas e regionais, descrevendo antagonismos e tradições, mas sem abandonar Portugal. No clímax, a trama foca na família amazonense. No capítulo "Conspirações de Manaus", Amorim critica a classe dominante local por sua covardia e corrupção, que culmina em escândalos pessoais, como o de D. Ângela, que se entrega a Ambrósio Ayres, líder da resistência em busca de reabilitação social.

Traída e cega de ódio por Gertrudes, Ângela, grávida de Ambrósio, planeja a morte dele e do filho, atirando-se no rio-mar com o corpo do amante, em uma cena macabra de infanticídio. Amorim descreve a satisfação perturbadora desta mulher que arriscou tudo por um tirano. Quando a cabeça de Ambrósio é lançada em seu colo, D. Ângela choca a todos com uma cena grotesca.

> Ergueu-se de salto, direita espectral, hirta, sublime de amor e de ódio; pegou nela pelos cabelos, encarou aquele rosto, que fora belo, agora sem vida, sem olhos, sem formas, horrendo, transfigurado! Beijou-o, acariciou-o, ensanguentando-se, com ele unido ao seio; e depois procurou Vicente [o dito tapuio que lhe oferece o casamento para ocultar a vergonha e o escândalo, mas cobrou-lhe o infanticídio, porque não admitia ser pai do filho do rival], com o olhar, em que transpareciam os misteriosos segredos da morte (Amorim, 2004, p. 258).

O horror do desejo de Ângela fez com que os selvagens perdessem os sentidos, aterrorizados pelo Mal radical que ela representava. Esse "Mal absoluto" só foi possível com a ajuda dos "diabos insaciáveis" que formavam o "estado maior" de Ambrósio, que a sociedade manauara acusava de ser um ditador tirano, ladrão, corrupto e extorquidor. As mulheres de Manaus previam a falência das "grandes qualidades militares" de Ambrósio, que havia se tornado "geralmente detestado", vendo nisso a "eterna consequência de todas as ditaduras fundadas no militarismo" (Amorim, 2004, p. 224). Essa multidão multirracial e apátrida (quase todos descendentes de europeus, mas nenhum branco) era unida por vícios, ambição e busca por prazeres excessivos.

> Ao princípio mostraram-se modestos e sóbrios nos seus prazeres; depois, a vitória que lhes sorria por toda a parte, foi-os enchendo de vaidade e de orgulho; nasceram-lhes desejos de variar de gozo, sobrevieram as ambições imoderadas, o gosto do luxo, e por fim os vícios desenfreados (Amorim, 2004, pp. 209-210).

Dentre os personagens, destaca-se Alberto Lacroix, o infame noivo de Gertrudes. Após participar do roubo das riquezas do engrandecido, comparado a Napoleão, e entregá-lo aos cabanos, que o reduziram a um "montão informe de carne moída", Lacroix assassina covardemente a formosa morena e foge do cunhado, Romualdo Goataçara, herói e representante da Lei patriarcal. A tirania, no romance, transcende o mero militarismo e as injunções ideológicas, residindo no vínculo subterrâneo entre a ascensão do tirano e as “feras humanas do último degrau da escala social” (Amorim, 2004, p. 186). Assim, a vítima da ditadura é o herói cristão, instruído e orgulhoso de suas raízes, não o pobre. O liberalismo, como o de Amorim, opõe-se ao "poder das hordas" das classes expropriadas, e *Os Selvagens* revela o medo das manifestações mais cruas da vida. O liberalismo amazonense busca, portanto, uma revolução sem o terror da transformação radical e do desconhecido, sem a contingência de uma História aberta e "selvagem".

É neste contexto que emerge a questão do fantasma da ambição e do egoísmo no indivíduo incivilizado, espectro que assombra o Amazonas na imaginação da juventude estudantil da *Era dos Impérios*. Essa problemática se conecta à busca por uma transformação sociopolítica capaz de reestruturar as relações entre a Lei pública e seu complemento obsceno. A oposição à Cabanagem, por exemplo, não se restringe à defesa das hierarquias sociais contra o espectro comunista (vermelho e bárbaro, conforme a leitura de Amorim), mas serve também como parte de um complexo de soluções de compromisso. O subproduto disso é a evitação da contradição de o próprio protagonista ser um participante ativo da dessacralização e do desencantamento do mundo.

Este processo, impulsionado pelo cristianismo católico, está na origem das queixas e configura a condição de possibilidade para os desequilíbrios decorrentes da expropriação, exploração e acumulação capitalista. Contraditoriamente, o protagonista é um fervoroso crente na igualdade, a ser alcançada somente através de um árduo trabalho de moralização cristã e do abrandamento dos excessos obscenos dos brancos, mediante o “fiel cumprimento dos ensinamentos do evangelho” (Costa, 2022, p. 53.442). Amorim, ele próprio um ex-*xerimbabo* vendido ainda criança no Pará, vivenciou a servidão. Após trabalhos em comércios, fugiu sozinho, seguindo o rio Amazonas em busca de progresso liberal, científico e industrial. Sua visão, contudo, era limitada pelo apego defensivo à tradição, contrastando com a modernização traumática e a desagregação de valores. Para ele, o tempo de *Os Selvagens* era uma "quadra de descrença" a ser superada (Natário, 2008).

Assim, o verdadeiro trauma do romance é o confronto direto com o "enigma" da "cobiça selvagem" que impulsiona brancos, cabanos e a população de Manaus. Esta selvageria, porém, não é inerente aos povos de origem africana e indígena, mas sim ao sistema, ao real subjacente do capitalismo. Este sistema possibilita a fantasia das *famílias amazonenses* (classes dominantes) de salvação das almas, revelando o *Real* devastador e sem mundo do próprio capitalismo, uma ideia explorada por Slavoj Zizek em diálogo com Alain Badiou.

> Talvez seja aí que devamos localizar o "perigo" do capitalismo: apesar de global, de englobar todos os mundos, ele sustenta uma constelação ideológica "sem mundo" *stricto sensu*, privando a grande maioria do povo de todo e qualquer "mapeamento cognitivo" que tem sentido. A universalidade do capitalismo reside no fato de que capitalismo não é o nome de uma "civilização", de um mundo simbólico-cultural particular, mas o nome de uma máquina simbólico-econômica neutra que opera tanto com valores asiáticos quanto com outros, de modo que o triunfo mundial da Europa é a sua derrota, a sua autoaniquilação, o fim do vínculo umbilical com a Europa. Aqui, os críticos do "eurocentrismo" que visam desenterrar o viés europeu secreto do capitalismo não vão longe o bastante: o problema do capitalismo não é o seu viés eurocêntrico secreto, mas o fato de ele ser de fato universal, uma matriz neutra de relações sociais (Zizek, 2008, p. 318).

A história apresenta um paradoxo avassalador: a falha paterna em salvar os filhos do "infausto desse espírito", revelando que a narrativa mítica da redenção amazônica é uma defesa histórico-social contra o verdadeiro trauma: a dissolução radical do laço colonial. Por trás dos votos de imortalidade do Pai, esconde-se a perpetuação da dependência hierárquica desigual. O termo "selvagens" nomeia o espectro do pai "caído" (Freud, 2019, p. 233), um retorno do recalcamento que aprisiona o filho em um dilema perpétuo. A ética subjacente sugere que, se o pai-colonial estivesse à altura de seu "Nome", seria possível pacificar os antagonismos.

A contradição de Amorim manifesta-se na negociação liberal da escravidão, na oposição entre opressão e anarquia, e na tentativa frustrada de "civilizar" a *oikonomos* amazônica pela literatura e pelo credo capitalista-cristão. Incapaz de confrontar esse paradoxo, ele recorre à ficção, mistificando a resistência indígena para evitar a dor da precariedade estrutural da liberdade no Brasil oitocentista (Chalhoub, 2013), um sofrimento que perdura.

Não surpreende, portanto, que a sequência do romance "Remorso Vivo" acompanhe Romualdo Goataçara na Europa como médico. Sua vida se torna a presença fantasmática da autoridade simbólica, evocando a culpa do branco ganancioso e egoísta em Lacroix. Assim como "Os Selvagens" condensa o mito da Redenção do Amazonas como solução imaginária para contradições reais (à luz de Lévi-Strauss), "Remorso Vivo" é uma variação desse mesmo mito. Seguindo a lógica levi-straussiana, de que a análise freudiana do mito de Édipo é outra

versão do próprio mito, ambas as narrativas buscam deslocar e resolver as contradições que o mito primevo tentou abordar.

Em "Remorso Vivo", Romualdo personifica a "virilidade masculina de sacrifício" e o "retorno do recalcado". Ele age como agente de dor e cobrança de arrependimento, atormentando o homem branco pelo crime da "acumulação primitiva" de capital. O mito de reparação histórica culmina com o casamento de Romualdo com a filha de Lacroix, formando uma família burguesa e alcançando sua redenção como pai. Lacroix, por sua vez, enlouquece com a presença de Romualdo, mas se redime ao abençoar a união, enquanto Romualdo se impõe uma penitência de mais de uma década como médico de leprosos — uma fantasia beatífica de redenção com um viés sadomasoquista. Ambas as narrativas giram em torno de um núcleo traumático: uma criança "selvagem" assume a vingança ancestral (além do espaço da fantasia de "bate-se numa criança?"). Seu feito heroico é a presença fantasmática de um passado que o "outro" tentou esquecer. O herói deve levar um branco (oportunista e egocêntrico), já enriquecido, à loucura, fustigando-o com culpa e arrependimento como uma "força moral de correção política" até sua morte. Essa forma de lidar com o passado histórico é vista como indenização pela violência sofrida, reiterando uma hipoteca do sujeito ao grande Outro da História e gerando um excedente de prazer sadomasoquista na dor da purificação.

Deve-se recordar, mais uma vez, esse *real* entranhado cujo estatuto paradoxal o conserva como um "núcleo duro e impenetrável" (Zizek, 2024, pp. 235-236) *e* como criatura fictícia límpida. *Os Selvagens* exemplifica o esforço amazonense de *simbolizar* o núcleo duro, a *diferença prática*, contra a qual se lança o fantasma do espectro do (quase) selvagem. Essa diferença persiste apesar das tentativas de domesticá-la. Contudo, o estatuto desses "quase-selvagens" é incerto, pois eles persistem apenas como espectros que se dissolvem ao serem capturados pela domesticação simbólica *fáustica e positiva*. O termo *selvagens* funciona como definição para um *evento traumático* na subjetividade do branco ocidental moderno: um ponto de fracasso da simbolização que jamais pode ser alcançado em sua *positividade*, senão por construção retroativa, observando seus efeitos estruturais na ordem significante da história da *mocidade amazonense estudantil*. A "concretude" do "quase-selvagem" reside nos desvirtuamentos que ele produz no universo simbólico da mocidade, pois, como *evento traumático*, ele é o *produto da fantasia que ocupa uma hiância na disposição simbólica e, assim, é o efeito retroativo desse fausto como disposição*.

Estaríamos reintroduzindo a diferença entre o real psíquico e uma alteridade radical? A antropologia de Lévi-Strauss pode auxiliar na compreensão da lógica do antagonismo social como Real, a partir de sua análise da distribuição espacial no povo Winnebago (2008, pp. 147-

155). Os aldeões, divididos em "os de cima" (*wangeregi*) e "os de baixo" (*manegi*), produzem plantas da aldeia distintas quando solicitados a desenhá-la: alguns mostram círculos concêntricos; outros, um círculo dividido por uma linha invisível.

A questão não é se a subjetividade e a cultura são relativas aos pontos de vista dos membros. Pelo contrário, a diferenciação nas representações "relativas" pressupõe uma constante silenciosa: não a organização "concreta" das casas ou a experiência objetiva, mas um núcleo traumático, um antagonismo fundamental não explicado, "interiorizado" ou simbolizado. As visões distintas revelam um desequilíbrio histórico, impossibilitando uma comunidade harmonizada. As representações da disposição espacial são dois esforços para lidar com essa diferença perturbadora, duas tentativas de cuidar de seu corte por meio da prescrição de uma disposição simbólica equilibrada (Zizek, 2008; 2011; 2017; 2024).

Há uma diferença crucial entre a realidade externa (organização concreta) e o Real que emerge do trauma de simbolizações distintas, que distorcem a organização "objetiva". O "real" para nós não é a organização efetiva, mas o núcleo perturbador de uma violência social primordial que molda e distorce a percepção dos habitantes sobre a realidade "objetiva" de seu povo. Conforme Zizek, o Real do antagonismo social manifesta-se nas próprias distorções da realidade, nos deslocamentos fantasiados das representações da disposição "objetiva" dos membros e dos lugares atribuídos a si e aos outros.

> Isso é o que Lacan tem em mente quando diz que a *própria distorção e/ou dissimulação é reveladora:* o que surge por meio das distorções da representação precisa da realidade é o real, isso é, o trauma em torno do qual se estrutura a realidade social. Em outras palavras, se os habitantes da aldeia desenhassem a mesma planta, teríamos uma comunidade harmoniosa e não antagônica. No entanto, para chegar ao paradoxo fundamental decorrente da ideia marxiana de fetichismo da mercadoria, precisamos dar um passo a mais e imaginar, digamos duas aldeias "efetivas" diferentes; cada uma delas realiza, na disposição de suas habitações, uma das duas plantas fantasiadas que Lévi-Strauss evoca. Nesse caso, a estrutura da realidade social materializa uma tentativa de lidar com o real do antagonismo. Ou seja, não podemos nos esquecer de que o "fetichismo da mercadoria" não designa uma teoria (burguesa) da economia política, mas sim uma série de pressupostos que determinam a estrutura da própria prática econômica "real" da troca mercantil – em teoria, os capitalistas são apegados ao nominalismo utilitarista, embora, em sua própria prática (de troca, etc.), sigam os "caprichos teológicos" e ajam como idealistas especulativos (Zizek, 2017, p. 261).

É imperativo notar que a "realidade" esconde o *Real de um antagonismo*, sendo regulada por uma ficção simbólica. A *lacuna* de uma violência social original, excluída da ordem significante, ressurge em figuras fantasmáticas, como o *espectro selvagem*. Um exemplo recordado é o de um espectro *negro*, vestido de branco, com uma caveira e uma lanterna de fogo-fátuo, que vagava pelas ruas nas madrugadas de maio. Este mês era sugestivo: parte da

juventude celebrava festas marianas (a virgem *mater dolorosa*), enquanto outra festejava o *13 de maio*, os Congos e os rituais de Iansã a Exu. Das ruas à literatura, Exu emerge como uma referência significativa na psique da juventude estudantil amazonense, sendo discernível no pensamento político-teológico africano como manifestação de um antagonismo fundamental.

Através da obra de Francisco Galvão, que co-fundou (ao lado de Fausto e outros) o jornal *O Estudante*, acompanha-se uma linha causal em que a tragédia de uma família amazonense, enriquecida pela exploração de seringueiros negros e vulneráveis, é enraizada nas forças de Exu. Estas são invocadas por Epifânio, um "negro da peste" Cabinda, que aterrorizava o bárbaro seringalista Manuel Lobo – um arquetípico Pai-colonial branco. O seringalista, capaz de induzir à *loucura* trabalhadores com castigos cruéis, temia os *feitiços* do idoso ex-escravizado. Epifânio, um ex-cativeiro reverenciado por deter saberes ancestrais de cura, era também "sacerdote dos ritos estranhos do deus maligno" – um *Babalawo de Ifá*. A descoberta de um *ebó* oferecido a Exu, com velas e oferendas, desencadeou a derrocada do poder de Manuel Lobo e a desgraça de sua família (Galvão, 2002, pp. 92-93).

Deparamo-nos, neste ponto, com a ilustração de um exemplo adicional do *real*, manifestado nas consequências da dinâmica de desequilíbrio, ou da contradição *intrínseca*, entre os conceitos de *ordem* e *desordem*. A ilusão de estabilidade e organização, afinal, é frequentemente contrabalançada pela negação de uma violência primordialmente caótica. Um dos mitos mais renomados de Exu serve como explanação perfeita desse fenômeno:

> Ciumento da perfeita harmonia existente entre dois amigos, Exu decidiu coloca-los em desacordo. Com esse propósito, vestiu um chapéu de um lado branco puro e de outro vermelho brilhante e passou entre os dois amigos que estavam trabalhando em seus campos, saudou-os e seguiu. Quando ele já havia passado, um disse para o outro: “Que bonito chapéu branco!”. “De modo algum”, respondeu o outro; “é um belo chapéu vermelho”. A partir daí, começou uma disputa tão intensa entre os dois homens que um deles acabou rachando a cabeça do outro com um machado (Silva, 2022, p. 387).

Uma perspectiva conservadora concebe Exu como uma força maléfica, geradora do Mal. Por outro lado, uma abordagem liberal-progressista tenderia ao relativismo ético, buscando uma convivência pacífica com a alteridade perturbadora que Exu apresenta. Contudo, Exu desafia e expõe a insuficiência dessas interpretações, revelando a natureza intrinsecamente paradoxal de sua manifestação. Ele desmistifica a concordância que se presumia *a priori* como base da harmonia, demonstrando que a convivência entre as posturas nunca foi real, mas sim uma falsidade primordial que sustentava a organização sociocultural. Na terminologia exuniana, "selvagem", diríamos, é o que encobre aquilo que ainda não foi nomeado, o que está

cifrado, o que obscurece o distanciamento radical dos vínculos que os participantes do fausto mantêm com o Pai (Colonial) mítico.

A análise da crise do fausto revela que a depressão não foi um mero revés conjuntural, mas sim o colapso estrutural da ideologia liberal-capitalista amazonense da *belle époque*. Esse colapso expôs a realidade brutal da violência e da exploração inerentes à acumulação primitiva. É aqui, ou melhor, ali, que a fantasia do fausto, incluindo-se aí a nossa personagem trágica que viveu como filho único da família "Cruz & Lopes", começa a colapsar, ou ainda, seu mundo começa a *acabar.*

Diante do fracasso do Pai (o mito do progresso), a ordem simbólica buscou refúgio na "Voz da Mãe Gentil" – idealizando a educação, a família e a fé – como uma última tentativa de compensar a angústia da miséria com um amparo pré-edipiano. Contudo, o cinismo da "reza dos coiós" desmascara essa tentativa de sutura ideológica, demonstrando que o cálculo do mais-valor (em nome do "Tostão nosso") está intrinsecamente ligado à própria estrutura da fé.

Ao profanar a Sagrada Família, o "quase-selvagem" encarna a verdade traumática: a civilização da borracha, longe de ser uma Redenção, é o cenário onde Moloch exige sacrifícios incessantes. O Fausto selvagem se manifesta, assim, na irredutível contradição (*lacuna paraláctica*) entre a ideologia civilizatória e a barbárie do capital.

Essa constatação afirma a impossibilidade de pureza ou salvação para uma sociedade estruturada na violência e na exclusão. Tais laços carregam consigo o perturbador ciclo das repercussões da morte do Pai. Em suma, o rótulo "selvagem" apenas dissimula um vazio estrutural.

Eis a física letal do imperativo do *Tirocínio*.

A Pátria armada exige que o jovem seja sugado pela utilidade técnica: 'atire contra o atraso!' – é o tipo de coisa que não nos estranharia recolher nos documentos mais "íntimos" das famílias amazonenses da *belle époque*. Mas, quando a utilidade se esvazia no colapso da borracha, o imperativo vira uma gravidade letal.

Acelerado pela exigência de performance e sem o espaço simbólico do *treino*, Fausto atinge o fundo do poço do que, em termos da crítica psicanalítica, indicaríamos como um supereu – o devir da cultura da modernidade capitalista. A conversão do 'tirocínio' (a ordem) em 'tiro' (o ato) é a essência da **topologia do ricochete**. A demanda da pátria bate na parede insuportável do Real e rebate como pulsão de morte. A bala que perfura o crânio é a sociedade recebendo de volta, a queima-roupa, a ordem que ela mesma emitiu. Então, do que de historia e historicidade a *pulsão de morte* comporta, perguntaríamos: isso é tudo?

Capítulo 7 – Política e Mocidade Estudantil no Amazonas

7.1 – Subjetividade, ideologia e desejo de progresso

O seis de outubro de 1915 amanheceu em Manaus sob um sol de magnetismo mefistofélico, que "lambia a terra, envolvendo-a toda, numa perseguição endiabrada e furiosa", conforme o relato do Jornal Do Commércio (nº 4113, 07/10/1915, p. 01). O calor escaldante e opressor castigava os transeuntes e, em particular, o guarda civil João Calheiros, que, por volta do meio-dia, patrulhava as vias centrais.

O papel de guardas como João Calheiros era vital para a manutenção da ordem pública, funcionando como um instrumento de controle social. Eles garantiam a tranquilidade noturna das famílias amazonenses, assumindo o "serviço árduo" de reprimir a violência e o que perturbasse o repouso da “elite”. Sua atuação visava coibir a mendicância, a prostituição, o consumo de álcool, os jogos e, ainda, retirar crianças das ruas para ressocialização em instituições públicas. A vigilância de João, sob o sol opressor, era esperada: ao fiscalizar e punir desordeiros, ele não apenas defendia os interesses da classe dominante, mas promovia a imagem de uma Manaus moderna e civilizada. Sua missão era legitimada pelo discurso de segurança familiar e exclusão de elementos "selvagens", frequentemente associados a corpos negros e indígenas. João Calheiros, portanto, integrava um projeto de modernização conservadora, buscando disciplinar a sociedade pelos ideais de progresso e civilização. Não era só o sol inclemente que o impelia, mas a "missão republicana" que pairava sobre ele. Apesar disso, a polícia, embora relevante, enfrentava críticas por sua ineficiência civilizatória, como denunciava Elvídio Lopes, pai do jovem ginasiano Fausto Cruz Lopes, que recém-completara quinze anos e dois meses.

Ao se aproximar das imediações da rua Saldanha Marinho, João Calheiros foi surpreendido pelo som que presumiu ser um disparo de revólver. Imediatamente, uma comoção tomou conta da vizinhança do número 41. Cumprindo seu dever, o guarda registrou uma suposta tentativa de suicídio. A vítima, um jovem, gemia no assoalho da sala de sua residência, com a face direita dilacerada pelo projétil. O cenário era de desespero: familiares atordoados, vizinhos assustados, a refeição principal interrompida, e uma cena funesta a ser reportada ao subdelegado do segundo distrito.

No local, João Calheiros observou uma pequena frase escrita a lápis no mármore de um móvel e, no forro do chapéu do jovem, um bilhete enigmático endereçado a um Plínio Jucá. À direita do corpo ensanguentado, estava a arma: um revólver *Smith and Wesson*, calibre trinta e

oito, com quatro cápsulas intactas, além da detonada. Atendendo ao pedido da família do agonizante, o prestigiado Dr. Jorge de Moraes — ex-prefeito, ex-senador e, naquele momento, renomado médico-cirurgião — compareceu à residência. Diante da gravidade dos ferimentos, ordenou o transporte do rapaz para a Santa Casa de Misericórdia, onde teria recursos para um procedimento complexo e delicado, e contaria com o auxílio do médico-legista da polícia, o também cirurgião Jeronymo Ribeiro.

Após o encaminhamento, o guarda-civil retornou à delegacia para relatar o ocorrido. Informado, o subdelegado dirigiu-se à rua Saldanha Marinho, realizou os registros de praxe, recolheu o revólver e o bilhete, e instruiu a abertura de um inquérito para elucidar o infausto e obscuro acontecimento. Se o inquérito de fato existiu, teve o mesmo destino de tantos documentos oficiais da burocracia estatal daquele período: foi tornado um *desaparecido*[273]. O apelo a uma cultura de armas entre civis persiste com força. Sem essa dinâmica social, a simples acessibilidade de um revólver a um jovem em casa seria vista como um contrassenso absoluto, um evento estranho, reprovável e totalmente fora da normalidade esperada. Essa percepção se daria num contexto que desconsiderasse a chocante possibilidade da cena que descrevemos, ou seja, um jovem com uma arma em seu ambiente doméstico.

No entanto, na realidade histórica da *belle époque* amazonense, parte significativa da formação e do aprendizado dos jovens do Amazonas (*tirocínio*) incluía, invariavelmente, a familiarização e, até mesmo, o culto à arma de fogo. Sob uma ótica burguesa da época, ser "filho do Amazonas" implicava uma educação específica, um preparo para o domínio prático e simbólico da arma. Contudo, esse domínio ia além do técnico; ele se ancorava em um excesso perturbador, numa desregulação da *oikonomos amazonense*, do equilíbrio social e doméstico local.

Para que um *indivíduo* fosse reconhecido como *homem* — pela burocracia estatal e, crucialmente, pela própria família — era necessário trilhar um percurso longo e árduo. Essa jornada passava, obrigatoriamente, pela produção de uma virilidade intrinsecamente belicosa e militarizada. Essa masculinidade idealizada seria improvável, senão impossível, de ser alcançada *sem* o saber-fazer com o tiro, sem o domínio prático e simbólico da arma.

Para se integrar ao círculo das *famílias amazonenses* das classes dominantes — no restrito espaço de seu grêmio social —, os filhos do Amazonas (inseridos nesse espaço-tempo *inventado* e moldado pelos *homens brancos*). Tal construção visa sustentar uma divisão

[273] Livro da Subdelegacia de Polícia do Segundo Distrito da Capital (1914-1916), em comunicação do Guarda-Civil João Calheiros e no Registro de Remessa do Subdelegado Souza, de 7 de outubro de 1915 (Acervo do Arquivo Público do Estado do Amazonas) e Jornal do Commércio, ano XII, nº 4113, Manaus, 7 de outubro de 1915, pp.01-03.

constitutiva: a de se inscreverem como agentes europeus da retomada das delícias do Éden, ao mesmo tempo em que se colocam como objetos vitimados por opressões infernais e gozos selvagens, conforme Neide Gondim (2019). É, ainda, um lugar que, nos termos euclidianos, convoca a uma guerra milenar contra o desconhecido, servindo como ética fundante do ideal de que seria possível enunciar um sentido derradeiro para a "natureza". Essa é a fantasia persistente de que existe, afinal, um "aqui dentro", profundo e íntimo demais, a ser descoberto, compreendido, desvelado, e que possa conquistar aquilo que, na verdade, não sendo toda a verdade, *não cessa de não se deixar narrar porque já está aqui do lado de "fora"*) assombrados com o espectro selvagem, *necessitavam* de uma chave de acesso vital.

Essa chave consistia em assenhorear-se, dominar e apropriar-se do saber-fazer com a arma e a cultura que a envolvia, a fim de se tornarem sujeitos desejados pelo desejo do Amazonas. Este ente complexo, na fantasia da ideologia amazonense, é também uma instância onipresente que registra e valida as práticas e a formação da juventude, definindo o que é ser um verdadeiro "filho" de sua terra.

É com essa motivação que os estudantes de Itacoatiara utilizam a imprensa estudantil para convocar seus colegas a se filiarem à sociedade TIRO DE GUERRA Nº 38 (Caravana, nº 01, 01/02/1919, p.03). Além disso, a juventude lembra a todos que o *Batalhão de Escoteiros* oferecia aos alunos do Atheneu Itacoatiarense exercícios diários e, em algumas ocasiões, caravanas para um treinamento mais aprofundado. A adesão dos estudantes a essas sociedades era vista como vantajosa, pois os dispensava do serviço militar obrigatório. Sobre o Atheneu Tiro, os estudantes declaram:

> Sob a competente direção do sr. sargento Souza Caldas, tiveram início em dias da semana finda os exercícios militares aos alunos deste colégio, cuja companhia se denomina Atheneu Tiro. Lembramos aos srs. pais de família, tutores e demais interessados que pela nova organização, os alunos de colégios reconhecidos como é o Atheneu onde é obrigada a instrução militar, ao atingirem a idade de 17 anos ser-lhes-á fornecida pelo ministério da guerra a caderneta de escoteiro de primeira classe, ficando deste modo livres do serviço militar obrigatório (Caravana, nº 02, 15/02/1918, p. 03).

Desse modo, as inclinações intrínsecas ao Exército brasileiro, no sentido de incutir em seus membros o desejo de exercer uma função que transcende a institucionalidade do regime, ou seja, uma atuação como soldado com prerrogativas políticas que invadissem o espaço civil, enquanto soldados-cidadãos (Carvalho, 2006, p. 38), essa tendência, reitero, encontrava seu complemento no próprio ambiente de formação dos civis, na pujança do tirocínio do cidadão combatente desde a menoridade, o que também representava uma resposta da sociedade civil à insatisfação corrente com os grupos políticos que, de modo geral, se acusavam mutuamente de

ocupar a burocracia estatal para corrompê-la em favor de suas facções[274]. O próprio destino da democracia dependia dessa preparação para a guerra, de acordo com o espírito predominante na juventude. Se, por um lado, a república exige de seus cidadãos um compromisso com aspectos racionais e reflexivos para a manutenção da ordem e da estabilidade das relações sociais e políticas, tendo que lidar com as contendas explosivas envolvendo civis e militares, por outro, a fantasia benigna da *Pax gomífera*, por assim dizer, dependia da formação de uma legião de cidadãos armados, isto é, civis preparados para defender seus interesses diante das "grandes potências". Afinal, não era incomum que em congressos europeus se jurasse: "se vis pacem para bellum". Nesse sentido, a juventude afirmava através da imprensa o seguinte:

> O Tiro é uma criação benéfica da Pátria. É uma necessidade à organização social e o característico vivo de um povo, quando a lei não obriga o serviço militar. A mocidade amazonense que compõe o Tiro 10 Brasileiro, com sede nesta capital, é uma legião de bravos, à qual os nossos pósteros abençoarão, na hora de simulado combate, constante das intermitências intestinais, quase sempre em foco na história dos Estados. É, pois, natural que os valentes campeões que mourejam no estudo das armas no quartel do Tiro, não descurem um momento, um ápice sequer, de que o Brasil confia no amor de seus filhos (A Encrenca, nº 22, 06/08/1916, p. 01).

A juventude amazonense era incentivada à disciplina e à força, sendo alvo de ações que visavam o aprimoramento físico e mental. O trabalho incessante, a luta pela glória e a superação eram promovidos entre os estudantes, com ênfase na Ginástica Sueca como ferramenta de fortalecimento. Desde 1906, o Jiu-Jitsu era propagandeado em Manaus como o método mais racional para uma vida saudável e feliz, com livros sobre o tema citando o povo japonês como modelo (Correio do Norte, nº 133, 26/06/1906, p. 03). Na "república da precariedade", essa "arte científica" inicial servia como um sistema educativo completo para disciplinar e aprimorar jovens cidadãos-combatentes, promovendo o ideal de modernidade e eficiência. O Instituto Universitário, por sua vez, orgulhava-se de oferecer aos alunos um tirocínio com diversas práticas para o preparo físico e moral.

> Por demais conhecido no seio da família amazonense onde se tem feito impor pelos benefícios à mocidade deste pedaço do solo pátrio, o *Instituto Universitário*, sempre dentro dos limites do programa traçado continua instituindo novas disciplinas, que julga necessárias à educação física, moral e cívica de seus alunos. Ainda outro dia tivemos a fundação da *Legião*

[274] A existência do Grêmio Litero-Cívico em homenagem a Olavo Bilac reflete o espírito de militarização do ensino e o engajamento dos estudantes amazonenses. Bilac via a escola como fundamental na formação do cidadão-soldado, responsável por educar, higienizar e preparar moralmente para servir à pátria. Ele propunha a fusão das funções da escola e do quartel, com objetivos comuns de disciplina, civismo e trabalho, ensinando valores como amor à pátria e respeito aos símbolos nacionais. A escola deveria focar em alfabetização, higiene e moral cívica, preparando para o trabalho e a vida em sociedade, além de oferecer formação técnica e elevar a capacidade moral e intelectual dos indivíduos para defender a pátria. Bilac acreditava que a escola deveria regenerar física e moralmente, formando cidadãos disciplinados e preparados para servir à nação. (Ver: Paula, 2017, pp. 149-171.)

> *Amazonense de Escoteiros*, medida esta, de alvitre do dr. José Chevalier, esforçado diretor do *Instituto*, a exemplo dos demais Estados da República. E agora, a par do *Escotismo*, medida de alto alcance físico e moral, da ginástica sueca, proveitosa invenção de Henrique Ling e da instrução militar, o *Instituto Universitário*, houve por bem criar aulas de Jiu-Jitsu sobre a direção do professor Satake, exímio lutador Japonês. Não julguem, entretanto, os que nos leem que o *Universitário* quer tornar os seus alunos verdadeiros lutadores, absolutamente não é esta ideia, pois que o Jiu-Jitsu, invenção do adiantado povo japonês além do desenvolvimento físico que proporciona, é um meio prático e eficaz de evitar que perpetremos um crime lançando obrigatoriamente mão de armas para a defesa pessoal, e tanto é assim que o Jiu-Jitsu é adotado com vantagem na polícia e no exército do império Nipônico (O Pirralho, nº 6, 1ª Quinzena de 1916, p. 02).

Tais práticas eram usadas para incutir patriotismo, honra e obediência, transformando os jovens em *cidadãos combatentes*—o que se alinha ao lema do *Tiro Amazonense*: "ser forte para ser grande". Desde cedo, essa formação moldava a juventude como agentes de progresso, exigindo a repressão de fraquezas.

> O Batalhão Infantil Floriano Peixoto terá idêntica organização à do de Caçadores e será comandado por um oficial deste último. Os uniformes também serão iguais aos anteriormente usados pelos Caçadores (Tiro Amazonense, nº 01, 13/05/1909, p. 01).

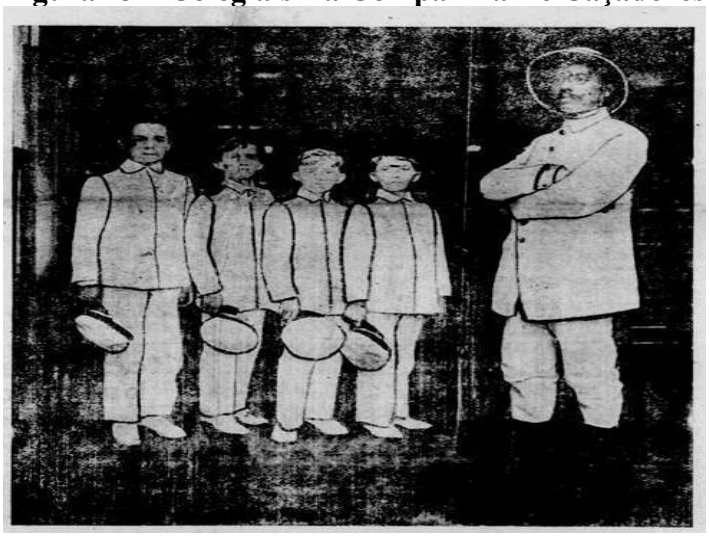
O Instituto João de Deus, através de seu jornal *Visões de Hoje*, enalteceu o diretor Gaston de Rezende pela iniciativa de formar um batalhão infantil. O periódico destacou a contratação do tenente Sebastião Vasconcelos para a instrução, ressaltando seus "predicados morais e intelectuais" (Visões de Hoje, nº I, 15/11/1908, p. 03). O ritmo de trabalho era intenso, visando à rápida preparação do batalhão para uma apresentação pública durante a celebração da Proclamação da República. Neste mesmo evento, seriam realizados "exercícios de manobras e evoluções" no largo de Santo Antônio, na Cachoeirinha, por um outro batalhão infantil, criado em homenagem a Lauro Sodré. Este último era composto por 50 praças, 8 oficiais e 16 estudantes da banda (Visões de Hoje, nº I, 15/11/1908, pp. 03-04). Portanto, os estudantes estavam programados para participar ativamente das festividades que celebravam o novo regime.

> Às 4 horas da manhã, alvorada em frente ao Instituto pela banda de música Euterpe Amazonense. Às 6 horas, hasteamento da bandeira nacional ao som do hino nacional. Às 8 horas, exercícios de infantaria, promoção à diversos postos das praças de pret do Batalhão Infantil, cerimônia solene do juramento de bandeira, inauguração da linha de tiro, Hermes da Fonseca. Às 9 horas, sessão solene do Grêmio, inauguração do retrato do patrono do mesmo dr. Martins Júnior. Às 11 horas, almoço oferecido aos alunos. De 1 hora da tarde em diante o colégio estará exposto à visita pública, até 9 horas da noite (Visões de Hoje, nº 01, 15/11/1908, p. 04).

A disciplina militar e a precisão exigidas nas coreografias eram a essência da

oportunidade para demonstrar a subordinação juvenil. Contudo, em menos de um mês de serviço, o oficial responsável demonstrou fadiga. Sua ausência em uma instrução dominical no colégio levou os alunos a "improvisar umas lições de tiro ao alvo", enquanto Gaston de Rezende, o tenente, ainda dormia (Jornal do Commércio, nº 1699, 14/12/1908, p. 01). Para carregar as armas, restavam apenas as munições. Um dos estudantes foi aos aposentos do diretor e, com uma carta assinada pelo tenente, obteve de Gaston uma caixa de projéteis. Ao retornar, deparou-se com um grupo de colegas na companhia de Antônio Alves Penna, um servente da escola de dezoito anos. Antônio pediu uma bala ao estudante, carregou uma espingarda Winchester e a devolveu com um pedido fatal: "Atire aqui", apontando para um dos olhos. Antônio Alves Penna morreu, atingido por uma bala que atravessou a região logo abaixo de seu olho esquerdo e se alojou em seu crânio. Apesar de incidentes como este, a formação de batalhões infantis, como a elogiada *Companhia de Caçadores* do *Colégio Rayol*, persistiu. Orientada pelo professor Paulo Eleuthério, esta Companhia era afiliada à Sociedade do Tiro Brasileiro do Amazonas, nº 10 (Jornal do Commércio, nº 1394, 10/02/1908, p. 01).

Figura 13 – Colegiais Da Companhia De Caçadores



Fonte: Jornal do Commércio, nº 3638, 12/06/1914, p. 01.

Ao analisarmos a imagem dos Colegiais da Companhia de Caçadores do Colégio Rayol, nota-se o dispositivo de poder pelo qual a mocidade estudantil era forjada para ser o sujeito-suporte da ideologia do fausto. A disciplina militarizada, sob o comando do professor, é a manifestação dessas disposições que atuam sobre os corpos da “elite”, ensaiando a internalização da Ordem necessária à manutenção da estrutura de classes. Este cenário não é apenas pedagógico, mas político, representando a interpelação ideológica que prepara os futuros agentes para a defesa do patrimônio burguês e para a repressão do antagonismo social.

O alinhamento dos jovens, portanto, funciona como uma tentativa simbólica de suturar a fissura do real da exploração, convertendo a mais-valia do látex em uma imagem de civilidade e força, pronta para impor a colonialidade do saber sobre o espectro do quase-selvagem.

As celebrações do aniversário da constituição republicana serviam como cenário para rituais de condecorações e promoções cívico-militares. Nesses eventos, a juventude era integrada à ideologia dominante, assimilando valores como solidariedade, prontidão, disciplina e o manuseio de armas (O Collegial, nº 01, 31/03/1914, p. 02). Avaliando as notícias, em 1909, a sociedade Tiro Nº 10 possuía 794 membros, majoritariamente na linha de tiro e no corpo de caçadores. As cerimônias de incorporação seguiam rituais formais com símbolos pátrios, exercícios, "descargas do estilo" e, em certas celebrações, disparos de canhões.

> Promete ser brilhante e entusiástico o festival da nova Sociedade n. 10 da Confederação do Tiro Brasileiro, atraindo grande número de famílias e pessoas gradas à vasta praça da Saudade, onde se realizará a cerimônia da entrega do pavilhão nacional ao seu disciplinado e simpático batalhão. Depois da continência à bandeira nacional, oferecida ao batalhão de caçadores, este dará as descargas do estilo, havendo, logo após, exercícios de fogo em ordem unida e dispersa. Um canhão portátil fará uma salva de 21 tiros ao ser desfraldado o referido pavilhão (Jornal do Commércio, nº 1779, 06/03/1909, p. 02).

A imprensa, em outro momento, destacou o empenho em informar aos membros sobre a abertura das inscrições para a integração de crianças nas forças armadas, mencionando especificamente o evento no "Prato Chinês", destinado aos "filhos menores que desejassem se alistar no batalhão infantil" (Jornal do Commércio, nº 1810, 06/04/1909, p. 02). Essa divulgação buscava reforçar a percepção social de que a Sociedade do Tiro estava profundamente conectada às famílias amazonenses, unida por "laços de sangue e coração" (Jornal do Commércio, nº 1780, 07/03/1909, p.01). Tal vínculo era intensificado pela natureza grandiosa dos rituais de desfile e inspeção dos batalhões, incluindo os compostos por crianças.

> imensa massa do povo, notando-se inúmeras famílias, a pé e de carruagem ou automóvel, estacionava na vasta praça, a fim de assistir à brilhante parada, assim como aos exercícios subsequentes de evoluções e manejo da arma e de fogo, que estiveram corretos, revelando o simpatizado e distinto batalhão de caçadores grande aproveitamento na sua arma (Jornal do Commércio, nº 1815, 12/04/1909, p. 01).

Estes momentos são propícios à construção da masculinidade, servindo como rituais nos quais homens "distintos" instruem os mais jovens para que também se tornem homens "distintos" (Jabonkla, 2021, p. 89). Embora o aprendizado masculino começasse em casa, o ambiente coletivo e público era o mais significativo, transformando o corpo em um palco para as regras do ser homem. Nem mesmo as formigas escapavam dessas regras, como evidenciava

O Collegial, cujos redatores satirizavam um colega que, ao avistar formigas, exclamava: "6ª seção, ordinário, marche!" (O Collegial, nº 03, 14/07/1914, p. 02). Ivan Jablonka ressalta que a iniciação entre homens é um pilar da masculinidade dominante, fundamentada na ideia de que o homem deriva do homem, e não da mulher (Jabonkla, 2021, p. 89). Desfiles militares, por exemplo, operam como rituais de formação de uma masculinidade de dominação, que demarca os amazonenses como diferentes dos "outros": os "quase-selvagens", medrosos, covardes, fracos ou afeminados. Um evento que ilustra bem este processo será detalhado a seguir.

> No largo da Saudade, fez ontem exercício de companhia à toque de corneta o *Batalhão Infantil Floriano Peixoto* com um efetivo de 63 jovens soldados, trajando o 1º uniforme. Dirigiu os exercícios, o capitão Raimundo Pinheiro, Instrutor, com assistência do capitão dr. Tebano Barreto, fiscal do governo perante a Sociedade de Tiro Brasileiro n. 10. Os briosos jovens do *Floriano Peixoto* trabalharam como entusiasmo, sendo notável a compreensão que possuem das variadas formações de guerra, graças ao interesse com que os seus instrutores, sócios do Tiro n. 10, lhes prodigalizaram ensinamentos militares. Após os exercícios, o batalhão percorreu várias ruas, a passo cadenciado atraindo a atenção de todos. Antes de desfilar, a exma. Esposa do sr. Carlos de Figueiredo, convidou os jovens soldados a servirem-se de doces, em sua residência, à praça da Saudade. O capitão dr. Tebano Barreto elogiou o adiantamento dos briosos alistados no *Batalhão Infantil*, manifestando-se satisfeitíssimo pela correção, no desenvolvimento do programa dos exercícios de ontem (Jornal do Commércio, nº 1860, 06/06/1909, p. 02).

O incentivo à excelência na conduta e no trabalho, com reconhecimento como o "Álbum de Ouro", promoveu uma formação para o combate. A cultura do desafio demandava uma masculinidade performática dos alunos, tornando a vulnerabilidade incompatível com a força idealizada. Os jovens eram preparados com disciplina e sem fragilidade para enfrentar esses desafios, enfatizando-se o esforço pessoal, o trabalho árduo e a seriedade moral. Enquanto os "crentes de Cupido" eram censurados, os mestres serviam de exemplo. A resistência e a capacidade de superação eram altamente valorizadas, pois estavam diretamente ligadas à formação do cidadão combatente.

> O soldado é hoje alguma coisa mais que o simples executor de ordens: age de acordo com os conhecimentos adquiridos em longo tirocínio nas casernas e campos de manobra, tirando partido de todas as circunstâncias favoráveis e pondo aos serviços da causa que defende quanto valor e energia possua (Tiro Amazonense, nº 01, 13/05/1909, p. 01).

A juventude é instigada a superar a fraqueza diante das exigências da causa, o que requer uma masculinidade pautada no poder e autocontrole. Espera-se que o jovem consiga seguir suas próprias ordens e submeter sua força à sua vontade. Essa autodisciplina aprimora os costumes, a conduta e a dedicação ao dever. Contudo, associações de escoteiros, apresentadas como pólos de "cultura cívica", utilizam manuais e normas morais que, em seus códigos de masculinidade

dominante, revelam uma ideologia colonialista.

Um exemplo disso é a propaganda em um jornal estudantil que promovia a Liga de Escoteiros do Instituto Universitário, visando o engajamento dos jovens e "futuros triunfos". O texto citava o prefácio de *Le Livre de L'Eclaireur* (1912), do comandante Royet, que elaborou um manual para os *boy-scouts* franceses, destacando o caráter militarizado da formação juvenil.

> Enquanto desenvolveis a vossa inteligência, enquanto adquiris nos bancos escolares, os conhecimentos uteis que vos facilitarão a escolha de uma carreira, estes amigos da mocidade vos preparam as mais agradáveis distrações, a vida ao ar livre, com todas as alegrias e surpresas: o acampamento sob as barracas, a cozinha improvisada, a independência dos pioneiros que descobrem um país novo. Esta vida de treinamento físico fortificará os vossos corpos, habituar-vos-á às intempéries e fará de vós homens robustos. A energia individual desenvolver-se-á de par com o sentimento de solidariedade. Cada um de vós trabalhará da melhor forma por amor próprio e para honrar a própria existência. Nesta vida ativa, nesta luta pela primazia, haveis de observar que o esforço individual isolado pouco vale. Vereis que é necessária uma ação conjunta, a coordenação e a disciplina. Sereis, pois, voluntariamente disciplinados e nos dareis essa certeza, aceitando o juramento que os vossos criadores vos farão prestar. Não hesitareis em jurar que estais decididos a conformar-vos, em todas as circunstâncias com as regras de conduta prescritas pelo Código do Escoteiro. E assim, imprimireis uma feição moral a uma obra material (O Pirralho, nº 02, 17/10/1915, p. 02).

No cerne da construção da identidade do cidadão amazonense, encontramos um núcleo *extimado*, conforme explorado em capítulos prévios. Este núcleo é alimentado por um conjunto de práticas intersubjetivas e espaços de convivência *entre-homens*: desde o ambiente escolar até os refúgios naturais da metrópole, os jovens escoteiros do Amazonas são educados a cultivar o autocontrole, a encarar os desafios com inabalável determinação e a adotar uma postura *insensível* perante as adversidades. Além da autodisciplina, a formação do escoteiro amazonense exige a absorção da resiliência e da prontidão para o confronto como um elemento "objetivo" de seu caráter. Assim, a solidariedade e o senso de lealdade ao grupo postulam um horizonte de conflito incessante como um dos mais elevados imperativos éticos.

Este percurso é visto como o caminho para uma vida digna: triunfar em um cenário de luta onde o senso de aventura e autonomia está atrelado a um sentimento inato de pertencimento a uma comunidade que espera do indivíduo uma conduta moral submissa ao preceito da firmeza, da resistência e da ação prática na realidade social. Isso se dá, paradoxalmente, enquanto se vive sob a ameaça da desonra gerada pela incerteza e pela vacilação. Em essência, em jovens como Fausto Cruz Lopes, residia a convicção de que ser um legítimo amazonense significava reagir com uma atitude *impassível* no exato instante em que a perigosa dúvida, emergindo em períodos de dificuldade, ameaçasse *romper* a consciência daquele que aspirava ser, de forma irrefutável, um indivíduo honrado e admirável no *olhar histórico-Universal*. Este

é um estágio fundamental, ou melhor, a condição necessária para a concretização de um Amazonas – desvendado, dominado, valorizado. Examinemos, em seguida, os compromissos que deveriam ser assumidos "espontaneamente" pelo iniciante diante de seus "colegas":

> Prometo pela minha honra: proceder em todas as circunstâncias como um homem consciente dos seus deveres, leal e generoso. Amar a minha pátria e servi-la fielmente, na paz e na guerra. Obedecer ao Código do Escoteiro. 1º A palavra de um escoteiro é sagrada. Ele coloca a honra acima de tudo, mesmo da própria vida. 2º O escoteiro sabe obedecer. Compreende que a disciplina é uma necessidade de interesse geral. 3º O escoteiro é um homem de iniciativa. 4º O escoteiro aceita em todas as circunstâncias as responsabilidades de seus atos. 5º O escoteiro é leal e cortês para com todos. 6º O escoteiro considera todos os outros escoteiros como seus irmãos, sem distinção de classe social. 7º O escoteiro é generoso e valente, sempre pronto a auxiliar os fracos, mesmo com perigo da sua vida. 8º O escoteiro pratica cada dia uma boa ação, por mais modesta que seja. 9º O escoteiro estima os animais e se opõe a toda crueldade contra eles. 10º O escoteiro é sempre jovial, entusiasta e procura o bom lado de todas as coisas. 11º O escoteiro é econômico e respeitador do bem alheio. 12º O escoteiro tem a constante preocupação da sua dignidade e o respeito de si mesmo (O Pirralho, nº 03, 02/11/1915, p. 01).

A masculinidade amazonense se articula em torno de uma ambivalência inerente ao seu desenvolvimento. Por um lado, o homem amazonense é compelido a exibir uma postura de estoicismo e insensibilidade perante as adversidades da vida, mantendo uma conduta de firmeza e integridade para projetar uma imagem social irrepreensível e robusta. Contudo, paradoxalmente, ele é igualmente obrigado a zelar pela sua dignidade e pelo respeito que deve não apenas ao Outro, mas também a si mesmo. Este imperativo se manifesta como uma autoavaliação constante, vivendo sob a perpétua *ansiedade* de ter que provar a si – e à sociedade – a posse de uma imagem pessoal *íntegra* em termos de honra e contribuição social.

Este traço *paradoxal* é um ônus para o sujeito masculino submetido a essa formação cívico-militar, sendo, contudo, um predicado a ser valorizado. A honra da sua *imagem* é vista como um meio de alcançar um gozo obsceno, que transcende a própria morte. Em termos mais drásticos, a ilusão beatífica do "fausto amazonense" – que almeja a glória alheia – é paga com a própria vida do indivíduo do Amazonas. A (impossível) recompensa oferecida ao (quase) morto é o deleite de uma imagem *pura*, destinada a brilhar na eternidade do grande Outro da História Universal.

Em um contexto relacionado, Ruy Vaz, cronista de *O Pirralho*, narrou um conto sobre as expectativas de reconhecimento social que recaíam sobre alunos de batalhões infantis, como os escoteiros. Vaz os retratava como heróis altruístas em uma sociedade fragilizada, onde a carência materna era a raiz de "crianças malvadas" como Paulo. Este personagem, inicialmente o "terror do bairro", sofre uma transformação e se torna o "melhor menino" após um ato de

crueldade: Paulo e seus amigos invadem a residência de uma senhora, sequestram seu gato Mimi e o forçam a lutar até a morte com seu cão Sultão, perdendo o controle da situação.

> O gato furioso deu um formidável pulo e agarrou-se ao rosto de Paulo; enquanto o cão, já solto, tirou um pedaço da calça de José, e cravou os dentes nas pernas de Maurício. Naquela ridícula situação começaram a correr; nisto aparece um grupo de Escoteiros que correm para livrar os desgraçados das unhas e dentes dos animais vingativos. Paulo assim que viu os Escoteiros gritou: Fujamos lá vem os malvados! Querem nos bater! Corre José! Nisto Paulo tropeça num tronco de árvore e bate com a cabeça no chão ficando sem sentidos. Quando os Escoteiros chegaram, fizeram uma maca improvisada e o levaram à casa onde sua mãe tinha chegado de lavar sua roupa. O susto da pobre mãe foi tamanho que quase tem um ataque; os Escoteiros colocaram-no sobre a cama. Enquanto um ia chamar o médico, o outro tirava da sua caixa de farmácia o algodão e limpava o sangue que escorria de sua face. Quando Paulo acordou teve um susto ao ver um Escoteiro ali, velando por ele; mas o Escoteiro lhe disse: Não se assuste, não deve ter medo de nós, somos incapazes de praticar uma ação má: só procuramos fazer o bem. E Paulo respondeu: Queria também ter uma farda como essa! É preciso fazer muitos juramentos para vestir-se esta farda (O Pirralho, nº 06, 1ª quinzena de 1916, pp. 01-02).

Na narrativa ficcional do jovem, Paulo se integra "voluntariamente" à "patriótica associação". A transformação desse "outro malvado" em um indivíduo virtuoso, equiparado aos demais homens vigorosos, representa um dos objetivos do personagem preocupado com sua reputação. A defesa contra os maus-tratos a animais está interligada à proteção da integridade de uma idosa e ao respeito à propriedade privada, constituindo uma denúncia de caráter triangular. O impacto do entretenimento dos garotos com a briga entre cão e gato comove os leitores, ao passo que se enaltece a lealdade entre animais e seus tutores, vista como um valor essencial para a coesão social, familiar e nacional (Baratay, 2020, pp. 224-246). O apreço demonstrado por animais e idosos estabelece um contraste com a violência e o rancor que causam rupturas familiares e nacionais.

Nesse cenário de desordem e fragilidade, exacerbado pela *ausência de autoridade paterna*, os escoteiros emergem como figuras heroicas. Enquanto a idosa vítima de assalto se mantém passiva, a mãe manifesta sua angústia. Tal contraste, em nossa perspectiva, sublinha a função dos escoteiros em preservar a *serenidade* e encarnar uma *masculinidade de autocontrole*, visando apaziguar conflitos e combater o mal. Desse modo, a dor da mãe, vulnerável pela possível perda do filho (do Amazonas) para uma infância desviada, é neutralizada pela atuação vigorosa e altruísta do homem de virtude sob a insígnia de escoteiro — um *compromisso solene* com a Pátria. Consequentemente, o engajamento de jovens do sexo masculino em atividades de cunho militar e escotismo pode constituir uma via para a sublimação do instinto sexual, conforme a análise do historiador Ivan Jablonka.

> Viagens de exploração, descobertas de países desconhecidos, lutas pela defesa dos fracos, salvamentos emocionantes, socorro aos feridos: se seguirmos os heróis em nossa imaginação ou os encarnamos nós mesmos, se lemos aventuras ou as inventamos num bosque vizinho, o resultado é sempre o mesmo. Muito mais que a espada de madeira ou os pequenos soldados de chumbo, essas atividades desenvolvem o caráter sexual dos meninos ao mesmo tempo em que as controlam. Essas atividades não seriam, portanto, um sucedâneo de sexo para jovens cheios de vigor, que conseguem assim conciliar a moral e o prazer?(Jabonkla, 2013, p. 72).

A criação de um excesso de masculinidade e controle pela militarização da juventude paradoxalmente encobria uma falha ideológica central na República do início do século XX: a falta de modernidade. Conforme Marcos da Rocha (2019, p. 15) aponta, os idealizadores do regime viam essa carência como uma insuficiência social. O pensamento republicano brasileiro se via diante de um dilema duplo: integrar o povo à Pátria, reconhecendo, ao mesmo tempo, sua incapacidade de exercer a liberdade plena. Essa percepção estimulou propostas de modernização institucional e educacional, todas visando o aprimoramento da cidadania.

Nesse cenário, a "mocidade amazonense estudantil" deveria assimilar a visão de um povo deficiente, que era tanto a causa quanto a vítima de seus próprios problemas. Essa deficiência era interpretada como um "déficit" na construção nacional, exigindo uma "masculinidade combativa" para preencher essa lacuna no "povo", que era alvo do afeto e do controle do poder pátrio-patriarcal.

Assim, o *déficit de suficiência cidadã* também se manifestava como um *déficit de masculinidade de dominação*. Essa dinâmica ajuda a explicar a violência de jovens do sexo masculino com o objetivo de subjugar a vontade daquela idealizada como o “anjo do lar”. Essa figura, enaltecida pelo poder pátrio-patriarcal como devotada *infinitamente* ao marido e aos filhos, paradoxalmente, por suas qualidades gentis, é capaz de subjugar os homens, cativados por seus encantos, tornando-se a mulher desejada.

Tal parece ser o caso de Carlos, um jovem dominado pela paixão após a recusa da moça por quem nutria uma adoração obsessiva. Por volta das dezesseis horas, após o fim das aulas, Waldemarina e Waldmira saíram do colégio Santa Dorotéia, na avenida Joaquim Nabuco, e foram abordadas por Carlos Camello, um jovem moreno, filho de um auxiliar da Delegacia Fiscal. Apaixonado pela “senhorinha” Waldemarina Normando, de dezesseis anos, ele já havia sido rejeitado há algum tempo, o que o deixara refém de “alucinações”. Ele decidiu abordá-la na saída do colégio para convencê-la com “algumas palavras”. Seguindo as normas sociais da época, ela recusou a abordagem, considerada imprópria.

Diante da recusa e de sua impotência, Carlos irrompeu em fúria, usando um revólver *Mauser* para efetuar dois disparos, que atingiram o braço esquerdo de Waldemarina. Ele fugiu

sem prestar socorro, tomando a canoa de um barqueiro e se refugiando na mata do bairro de São Raimundo, onde foi posteriormente preso (Jornal do Commércio, nº 4115, 09/10/1915, p. 01). O poder conferido às "gentis patrícias" pela lógica patriarcal, portanto, não estava imune à violência armada da juventude – o disparo reflete, ironicamente, a explosão da violência como reação a um sentimento íntimo de impotência frente à rejeição da adorada e cativante às demonstrações públicas de virilidade. A polícia encontrou no bolso de Carlos um bilhete com a mensagem: "enterrem-nos juntos, por obséquio" (A Pimenta, nº 14, 09/10/1915, p. 02). Em outra ótica, situações como esta deveriam ser um chamado para "homens que se prezam", ou seja, indivíduos "de verdade", a fim de "tomarem providências" contra os *coiós*, os desocupados, aqueles que se vangloriavam de transgredir os limites das normas impostas aos relacionamentos amorosos da juventude – conforme a avaliação de jovens mais alinhados ao *status quo*.

O esforço por afeto e o imperativo de manter uma imagem de masculinidade e domínio criavam tensões diárias. Manifestar publicamente o amor, sobretudo entre homens, expunha ao ridículo. Rapazes que se dedicavam exclusivamente à sedução eram alvo de escárnio e crítica, sendo apelidados de "crentes de cupido" ou "coiós". Esses termos indicam um desvio dos valores reclamados pelas classes dominantes, como a dedicação aos estudos, a honra familiar e as obrigações religiosas.

A imprensa da época, com colunas como "Dizem por aí..." e "Pelo Binóculo", atuava como um mecanismo de vigilância social, colocando em xeque a honra e a virilidade da juventude. Essas seções satirizavam a dedicação exagerada à conquista e exploravam a competição masculina pela atenção feminina. Nos rituais de cortejo, os jovens recorriam a "fitas" e exibiam posses e *status* inventados — como empregos inexistentes, jornais próprios ou suposta origem europeia. Para os articulistas, tais posturas eram incompatíveis com a verdadeira índole masculina, sendo meras "performances" visando o sorriso das moças.

Algumas dessas situações são exemplificadas: "que o refinado coió M. L. está sendo subjugado por uma gentil morena... Alloh" (A Lanceta, nº 02, 01/05/1915, p. 03); "O Aluízio Ramos disse que não queria mais negócio com a pequena, devido o irmão dela ter-lhe dado uma carreira" (A Encrenca, nº 03, 28/11/1915, p. 03); "Que o Murilo está loucamente apaixonado por uma pequena que mora no Boulevard Amazonas. São cousas da vida: amas, não és amado, como o outro!" (A Lanceta, nº 01, 26/04/1915, p. 03); "Até parece mal... a neurastenia do Pele-Vermelha" (O Gymnasiano, nº 07, 26/07/1921, p. 03); "Ela é uma meiga loirinha do 2º ano da Escola Normal. Frabeza e irrequieta, ela alimentava o amor do jovem agronomando e cronista."; tudo parecia bem, até que: "Mas... eis que surge um terceiro e a meiga loirinha começa a dividir

os seus olhares e as suas ternuras", o que gerou impaciência no galante: "Logo é descoberto, o primeiro corta tragicamente as relações deixando o nosso amigo do 4º ano só no campo de ação. Ela não alterou nada com a substituição, mas o nosso amigo anda quase doido... Deve ser de amores." (O Gymnasiano, nº 07, 26/07/1921, p. 03); "Pelo binóculo vimos na Emilio Moreira junto a Avenida Ipixuna, um namoro de um português com uma caboclinha" (A Encrenca, nº 06, 19/12/1915, p. 02). Nesses exemplos, a informação é apresentada sob uma *forma* jocosa e desdenhosa, característica que se manifesta claramente no trecho seguinte, onde honra, virilidade e religiosidade se misturam na exposição do outro:

> Olhem os namoros o que oferecem! Terça-feira da semana passada um amiguinho sonso resolveu acompanhar Mlle., que o estima bastante e que também gosta de acompanhamento. E seguiram pela rua Municipal, conversando despreocupadamente; quando ao chegar a Instalação avistaram um parente (do marreco) e, ele todo trêmulo, pálido, quis mudar de rumo. Qual! O cavalheiro não quis deixa-lo fugir e passou-lhe um raspa na careca de "Frade". Engraçado, que ele é o rival de certo inferior que embarcou! E Mlle. diz-se noiva! Deliciosa noite de novena! Mlle. por felicidade encontrou uma amiguinha, à quem se apegou, para, assim, dar expansão a alegria que dominava seu pequeno, que ali estava defronte. Ah!...que olhares, que sorrisos, todos eles ternura e inocência, em plena matriz, à sombra do sacro olhar da Maria Santíssima! (A Lanceta, nº 05, 22/05/1915, p. 02).

Na monocultura do espírito patriótico, colunas como "fala-se por aí" dão vivacidade ao cinza do poder pátrio-patriarcal que *imagina* o que os *outros* fazem em transgressão. Apesar do caráter imaginativo dessas fabulações, percebemos um olhar vigilante sobre a intimidade alheia, explorada para divertimento e para vincular o observado ao exterior das normas morais. A imprensa estudantil, assim, transforma personagens em *alimento* para a massa, individualizando e massificando leitores: generalizar condutas, mas permitir que cada um devore apenas o que lhe apetece[275]. A vigilância da juventude, que satiriza e inveja aqueles dominados pela paixão, agindo como "policiais do status quo", revela uma contradição: a ambiguidade legal e seu lado obsceno, paradoxalmente, criam um amplo espaço na mídia para esses relatos. Isso sugere que os desejos reprimidos pelo poder patriarcal retornam, atendendo a uma "demanda silenciosa" dos leitores.

A vida emocional e psíquica dos jovens é marcada por tensões entre estilos emocionais que influenciam sua busca por reconhecimento amoroso. As complexas dinâmicas desses estilos são evidentes no caso de Plínio Jucá, estudante do Colégio Rayol. Após a publicação de fofocas sobre suas desavenças amorosas (O Escovado, nº 03, 25/04/1915, p. 02), ele se sentiu

[275] Aqui, baseamo-nos em: (Gaiarsa, 2015). Para o autor, o *disse-me-disse* pode servir à conservação do poder, ao atuar como instrumento de preconceito e resistência à transgressão. É um elemento que limita a ação social e individual, impedindo que experiências possam desafiar as normas consagradas.

envergonhado e, com a honra e virilidade ofendidas, prometeu vingança, buscando o jornaleiro: “Castigo nele, rapaz!” (A Lanceta, nº 04, 15/05/1915, p. 03). O jornal *A Pimenta* divulgou que Jucá estava infeliz porque "a pequena da Municipal o deixou" (A Pimenta, nº 04, 11/04/1915, p. 01). Mesmo ameaçada, a redação d'*A Pimenta* intensificou a provocação, afirmando que "embirra com o Plínio Jucá por ter nos prometido uma surra" (A Pimenta, nº 05, 18/04/1915, p. 01). Contudo, a narrativa mudou, e o jornal alegou saber que "o renomado Plínio Jucá não foi impedido por sua favorita. A PIMENTA, que acompanha de perto os relacionamentos, os persegue” (A Pimenta, nº 05, 18/04/1915, p. 04). A vigilância continuou, com notícias de que Plínio Jucá frequentava assiduamente a rua Monsenhor Coutinho para "passeios amorosos" (A Pimenta, nº 06, 15/08/1915, p. 02). Os redatores d'*A Pimenta* chegaram a designar Plínio Jucá como a personificação do jovem "mais pedante" de Manaus, com base em um concurso público que visava eleger o mais pedante entre os candidatos, refletindo o sentimento geral.

Plínio Jucá não era o único alvo dos rumores que alimentavam a fiscalização do *status quo* moral da sociedade, focada em expor as "fraquezas" dos jovens. Na seção "fala-se por aí" d'*O Escovado*, a impaciência dos redatores se voltava contra um indivíduo chamado Fausto, que, segundo a intriga, deveria buscar uma ocupação mais útil, ou, como dizia a fofoca, procurar um "urubu para escovar". Fausto, manifestando uma masculinidade de desafio e competição, gabava-se de ser o proprietário das oficinas do "Pimenta" (O Escovado, nº 03, 25/04/1915, p. 02). Essa rivalidade *entre-homens* exigia a aniquilação do rival masculino para afirmar uma masculinidade baseada em vigor, desejo, destemor e grandeza, incentivando a mocidade estudantil amazonense a provar sua honra viril. Anos antes, Fausto já havia sido flagrado por repórteres d'*A Lanceta* seduzindo uma "mocinha" na Avenida Urucará, gerando rumores sobre seu amor por ela (A Lanceta, nº 43, 12/02/1913, p. 03). Como objeto de especulação sobre sua vida sexual, Fausto servia de pretexto para a reafirmação de preconceitos e normas sociais relativas ao comportamento afetivo e sexual. Nem mesmo os membros da "alta roda" escapavam a esse escrutínio vigilante e ao disse-me-disse, como se pode verificar nas publicações dos jovens do jornal *A Pimenta*.

> Próximo à padaria “Portuense” uma lavadeira namora escandalosamente até horas mortas com um cavalheiro aparentado com uma autoridade do Estado, beijando-se e abraçando-se, mutuamente protegidos pela sombra. E tá perigoso! Nas proximidades da 2ª ponte uma jovem viúva dá há dias uns comprometedores *rendez-vous* à uma dezena de adoradores, dentre os quais figuram como mais assíduos, um filho da loira Albion e um funcionário postal (A Pimenta, nº 18, 04 /11/1915, p. 03).

O contexto da Primeira República amazonense foi marcado por grande instabilidade política e intensa conflitualidade. Disputas oligárquicas (envolvendo figuras como Jonathas

Pedrosa e Guerreiro Antony), a chamada “crise da borracha”, conflitos laborais internos e tensões étnicas e ideológicas agravaram o cenário. A repressão a movimentos sociais e culturais, a polarização política e as dificuldades na consolidação do regime republicano completavam o quadro. O aumento do controle policial e social foi uma reação à insegurança, visando salvaguardar os interesses dos poderosos e preservar a ordem estabelecida. Esse ambiente de desordem teve um impacto profundo na juventude masculina, onde a ideologia liberal e a "masculinidade de dominação" encontraram um campo propício para se manifestar.

> Aquele que defende a sua honra respondendo à menor provocação dá prova de que ele defende valores pessoais, superiores à obediência às leis ou às conveniências, e que ele não está subordinado nem aos regulamentos nem ao medo do enfrentamento. Em suma, que ele é um homem livre, honrando esta nova questão da sociedade moderna. A obrigação de combater feita sem rodeios nem reservas é moral. Tanto quanto uma relação consigo mesmo, trata-se de uma relação com aqueles que compartilham os mesmos valores: exclui-se aqueles que não tem esse direito. O costume de lançar ou de fazer um desafio assume de fato um sentido político: aquele da liberdade numa sociedade fundada na igualdade dos cidadãos. Mais do que um simples enfrentamento pós-revolucionário entre a burguesia emergente e uma aristocracia declinante, o desafio se torna uma reação individual contra a autoridade invasora dos poderes públicos percebidos como longínquos. A paixão política pode então se manifestar como duelo. No panteão desta paixão, a honra – que lembra certamente a antiga aristocracia – atesta que a virtude e a coragem são republicanas (Rauch, 2013, p. 324).

Na *belle époque*, a honra viril era altamente valorizada, atuando como um contraponto à cultura urbana onde a aparência e a *etiqueta* eram elementos cruciais para atestar a autenticidade de um homem honrado. No contexto do duelo, a vitória era secundária; o essencial era demonstrar dignidade e virilidade, mesmo que o custo fosse a própria vida. O foco não estava em vencer, mas sim em o homem ser o executor direto da justiça, em vez de depender de uma instituição burocrática.

Diversos exemplos ilustram essa prática. E. Monteiro, por exemplo, desafiou um colega por causa de uma estudante, mas falhou em proteger sua reputação, tendo seu rosto "virado do avesso" (A Lanceta, nº 59, 15/05/1914, p. 03). De forma similar, Domingos e Júlio anunciaram um duelo "por causa da conquista de um coração de uma bela morena" que residia na rua Lima Bacury (A Encrenca, nº 12, 28/05/1916, p. 04). O jovem Rayol também foi alvo da coluna "Fala-se por aí" do jornal *A Lanceta* por andar armado com um revólver *Mauser* com a intenção de duelar com um repórter do periódico (A Lanceta, nº 34, 28/12/1912, p. 03). Outro caso reportado na mesma coluna envolvia um rapaz do Tiro Naval chamado Cabral, intrigado com um certo Moura, sobre quem o redator comentava: “disque que vai bater-se em duelo com ele. Não se impressione moços”.

Esses códigos de virilidade eram expressos em cenários públicos como liturgias cívicas, combates simulados e passeatas militares, frequentemente assistidos pelas famílias amazonenses. As "gentis senhorinhas" desempenhavam um papel ao condecorar os jovens que exibiam virilidade e piedade patriótica em festivais esportivos beneficentes, amalgamando patriotismo, masculinidade, espírito de combate e pietismo cristão, todos validados e reconhecidos pelo olhar feminino.

> Com a assistência de mais de mil pessoas, grande foi o Festival Sportivo, levado a efeito no Bosque Municipal, em prol dos pobres de Manaus. Querendo também prestar auxílio daqueles que o bem merecem pela fome avassaladora que lhes invade os lares, foi que o Dispensário Maçônico procurou organizar esta festa, cujo resultado monetário será aplicado a minorar a miséria destes infelizes. Seguindo o programa da festa, houve corridas, saltos de extensão, jogos de disco, saltos em altura e vários outros exercícios, cujos vencedores receberam palmas de toda a assistência. Além dos inúmeros representantes que lá se achavam, divisava-se uma turma de alunos do Instituto Universitário, desses jovens heróis que já palmilham o caminho do progresso pela vitória de amanhã, destes jovens que sabiamente recebem sua educação naquele grande estabelecimento de ensino, o primeiro do Estado. Sob o comando do instrutor tenente Cunha Júnior, encetaram um verdadeiro assalto à esgrima, cujos hábeis exercícios, tão distintamente feitos, fizeram elevar bem alto o nome do seu comandante. Depois de efetuarem o assalto e fazerem várias evoluções militares, veio uma comissão de distintas senhoritas condecorar os jovens esgrimistas. Compareceu também o Batalhão Infantil do Bairro do Girau, que brilhantes exercícios se dignaram fazer. Terminou a festa com um belíssimo jogo de Football, havendo renhido ataque de parte a parte (O Pirralho, nº 01, 05/10/1915, p. 02).

A busca juvenil por conciliar a moralidade com o prazer almeja o reconhecimento e a definição de um propósito, marcando a transição para uma masculinidade pautada na virilidade moral. Este ideal exige a negação da covardia, do desgosto e da indisciplina, em favor da coragem, da alegria, da galanteria e da obediência, elementos essenciais para forjar o "menino ideal".

O Colégio Rayol, prestando homenagem a Tiradentes, organizou uma grande "festa cívica" (O Collegial, nº 05, 31/03/1914, p. 03) para consolidar esses valores. O grêmio estudantil Olavo Bilac anunciou o evento como um ato patriótico, incluindo uma passeata militar. Liderados pelo professor Paulo Eleuthério, os estudantes marchariam pelas ruas de Manaus, prestando continência ao chefe de Estado e ao Inspetor de instrução militar na Praça da República. A culminância do desfile incluiria a promoção e graduação militar de alguns alunos, estruturando a hierarquia e o corpo de oficiais inferiores do batalhão de caçadores do colégio. A programação previa que, a partir das dez da manhã, os alunos estivessem prontos para uma "palestra histórica" proferida por um professor, e o evento seria encerrado com a inauguração de um gabinete de leitura com uma biblioteca de cunho "social".

Simbolicamente, a juventude carregava a responsabilidade de honrar os ideais de virtude, pureza e honra, em um contexto nacional marcado pela percepção de uma "insuficiência" na consciência cidadã do povo. O domínio do tiro e a proficiência corporal, obtidos por meio de manobras e repetições, eram vistos como elementos cruciais para a edificação da identidade nacional. A imprensa, por sua vez, exorta as *famílias amazonenses* a participar dos eventos onde seus filhos simulam combates, argumentando que isso iria infundir entusiasmo e esperança nos pais quanto ao futuro da nação.

> Rejubilamo-nos com a direção que vai tomando a simpatizada com a corporação, de quem a nação tem a esperar os mais valiosos serviços, pois o Tiro Brasileiro representa a sociedade em flor, em suma, a reserva da pátria futura e a esperança de nossa força material e moral em época bem próxima. Além do desenvolvimento físico das crianças, pertencentes ao correto *Batalhão Infantil Floriano Peixoto*, a distinta e numerosa agremiação obriga cerca de quatrocentos sócios a um regime verdadeiramente salutar, de surpreendentes resultados até hoje verificados por todos que ao mesmo se entregam. Fazer parte dos cursos de tiro e evoluções das Sociedades do Tiro constitui presentemente no Brasil um princípio de higiene e de bom tom (Jornal do Commércio, nº 1862, 08/06/1909, p. 02).

A masculinidade amazonense se sustentava em valores de controle e dominação, exigindo que a honra fosse resgatada, em momentos de crise, através do uso da força e de armas. O ideal de patriotismo masculino nunca era considerado plenamente atingido ("limpo"), o que mergulhava os jovens estudantes numa insegurança constante, com sua hegemonia sempre sob ameaça. Diante disso, era comum a realização de exibições de virilidade em eventos cívico-militares. Tais celebrações, além de reforçarem o patriotismo, ironicamente expunham a fragilidade e o paradoxo dessa masculinidade, que acabava por aprisionar o jovem ao próprio ideal de gênero. Quem se desviasse desse padrão de virilidade estava sujeito à humilhação. Um exemplo notável eram os desfiles militares de alunos, o "batalhão infantil", que partiam da Praça da República para celebrar a Batalha de Riachuelo.

> saudaram o batalhão policial do Estado, encaminhando-se para o *Colégio Rayol* pela avenida Treze de Maio, rua Henrique Martins e Joaquim Nabuco, em cuja artéria ao passar pelo *Colégio Pestalozzi* os alunos deste estabelecimento atiraram flores sobre os pequenos militares, vivando-os entusiasticamente. Na sede do *Colégio Rayol*, confraternizaram por alguns instantes, depois de executar bem feitas manobras, o mestre da banda do 46º, o corpo docente do colégio e o instrutor trocaram brindes afetuosos, sendo saudados o exército, a armada e a mocidade brasileira. Os estudantes pelos seus oficiais, tendo à frente o seu comandante e o instrutor que é o nosso confrade Paulo Eleuthério visitaram o Tiro Naval e o JORNAL, onde nos saudaram pessoalmente (Jornal do Commércio, nº 3638, 12/06/1914, p. 01)

Estudantes, incluindo universitários, eram frequentemente convocados para eventos cívicos. A celebração da abolição da escravidão, por exemplo, envolvia a *União Acadêmica* e

outras organizações como o Grêmio Litero-Cívico Olavo Bilac e os escoteiros do Instituto Universitário. Esses grupos realizavam exercícios que, segundo relatos, atraíam o público ao salão nobre da Universidade e eram marcados por "entusiástico patriotismo" (O Pirralho, nº 09, 1ª quinzena de 1916, p. 03).

A exibição de virilidade e o engajamento em celebrações cívicas eram aspectos cruciais para a juventude da época. No início do século XX, os estudantes do Gymnásio Amazonense, ao liderarem os festejos de *13 de maio*, buscavam ser reconhecidos como jovens "produtivos" e "briosos", dignos de representar a memória de "feitos gloriosos" da nação, como a abolição que "redimiu os cativos" (Quo Vadis? nº 137, 03/05/1903, p. 01). Para manifestar vigor, resiliência e o progresso contínuo como componentes da identidade nacional, os alunos do Ginásio Amazonense organizam corridas pedestres em comemoração à data (Quo Vadis? nº 137, 03/05/1903, p. 01).

De modo similar, a União Acadêmica organiza a celebração do Dia da Independência do Brasil, que incluía a participação da "patriótica corporação cívico-militar". O evento previa um campeonato de tiro, precedido por uma reunião na Universidade com discursos públicos. Paulo Eleuthério, sempre presente, iniciava as falas para enaltecer a celebração (Jornal Do Commércio, nº 4084, 08/09/1915, p. 01). A "marcha da instrução" funcionava como um rito de passagem para os jovens estudantes amazonenses, com passos ditados por narrativas ancestrais e canções que celebravam a pátria e seus descendentes. Nas vias e praças, essa marcha era uma performance que exige foco e força para parecer leve. Os comandos eram repetitivos: o peso do corpo se apoiava na perna direita, firmemente no chão; em seguida, o pé esquerdo avançava esticado, com vivacidade, mas mantendo o equilíbrio. Nesses movimentos, a juventude masculina demonstrava harmonia, alinhamento, autocontrole, impassibilidade e disciplina – qualidades indispensáveis para o *fazer-se instruído*, inclusive para fins militares. O historiador Jean-Paul Bertaud já havia notado a violência do impacto emocional, a brutalidade e a rudeza inerentes à instrução desses marchantes.

> A arte da guerra vale-se de elementos emprestados do balé e da disciplina gímnica. O soldado deve executar, sem comentários, movimentos do corpo em harmonia com seus camaradas, para formar linhas, colunas de ataque e quadrados de defesa. Combinando sua força com a de seus vizinhos para uma prática calculada dos deslocamentos e das atitudes, os recrutas se exercitam para uma nova apresentação de si mesmos. O conscrito aprende a fixar os olhos diante de si e a manter seu corpo em uma rigidez completa, que é o sinal do autocontrole e da impassibilidade, elementos necessários ao combate. Com pé ágil, ele deve saber movimentar os calcanhares para mudar de posição, e os pés e as pernas para dispor-se à marcha (Bertaud, 2013, p. 84).

O envolvimento de figuras acadêmicas e intelectuais na vida estudantil era um pilar da

formação cívica e moral na época. Paulo Eleuthério, professor e acadêmico respeitado, desempenhou um papel central ao auxiliar o grêmio Lítero-Cívico Olavo Bilac na meticulosa organização das festividades de 14 de julho no Colégio Rayol. Essa data, que celebrava a Queda da Bastilha e a Revolução Francesa de 1789, era escolhida não apenas por seu significado histórico, mas por ressoar com os ideais de liberdade e republicanismo que se buscava incutir na juventude.

A sessão cívica, conforme noticiado no periódico *O Collegial* (nº 03, 14/07/1914, p. 03), estava marcada para iniciar precisamente às nove horas da manhã, um horário que denota solenidade e disciplina. O evento começaria com discursos vibrantes, proferidos pelos próprios líderes estudantis, uma prática que visava desenvolver a oratória e a liderança. Entre os oradores de destaque estavam Heider Rayol e Wilson Melo, cujas palavras ecoavam os valores cívicos da ocasião.

Após a parte oratória, seguindo uma tradição que mesclava o civismo com a disciplina militar, os alunos participavam de uma passeata pela cidade. Esta não era uma mera caminhada; tratava-se de uma marcha militar com "evoluções e manobras armadas", realizadas sob o comando e a supervisão rigorosa de Paulo Eleuthério. A ênfase na disciplina e na postura militarizada era um reflexo da importância dada à formação do "cidadão-soldado". Simultaneamente, em um contraste que demonstrava a abrangência da formação física, um outro grupo de estudantes, orientado pelo professor Alfredo Carvalho, executava exercícios de ginástica, demonstrando o controle corporal e a destreza física.

O palco das atividades cívicas e culturais transcendia os desfiles de rua. Os teatros escolares serviam como um espaço solene e valorizado para as apresentações de oratória, que eram submetidas à avaliação atenta da comunidade, incluindo pais, autoridades e o público em geral. A oratória não era vista apenas como uma habilidade, mas como um critério essencial para distinguir e validar a masculinidade — um indicativo de inteligência, coragem e capacidade de liderança.

O jornal *Correio do Norte* elogiou enfaticamente os esforços do diretor do Colégio Rayol na promoção desses festivais, destacando o papel do "Teatro Juvenil". As apresentações eram cuidadosamente selecionadas para um público de pais, familiares e figuras públicas, o que eleva o nível de seriedade e expectativa. Embora os temas tivessem foco na infância, frequentemente utilizavam como pano de fundo os grandes eventos da História Universal. Isso fica evidente no convite à imprensa, que anunciava um festival para celebrar a "Liberdade e Independência dos povos americanos e Tomada da Bastilha", unindo o contexto nacional/regional ao marco global da liberdade.

Nesse ambiente de alta visibilidade e prestígio, estudantes talentosos tinham a oportunidade de se destacar. Plínio Jucá, cuja menção inicial o liga a um evento dramático anterior (tendo recebido um bilhete do rapaz que atentou contra a própria vida), assumiu um papel proeminente. Na abertura das solenidades, ele recitava o poema *O Estudante Alsaciano*, interpretando a figura do "destemido rapaz" — um jovem inteligente e corajoso que defende sua Pátria contra um professor odioso, tudo sob o olhar vigilante e aprovador de seus colegas.

O evento seguia um roteiro carregado de simbolismo patriótico. Após a performance de Jucá, a orquestra executaria o vibrante canto revolucionário, o Hino da Marselhesa, um poderoso símbolo da Revolução Francesa, seguido pelo canto do Hino Nacional pelos alunos, reforçando o patriotismo brasileiro. A programação cultural se encerraria com a encenação de duas comédias pelos estudantes: *Cenas do Interior* e *Irmãos de Alma* (Correio do Norte, nº 734, 05/07/1911, p. 03), um toque de leveza após a solenidade cívica.

Em outra ocasião, a celebração da Revolução Francesa foi marcada por um caráter igualmente solene, estendendo-se por um dia inteiro de atividades cívico-literárias, o que sublinha a importância dada a essa data no calendário pedagógico e cívico da instituição.

> Ás 7 horas reunidos os alunos do Colégio Rayol e do Instituto Universitário, que fazem parte da Legião Amazonense de Escoteiros, em formatura à porta do mesmo colégio, farão continência à Bandeira Nacional que nessa ocasião será hasteada, cantando em seguida o Hino da mesma bandeira, com acompanhamento de orquestra. Às 16 horas, reunidos ao Tiro 10, percorrerão diversas ruas da Cidade e saudarão em sua passagem os Exmos. Srs. Drs. Governador do Estado e Superintendente Municipal, Guarnição Federal e Estadual e Redações dos Jornais. Às 20 horas receberá o Grêmio os seus convidados em sua sede, no Colégio Rayol. Uma excelente orquestra sob a batuta do Maestro João Donizetti executará o Hino Nacional, dando-se começo à festa literária que constará do seguinte: discurso por um dos professores do colégio (O Collegial, nº 06, 14/07/1916, p. 02).

As declamações de poemas, como as de Olavo Bilac, que promovia a educação militar, e *La mort pour la Patrie*, de Victor Hugo, que simbolizava o sacrifício masculino pela nação e era visto pela multidão como uma "mater dolorosa patriota", eram elementos cruciais. Tais manifestações eram interpretadas como liturgias cívicas, fundamentais na formação da juventude amazonense, buscando engajar a massa armada na defesa social e manter a coesão ideológica (Catroga, 2005, pp. 101-107).

Nesse contexto, é essencial compreender as celebrações como rituais que consolidaram a sociabilidade dos estudantes. Influenciados pela ideologia do fausto, eles eram estimulados a personificar a virilidade e se posicionar como pilares da Nação. Seus corpos, enquanto jovens em transição para a masculinidade "plena", eram vistos como o suporte da estrutura ideológica nacional, cabendo a eles a responsabilidade de mantê-la firme. Essa crença cívica, que exaltava

a juventude, era ritualizada em eventos como a cerimônia de aniversário da República no Instituto Universitário.

> O Instituto Universitário comemorando a passagem do aniversário da implantação do regime republicano reuniu sua companhia de atiradores e em formatura fez hastear a bandeira nacional na fachada lateral da sua sede, efetuando depois diversas evoluções militares e assaltos de esgrima (O Pirralho, nº 04, 2ª quinzena de novembro de 1915, p. 03).

A premissa de um espírito religioso impulsiona a valorização de eventos históricos nacionais, utilizando o culto aos mortos como cenário e exemplo para a juventude. Esse processo cultiva o desejo de honra e glória social, sustentando o valor ritualístico da memória, de forma análoga à literatura histórica escolar. Conforme estudo de Fernando Catroga, os mortos (o passado) são instrumentalizados pelos vivos para que se herde uma obra imortal, sendo exaltados como tutores para aqueles que não devem hesitar em morrer pela Pátria.

> Nesta ordem de ideias, a história, movida por um *telos* imanente (a humanidade-sujeito, definida como um ser perfectível), também se revela como uma antropodiceia de dimensão épica, ilação que dá licitude a esta outra: as comemorações nasceram de uma tomada de consciência – já sentida pela Revolução Francesa – de que as representações racionais só seriam mobilizadoras se fossem completadas por uma vivência cultual que, tal como no rito religioso, conferisse significado simbólico e coletivo ao sentido do tempo e, simultaneamente, congregasse as consciências atomizadas à volta de memórias consensualizadoras (Catroga, 2005, p. 110).

É, pois, essencial que o "Grande Outro" (abrangendo a História Nacional, Universal, do Amazonas, das Nações Superiores e suas vertentes) seja entendido como um meio sociossimbólico onde a juventude procura um *objetivo imortalizador* que transcenda a fugacidade e as ilusões da ostentação.

> Também aqui a historicização das expectativas só podia funcionar como um imperativo cívico se a história fosse projetada, não só como o Juízo Final da *práxis* humana na terra, mas também como uma espécie de segundo (ou único) *além* imortalizador. Logo, será erro interpretar essas comemorações como se de atos exclusivamente passadistas e passivos se tratasse. Tal como em Comte, os mortos terão de governar os vivos, tutela que, no entanto, devia ser mediada pelos interesses do presente e do futuro, de modo a que a evocação pudesse funcionar como um lenitivo e como uma abertura à possibilidade de se alcançar uma fama análoga à do evocado. E como estas práticas se inseriam numa *paideia*, cabia-lhes tocar o sentimento e a imaginação, contrapartidas de sua outra face mais científico-técnica. Desta conjugação nasceria a assunção racional e ético-social da cidadania, aliança capaz de harmonizar a autonomia do indivíduo com o sentimento coletivo (Catroga, 2005, p. 110).

No apogeu do ciclo da borracha, a juventude estudantil amazonense era concebida em torno de um ideal físico e moral que espelhava os valores da instrução pública da época. Esperava-se desses jovens um "espírito evoluído", traduzido em distinção, nobreza e elegância.

Para fortalecer o físico e garantir a saúde, eram incentivadas práticas como ginástica, exercícios militares, escotismo e atenção à higiene, exigindo-se disciplina, boa postura e gestos harmoniosos.

A educação era o alicerce para a formação de cidadãos exemplares, instilando valores como honestidade, seriedade moral, esforço, dedicação aos estudos e apreço ao trabalho, vistos como essenciais para alcançar honra e glória social. O desenvolvimento do senso artístico, em especial através da música e do canto coral, era um meio de refinar os sentimentos morais. Os estudantes deviam obedecer aos mestres e cultivar o amor pela pátria e pelos estudos.

A apresentação pessoal, incluindo vestimenta e aparência, era de grande importância, frequentemente destacada em eventos cívicos. O objetivo era consolidar a imagem do "homem novo", idealizado como o responsável pela emancipação e pela harmonia da *Pax gomífera*, aspiração central para as famílias amazonenses daquele período.

A contraposição entre a juventude idealizada e o elemento "selvagem" demonstrava uma clara necessidade de controle, buscando moldar os jovens aos padrões de civilidade. Nesse contexto, a religião cívica amazonense sempre utilizou princípios que fundamentavam o consenso em entidades transcendentes (e imanentes). Consequentemente, vultos históricos mortos-vivos eram convertidos em modelos normativos, servindo como pilares para essa construção social.

As celebrações cívico-militares serviam para "domesticar" e reintegrar o excesso de vitalidade gerado por eventos revolucionários potencialmente disruptivos (como o "14 de Julho" ou a Independência). Essas características buscavam configurar a juventude como um emblema de progresso, ordem e moralidade, em contraste com os desafios sociais da época. Este contexto é crucial para entender a sacralização do Amazonas (tempo e espaço) e sua resistência a uma desconstrução radical.

Um exemplo notório desse sentido atribuído aos cultos cívicos está no jornal *O Gymnasiano*, que contava, à época, com o jovem Arthur Cezar Ferreira Reis entre seus redatores. Um texto escrito por ele, por ocasião da celebração da emancipação política do Brasil, revela que ser "filho da terra" do Amazonas não se limitava a pertencer à "Pátria Brasileira". Assumir a liberdade e a independência era um passo de grandes responsabilidades, comparável à transição da infância para a vida adulta. O "filho da terra" era convocado à obediência às autoridades e ao engajamento em "agigantadas conquistas".

Desde os dezesseis anos, Arthur Reis demonstrava grande apreço pela magnitude e destino do Amazonas. Ele via a emancipação como um idílio familiar: as mães embalam os filhos, infundindo o desejo de independência e preparando o Brasil para seu grande dia. A

narrativa estabelece um jogo de escalas, onde, apesar do cenário global da História, o destino do povo seria determinado no microintervalo de tempo e espaço da mítica cena familiar.

Neste cenário mítico, a nação assume grandes encargos. A Pátria, por meio de uma voz materna, demanda o sacrifício dos filhos como condição para a libertação dos laços com Portugal. A independência foi alcançada graças ao fervor dos "apóstolos" e ao sangue dos mártires, conforme registrado em *O Gymnasiano* (nº 19, 07/09/1922, p. 01). Essa cena inaugural, marcada pela fala da mãe, constitui uma narrativa que eleva o evento histórico a uma epopeia de cunho familiar.

Para atingir o *status* de "homem-país" e cumprir suas responsabilidades, o indivíduo precisa imolar-se pela defesa de um tempo e espaço sagrados, ou dedicar a vida a celebrar um "grande dia". Em contraste com o "Velho Portugal", a figura materna proclama uma mensagem impactante: "Seja Livre! Seja Independente! Morra!". Arthur Reis ressalta que o descendente da *família amazonense* é convocado a enfrentar esse conflito existencial na tríade pátrio-familiar.

Aos doze anos, Heyder Rayol demonstrou seu engajamento cívico ao compor "Salve o 7 de setembro", um trabalho que visava incutir o amor pátrio e virtudes cívicas nos jovens. Rayol defendia que o patriotismo era essencial para engajar a juventude no destino da nação, permitindo-lhes compartilhar as alegrias e lamentar as tristezas, rejeitando qualquer conflito. Para ele, as celebrações cívicas eram rituais fundamentais para cultivar afetos "elevados" e inserir a juventude em um coletivo civilizatório, evitando o retrocesso do Brasil. Celebrar a independência era, portanto, um meio de impulsionar o engrandecimento nacional (O Collegial, nº 04, 07/09/1914, pp. 01-02.).

Nessa perspectiva, Heyder Rayol via as festas cívicas como uma luz que guiava a juventude, então na “vanguarda da vida”, protegendo-a da sombra corruptiva do "tremedal". Contudo, o texto ressalta um contraste: a fantasia da borracha é descrita como uma figura "supra-pátrio-familiar" e sádica, que estabelece exigências impossíveis de alcançar e se deleita com o fracasso juvenil. Nesse contexto, as liturgias cívicas se transformam em uma "obrigação" que a juventude não consegue cumprir integralmente com a História Universal, na qual o destino do Amazonas já estaria predestinado.

Essa realidade impulsionou Fausto Cruz Lopes a abraçar uma masculinidade de caráter sacrificial, marcada por uma mescla de orgulho, coragem e fanatismo. Ele era movido por ritos, mitos, símbolos e, sobretudo, por uma crença fervorosa no destino grandioso reservado ao Amazonas. Ao ingressar no Gymnásio Amazonense (no final de 1911), Fausto participou do mesmo treinamento militar que seus colegas. A instituição mantinha uma companhia de guerra,

responsável por representar o corpo discente em eventos cívicos, engajando-se em simulações de combate contra forças federais e pelotões da Sociedade do Tiro N. 10, conforme noticiado em *A Tribuna* (nº 07, 22/07/1911, p. 03). Nesse ambiente de simulação bélica, por exemplo, os alunos estariam sob o comando.

> do distinto capitão Demétrio Floduardo da Silva Azevedo, comandante do 46º de caçadores terá lugar às 4 horas da tarde na praça da Saudade, o combate simulado entre aquele corpo do exército, o 19º grupo de artilharia de montanha, Sociedade do Tiro n. 10 e um pelotão de infantaria composto de alunos do Gymnásio Amazonense. Tocarão durante as evoluções, em coretos adrede preparados, duas bandas de música militar. A fim de facilitar a distribuição de armas e munições, os gymnasianos e os sócios do Tiro n. 10 deverão estar no quartel da praça General Osório à 1 hora da tarde. Depois do combate haverá uma passeata militar (Jornal do Commércio, nº 2596, 14/07/1911, p. 02).

Havia um forte nacionalismo coexistente, acompanhado por uma dívida simbólica para com os colonizadores, concebidos como "luminares angélicos" na conquista do Amazonas. Contudo, essas exigências se convertem em um chamado à abnegação e à santidade, transformando o jovem, imerso em idealizações, na encarnação do ideal pátrio-familiar, fadado ao sacrifício pessoal. Aprisionado em um ciclo que mercantiliza a juventude, o indivíduo da "mocidade estudantil" se percebe em débito simbólico, cativo tanto desse mercado quanto da História Universal, da qual ele próprio se torna um produto. Como aponta Ivan Jablonka, o jovem, ao submergir nesse intercâmbio de afetos "elevados" e "infinitos" de uma "masculinidade sacrificiosa", opta por um passivo infinito.

> a *masculinidade de sacrifício* é grandiosa e terrível: ela consiste em suprimir-se voluntariamente. Não se trata tanto de perder a vida quanto de imolá-la a uma causa por fidelidade a uma transcendência. O homem se dispõe a morrer por outro – seu Deus, seu rei, seu suserano, sua pátria, sua dama, sua família ou a humanidade inteira (Jablonka, 2021, p. 87).

A participação na "liturgia cívica" — uma espécie de religião secular — inseriu a juventude estudantil amazonense em uma "comunidade emocional". Esta era forjada por "emoções guerreiras" e pela ambição de engrandecer sua terra natal, aliadas a uma "paixão pela mística das armas" (Bantigny, 2020, pp. 188-223). Historicamente, a retórica estudantil utiliza o sacrifício como motor para engajar a juventude de forma combativa. O culto à pátria cultiva sentimentos como abnegação, júbilo e gratidão, essenciais para a manutenção da ordem política. Neste contexto emocional, o prazer em servir à nação e o amor à terra contrastam com os "vícios corruptores" da modernidade urbana.

A juventude, personificação da pureza e da esperança de renovação, é frequentemente vista como o futuro, mesmo que seu destino seja moldado por um "constructo do 'discurso do

Outro'". Essencialmente, ela é convocada a ser o alicerce do Amazonas, concebido como uma comunidade com laços emocionais, mas que carece de uma modernidade mais integradora.

Neste contexto, as liturgias cívicas republicanas sugerem uma rearticulação dos poderes coloniais sob novos arranjos. Isso revela um paradoxo da própria república: sua idealizada concepção liberal, dominante na institucionalidade e no horizonte de expectativa cidadã (em termos koselleckianos), carrega o peso de um "pecado original". Este se manifesta na restrita participação popular no sufrágio e, crucialmente, no fato de essa ideologia ser sustentada por oligarquias agrárias. Tais grupos mantêm estruturas arcaicas de exploração social e econômica (Carvalho, 2017), beneficiando-se delas.

A educação cívica da juventude amazonense, iniciada no período de *tirocínio*, espelha a herança da Amazônia colonial. Nessa época, a carreira militar era um vetor de nobreza, ascensão social e prestígio, conforme atestam os cargos militares que lhe conferiam distinção (Mello, 2013, pp. 26-68). Tais postos eram reservados a homens de "qualidade", geralmente de famílias proeminentes ou descendentes de cidadãos, o que consolidava sua posição social e política. Para as “elites” ultramarinas, o serviço militar, ligado à defesa territorial e ao serviço real, era vital. Honra e distinção eram simbolizadas por patentes, participação em companhias como a da Nobreza, e a concessão de hábitos de ordens militares (Cristo, Avis, Santiago) por serviços prestados, forjando uma identidade nobre mesmo sob o domínio colonial. Portanto, a esfera militar não apenas organiza e protege o território, mas servia como ferramenta crucial para a afirmação da nobreza e a ascensão social, sendo central na estrutura dos grupos políticos da colônia. Um notório exemplo da persistência da influência colonial em tempos republicanos é a figura do prestigiado coronel Bernardo Sizenando Souza Cruz, avô de Fausto Cruz Lopes e sogro de Carlos Eugênio Chauvin, personalidade influente em Manaus.

O *fausto* na *belle époque* amazonense representa um acordo ideológico que molda a sociedade. A juventude masculina é instruída no nacionalismo e na virilidade através de treinamento militar, visando incutir virtudes cívicas e respeito à ordem. Paradoxalmente, o poder pátrio-patriarcal, embora condene publicamente desvios de conduta, tolera e até incentiva as transgressões sexuais masculinas. Isso mantém o *status quo* com uma espécie de humor sádico, evidenciando que Fausto essencialmente coexiste com seu complemento ideológico, Mefisto.

Esse intenso treinamento, que combinava a formação da virilidade com o fervor patriótico, transcendia os limites das instituições educacionais formais. O cinema, por exemplo, não se restringia à mera instrução e entretenimento da juventude, como se previa para a celebração do dia da Proclamação da República com a exibição de *O Fausto*, uma “notável

produção da casa *Pathé*" (Jornal do Commércio, nº 2718, 14/11/1911, p. 02), ou quando outra adaptação do Fausto de Goethe, no filme Doutor Voluntas, do renomado cineasta Robert Dinesen, era apresentada (Jornal do Commércio, nº 4397, 22/07/1916, p.01). Com a chegada do cinema a Manaus, percebeu-se – segundo os redatores do jornal *A Lanceta* – uma diminuição na frequência da mocidade a bordéis e orgias, pois "estas diversões favoritas, de todos os países civilizados, vieram abrir um feliz interregno nesta vida de licenciosidade que a nossa gloriosa mocidade ia levando" (A Lanceta, nº 10, 25/09/1912, p. 01). Além disso, os filmes frequentemente abordavam a temática delicada da política-amorosa da masculinidade sacrificial dedicada à exaltação da Pátria.

Nos primórdios da sociedade de telas, as "fitas" projetadas serviam também a instituições de ensino, como o Instituto Universitário, que se orgulhava de ser o "único instituto do Estado a possuir aparelho cinematográfico para instrução e direção de seus alunos". Essas projeções estimulavam os jovens, nas matinês infantis, a combater a ociosidade, com a exibição de comédias do herói popular da época, em *Gontran combat l'oisiveté* (Éclair, 1913) (Jornal do Commércio, nº 3862, 24/01/1915, p. 03). A juventude aprendia sobre o amor através do cinema, mas, agindo como pesquisadores ativos, avaliava as projeções e oferecia suas próprias perspectivas sobre as lições transmitidas.

Enquanto nas telas os sacrifícios eternizavam romances, na vida real as jovens eram alvo de assédio por parte dos "bolinas". Descritos como *coiós*, estes indivíduos frequentavam transportes públicos e cinemas com o objetivo de sentir prazer ao "premir os braços das belas mulheres", misturando "sensações divinas" e transgressão sexual. Eles se vangloriam: "seja a mulher mais forte ou mais franzina, eu com delícia apalpo-as, todas elas – num beliscão, ó sensação divina!". No entanto, o "bolina" não estava totalmente seguro em sua prática. O poeta juvenil D. Xiquote alertava que ele deveria abandonar essa "vida de apalpadelas", pois em sua existência "airada" corria o risco de encontrar um homem que, praticando o mesmo sistema, estivesse disposto a enfrentá-lo: "o dono d'Ela te apalpa o nariz com a mão fechada" (O Gymnasiano, nº 08, 05/08/1921, p. 02). A ameaça de D. Xiquote visava proteger um código de civilidade, que regulava a maneira como a "energia sexual" dos jovens deveria ser expressa, com suas etapas de sedução e expectativas de prazer. Um exemplo disso é o diálogo entre Álvaro Maia e um amigo sobre um romance fracassado com uma morena, que ocorreu na igreja Matriz durante uma missa monótona (Aura, nº 20, 19/11/1909, pp. 06-07).

Manduca relata a Álvaro como conquistou Leonarda: viu-a na missa e, autodenominando-se um "patife de amor sincero", detalha sua tática de "gaiolagem" - sorrisos, conversas, apertos de mão e beijos. Leonarda, após "declarações enormes", correspondeu com

um beijo. Entretanto, o pai dela notou manchas de carmim em Manduca, e Leonarda alegou ter sido beijada à força. O resultado foi uma surra para o rapaz.

Essa experiência contrasta com o *sentimentalismo* romântico presente em poemas juvenis, nos quais a figura feminina (*Ela*) é descrita como um enigma (*coração impossível* de decifrar, conforme *O Atheniense*, 30/01/1908, pp. 01-02) ou, ainda, elevada à condição de *bússola* da masculinidade, sendo a "luz da nossa razão, força da nossa força".

Paralelamente, o idealismo de D. Xiquote, embora romântico, se nutre paradoxalmente da tensão com os "coiós", cuja imprudência revela uma carência de delicadeza e de reconhecimento da pureza feminina. Para D. Xiquote, o problema principal não era o assédio em si, mas sim a quebra da ética "entre-homens", provocada pelo impulso masculino de "apalpar e beliscar" mulheres que já estavam comprometidas.

Em sua crônica "O chapéu da vizinha", Goethe compartilha suas impressões sobre os "centros de civilização", focando no filme *Amor Sublime*, produzido pela Nordisk Kompagni e dirigido por August Blom. Contudo, o autor diverge da opinião popular e expressa desapontamento com a atuação de Betty Nansen: "é uma artista condecorada, dizem, mas, aquelas expressões rudes, aqueles gestos enfadonhos, aquele olhar fixo, excessivamente paulificante, não me agradam" (A Lanceta, nº 56, 06/05/1914, pp. 01-02).

Apesar da crítica de Goethe, Betty Nansen era anunciada como uma "rainha do cinematógrafo" e "artista trágica por excelência", referência da "arte sublime". No filme, ela interpreta a esposa de um homem que ficou "morto em vida" após um acidente paralisante. O anúncio do filme convidava o público a experimentar o "estranho prazer" de presenciar a combinação de arte e dor que levava à *perplexidade*.

A interpretação da atriz, inserida em um dilema ético desorientador, era tida como tão impactante que se dizia que ela "sofre realmente", pois "sua arte imita a dor, faz com que ela venha a se sentir muito dentro do papel", uma sensação que "todos terão conosco" (Jornal do Commércio, 04/05/1914, p. 08).

A narrativa de *Amor Sublime* se concentra em um ato de masculinidade sacrificial: o marido se entrega totalmente, tirando a própria vida com um tiro na cabeça. Esse gesto de amor extremo visava aliviar o fardo e o sofrimento da esposa, libertando-a de um futuro infeliz ao lado de alguém que já não vivia plenamente.

O questionamento da inocência da esposa é dissipado no tribunal: Betty justifica seu consentimento para o suicídio do marido em uma cena "sublime", que estabelece uma nova ética e moral. Esse extremo ato de amor é elevado a uma teoria universal pela modernidade cinematográfica. Paralelamente, Goethe, acomodado, é provocado pela reação horrorizada de

uma mulher ao suicídio, encontrando diversão nisso. Na ótica política-amorosa faustiana, a felicidade da pessoa amada ou da nação é prioritária, mesmo que implique o sacrifício da vida do indivíduo.

A produtora Gaumont veiculava noticiários com cenas impactantes da Primeira Guerra Mundial, mostrando batalhas, devastação, cerimônias patrióticas, o esforço de guerra e prisioneiros. O propósito era informar, engajar e atuar como propaganda, empregando novas técnicas de edição e codificação para gerar impacto, incluindo a simulação ou reconstituição de combates, e intertítulos que endossaram o patriotismo ou interpretavam os eventos em favor dos aliados (Véray, 1994, pp. 03-52). O filme dinamarquês *Entre fileiras inimigas* (título original: minha pátria, meu amor), da Nordisk, ilustra o uso global de temas como patriotismo e dilemas pessoais, apresentando "moderna artilharia em ação" e "grandiosas cenas de combates". O enredo de espionagem e romance narra o dilema de um tenente que, em visita ao pai, precisa decidir se salva um inimigo. Seu resgate, apesar da rivalidade militar, configura um ato de piedade que lhe assegura a redenção futura.

Filmes de guerra influenciaram profundamente a masculinidade de jovens, especialmente durante a Primeira Guerra Mundial, moldando ideais e comportamentos. Em Manaus, *a Escola de Heróis*, sobre o amor de Napoleão pela França, fez grande sucesso.

> Profundíssimo estudo sobre o amor e o patriotismo, dedicado à nossa briosa sociedade. O presente drama, que nos ensina a amar, difunde, não só uma vivíssima página de afeição fraternal, como também o maior rasgo patriótico emanado da alma irrequieta e valente de um bravo militar. Colhido, este, durante as campanhas napoleônicas, pela fascinação e volúpia de uma formosa cortesã, ia esquecendo a sua nobilíssima missão, quando a voz da pátria, através da palavra débil, porém sincera da irmã, o acorda do entorpecimento em que se quedara. Repudia a aventura e encaminha-se para a trilha do dever e da dignidade. Era talvez tarde! Nesse momento perpassará diante da nossa culta plateia um sopro de entusiasmo e assombro. Que de sentimentalismo e de dor, em vendo um pai obrigado a assinar a sentença de morte do próprio filho, que era um fraco, porém um grande herói, e a sua exultação e lágrimas, quando o vê restituído à vida, pela graça soberana (Jornal do Commércio, nº 3859, 21/11/1915, p. 04).

A edificação da masculinidade sacrificial baseava-se fundamentalmente na exaltação do heroísmo militar, tendo o soldado como o arquétipo máximo da masculinidade. A produção cinematográfica da época frequentemente apresentava o soldado como um herói destemido e intrépido, pronto a sacrificar-se pela pátria. Isso consolidava a ideia de que a masculinidade se definia pela força e pela capacidade de enfrentar adversidades com dignidade. Tais narrativas, ao desumanizar o inimigo, incentivaram o alistamento militar, fazendo com que os jovens

encaram a guerra como um teste de patriotismo e virilidade, moldando suas noções sobre o que significava ser homem em tempos de conflito (Véray, 1994, pp. 40-45).

É crucial examinar como essas imagens da guerra e da masculinidade em combate foram recebidas. Em Manaus, o cinema da *belle époque* teve um papel de grande relevância para a juventude, atuando não só como forma de diversão, mas também como agente de mudanças culturais e sociais[276]. O cinema emergiu como um entretenimento central na cidade, atraindo a juventude a sessões contínuas. Espaços como o Casino Julieta e o Cine Polytheama tornaram-se vitais para a socialização e encontro, representando uma alternativa moderna aos lazeres tradicionais como cafés e teatros. Frequentar o cinema era visto como um ato alinhado aos ideais de civilidade e progresso. Os filmes exibidos, ao apresentarem narrativas e imagens, ligavam o público local a culturas estrangeiras e à noção de modernidade, influenciando aspirações, vestuário e comportamento dos jovens. Isso estabelecia uma conexão simbólica com o mundo exterior, notavelmente com a Europa e os Estados Unidos.

Entretanto, o surgimento do cinema gerava receio em grupos conservadores. As críticas se concentravam em conteúdos considerados "impróprios" (como danças e músicas de origem indígena ou africana) que, segundo a visão deles, poderiam expor a juventude a influências "selvagens". Havia uma inquietude de que a indústria cinematográfica incitasse a desobediência e a transgressão. Editoriais da época alertavam as autoridades para filmes e livros que ligavam o que era visto como má conduta ao suicídio (conforme O Pirralho, nº 05, 1ª quinzena de dezembro de 1915, p. 01). O posicionamento desse jornal é particularmente notável, pois ele conecta a cultura de massa a atos de "verdadeira loucura", cujos "exemplos funestos" já eram perceptíveis no âmbito das famílias amazonenses. Tal associação é explicitada na citação que se segue:

> Poderosas são as causas que influem nas almas fracas para praticarem esse ou aquele ato, de maneira que os filmes e os livros que deixam más impressões, corrompem a alma levando muitas vezes à prática de atos de loucura, tais como o suicídio cuja rapidez em ser praticado põe de um momento para outro um lar em pesado luto. Um ato nobre, verdadeiro exemplo de civismo e amor o do dr. Araújo Lima, que propôs ao Conselho Superior de Instrução a ideia de uma providência no sentido de os empresários de cinemas desta capital não exibirem nas *matinês* películas que concorram para impressionar fundamente e corromper a inteligência. A revolta deve ser unânime e a lei deve ser severa

[276] O trabalho de Selda Vale da Costa, "Eldorado das Ilusões: Cinema e Sociedade – Manaus (1897-1935)", é crucial para entender o impacto do cinema na sociedade manauara na *belle époque*. A autora analisa como o cinema foi usado pelos poderes hegemônicos locais para promover a grandiosidade da Amazônia e a modernidade de Manaus, com salas de cinema luxuosas como o Casino Julieta e o Cine Alcazar. Ela também mostra como o cinema se tornou um espaço de demarcação social, mas também foi reivindicado pelas classes populares. A investigação inclui debates sobre moralidade e a relação entre o cinema e grandes seringalistas, que usavam o financiamento de filmes como propaganda. Em resumo, "Eldorado das Ilusões" retrata o cinema como um fenômeno multifacetado, que refletia e influenciava as transformações sociais e culturais de Manaus.

> para com os indivíduos que concorram para que as más impressões deixadas no espírito prejudiquem o futuro da Pátria e as gerações (O Pirralho, nº 05, 1ª quinzena de dezembro de 1915, p. 01).

Em outras palavras, as brechas na vigilância pátrio-patriarcal das famílias amazonenses abriam caminho para outras formas de prazer, o que, por sua vez, exigia um rigor maior da Lei pública. No entanto, a crítica à exploração oportunista do cinema - que exibia narrativas perturbadoras e incentivadoras de "desvairamentos"- deixava intacta a fantasia idealizada da criança como o "colibri celestial" de "santas mães" e "meigos pais", abrigada em um "ninho" familiar sacrossanto e puro. Isso era manifestado, por exemplo, no jornal *O Pirralho*, sob o pseudônimo de *Charles Varnier*, renomado médico da realeza francesa:

> Venho de assistir uma matinê cinematográfica. É um arremedo do que se usa nos grandes centros civilizados: proporcionar à infância meio de diversão instruindo. Um fato, porém, entristeceu-me de maneira a vazar nestas linhas, todo o sabor acre, toda a impressão desoladora que me ficou na alma ao ver desenrolar de *filmes* incompatíveis com a índole das crianças, completamente estranhos ao fim colimado. Penso que nesses espetáculos, deve haver o mais rigoroso critério na escolha dos assuntos, a abstenção plena de tudo que tender a colocar uma imaginação maleável na dubiedade extrema, na indecisão entre o vício e a virtude, entre o bem e o mal. Para a criança, o que mais impressiona é a ação reprovável, pois nos atos da vida cotidiana, a percentagem do exemplo mau é sempre superior e de fácil assimilação. As matinês levadas a efeito nos *cinemas* de Manaus, pecam pela falta de espírito educativo e moral, que nelas devia presidir, dando cunho de função instrutiva, verdadeiro prolongamento dos nossos Institutos de ensino (O Pirralho, nº 07, 2º quinzena de março de 1916, p. 02).

Para os editores de *O Pirralho*, o mercado e as autoridades públicas deveriam agir para impedir que menores de quinze anos frequentem cinemas, seguindo a prática de "grandes centros civilizados". O jornal argumentava que cenas transgressivas e ambíguas eram sedutoras para as crianças, indicando uma inclinação inata à desordem. Portanto, o dever ético superior era proteger a inocência infantil desta atração pelo prazer que desafiava a normalidade. Em essência, os prazeres infantis explorados pela indústria cinematográfica eram vistos como intrinsecamente problemáticos. Sob o pseudônimo *Mephisto*, uma advertência era feita à juventude, citando um verso sobre a necessidade de "banhar-se em borborina" antes do "pouso derradeiro" (O Pirralho, nº 07, mar. 1916, p. 02). Além disso, os periódicos comentavam a conduta e o vestuário dos frequentadores, incluindo os jovens. Alguns jovens participavam diretamente do setor cinematográfico, seja como colaboradores ou artistas em eventos ligados às projeções, embora essa participação nem sempre fosse vista com bons olhos, levantando críticas sobre exploração e corrupção moral em casos de menores em ambientes considerados inadequados (Freitas, 2021, 81).

Inspirada nas declarações de Olavo Bilac, a juventude era convocada a agir em momentos de "crise de caráter", transformando a oportunidade em demonstração de masculinidade e moralidade ("homens 'de verdade'"), manifestando "amor pela grandeza da Pátria" (O Pirralho, nº 5, dez. 1915, p. 02). Em Manaus, o cinema da *belle époque* não apenas funcionava como lazer e influenciador de condutas, mas também gerava debates morais e servia como um indicador social de "elite" (O Pirralho, nº 05, dez. 1915, p. 02). Outro ponto notável é a exibição de *O Sacrifício pela Pátria* no *Cinema Polytheama* em 1916 (Freitas, 2021, p. 67). O filme, que retratava cenas violentas da Primeira Guerra Mundial, suscitou preocupações sobre a reação do público. A produtora chegou a pedir que torcedores das nações em conflito evitassem o filme se não possuíssem "calma suficiente".

Estudiosos indicam que a Primeira Guerra Mundial afetou o setor, dificultando a importação de filmes e causando a redução de sessões em cinemas como o *Polytheama* e o *Odeon* devido à escassez e ao alto custo do material. A realidade chocante do *front* questionou as ideias de honra e heroísmo, levando o cinema a tentar restabelecer a conexão entre coragem e masculinidade, como observa Denise Sant'Anna:

> No cinema, as aventuras extraordinárias não tardariam a entrar na vida de homens comuns: se, por um lado, o heroísmo havia perdido sua antiga dramaticidade e seus dias de glória, por outro, ele não tardaria a ganhar um perfil democrático e banal. Mas alguns temores masculinos persistiriam em meio às flutuações da moda veiculada de modo luminoso pelo cinema: o belo homem sempre devia apresentar a coragem como qualidade, comprovada, em geral, por meio da sua força física e do destemor perante a morte e o sofrimento. Mesmo depois do abalo que o espírito heroico sofreu com o desenrolar da guerra, inúmeras criações culturais e de entretenimento continuaram a insistir na necessidade de unir a masculinidade à coragem (Sant'anna, 2013, p. 258).

A masculinidade desafiadora e combativa alcançou os jovens estudantes não só pelo cinema, mas também por diversas revistas internacionais acessíveis em livrarias. Conflitos internos entre a juventude estudantil revelam gostos e a circulação de modelos de masculinidade. Um exemplo é a discussão acalorada na imprensa estudantil, entre *A Tribuna* e *O Gymnasiano*, sobre plágio de ideias anarquistas, onde os redatores de *A Tribuna* desafiaram seus colegas a comprovar a publicação do artigo *Ao germinar* em *Kosmos* ou *Renascença*[277]. Eles questionavam a competência de seus pares, atribuindo-lhes uma cultura literária limitada,

[277] A circulação de ideias anarquistas entre estudantes secundaristas em Manaus, no início do século XX, reforça o argumento de Luciano Everton Teles sobre a necessidade de mais estudos sobre a militância anarquista no Amazonas. Segundo Teles, os anarquistas locais priorizavam a instrução como forma de emancipação política, o que contextualiza a presença dessas ideias no debate estudantil. (Ver: Teles, 2021).

restrita a "livrecos baratos". Fomos surpreendidos ao constatar que, entre esses "livrecos", figuravam obras de Sherlock Holmes (A Tribuna, nº 02, 11/02/1911, p. 02).

É crucial, todavia, notar que os leitores assíduos de publicações de menor prestígio também consumiam a revista *Texas Jack* (sucessora de uma iniciativa anterior chamada Oeste Selvagem). Esta era uma notória série de ficção sobre a colonização do oeste norte-americano, caracterizada por um racismo explícito contra os povos indígenas. Tais povos eram o alvo principal nos confrontos do vaqueiro e escoteiro branco contra ladrões e outros criminosos (Bjork, 2004, pp. 165-178). A Nação Sioux, por exemplo, é apresentada como intrinsecamente diabólica e cruel. Os Apaches, por sua vez, são retratados como traiçoeiros e ardilosos. Os Cheyennes, por sua vez, seriam generalizados como os piores entre as nações indígenas, devido à sua natureza traiçoeira[278]. Não surpreende que, em um contexto ideológico fundamentado, ou reprimido, no ódio ao "quase-selvagem", as narrativas de *Texas Jack* – "o terror dos índios", conforme o Jornal do Commércio (nº 2418, 30/11/1910, p.02) – encontrassem um mercado consumidor tão receptivo em Manaus. Isso se aplicava tanto aos livros quanto aos filmes exibidos nos cinemas, onde *Texas Jack* era celebrado como o "herói das florestas", já "tão bem conhecido pelos amadores dos romances de aventura" (Jornal do Commércio, 30/07/1912, nº 2974, p. 01).

Dessa forma, as *paixões do Fausto* na *mocidade estudantil amazonense* revelam-se menos como a realização de um desejo soberano e autônomo, e mais como a interpelação ideológica de um 'desejo do Outro' que, sob o Significante-Mestre do Progresso e da Civilização, organiza o gozo colonial e a exploração estrutural. A pulsão que impulsiona o sujeito em direção ao Absoluto fáustico é, intrinsecamente, a mesma que produz o Real pútrido, abjeto e violento que a belle époque tenta recalcar em sua busca por pureza e higiene. É no reconhecimento dessa lacuna paraláctica – a identidade radical entre a paixão pela Redenção do Amazonas e o Inferno da Acumulação Primitiva que a sustenta – que a ideologia do fausto se revela em seu ponto mais frágil e, paradoxalmente, mais tenaz, preparando o palco para o embate dialético entre a utopia da classe estudantil e a violência estrutural que será explorada a seguir.

7.2 – Juventude estudantil, associativismo e intervenção político-cultural

[278] Alguns exemplares podem ser encontrados no sitio da Northern Illinois University, com apresentações de um dos principais estudiosos do tema, o pesquisador Matthew Kerns: https://dimenovels.lib.niu.edu/learn/spotlights/texasjack.

Neste tópico, reflete-se sobre perspectivas a articulação entre a fantasia individual e o projeto coletivo de transformação sociopolítica na Manaus da *belle époque*. O "paraíso" analisado não é um lugar edênico, mas sim uma construção imaginária que legitima a “elite” estudantil como detentora do saber sobre a civilidade e o progresso.

Esta *ida ao paraíso* marca o momento em que a ideologia do fausto – centrada nos ideais de Deus, Pátria, Família e Liberdade – se solidifica em uma utopia de classe. O sucesso dessa utopia depende, essencialmente, da exclusão radical da realidade da exploração (representada pelos deserdados, povos indígenas e afro-amazônicos) e da negação do fracasso da promessa burguesa de progresso para toda a sociedade.

Serão examinadas as ações concretas dessa *classe estudantina* – desde o associativismo até a intervenção político-cultural – destinadas a impor um ideal de Todo Social Amazonense *embranquecido* e civilizado. Tais práticas revelam a lacuna paraláctica, confrontando diretamente o brilho ilusório da *belle époque* com as duras realidades do subdesenvolvimento colonial.

A reação na cidade foi de ultraje e espírito combativo diante da notícia do ataque à "sagrada bandeira" nacional. O incidente, descrito como protagonizado por um grupo de "moços exaltados" (Correio do Norte, nº 447, 26/05/1910, p. 01) ou, na visão estudantil, por "infames argentinos" (O Gymnasiano, nº 03, 15/06/1910, pp. 01-02), ocorreu após a ausência diplomática brasileira nas celebrações do centenário da república argentina e na abertura do congresso Pan-Americano.

Estudantes argentinos, em resposta, atacaram brasileiros, ofenderam o cônsul e rasgaram a bandeira do Brasil no *Café Paulista*. Em solidariedade e defesa do café brasileiro, estudantes amazonenses se uniram a grupos da capital federal, realizando um protesto na Praça da Constituição.

Como de costume, líderes se revezaram no coreto, transformando sua fala pública em um evento histórico e significativo, parte de um conflito internacional. Aristides Ferreira, do Ginásio Amazonense, foi muito aplaudido. Manoel Nunes, por sua vez, criticou "o baixo proceder dos argentinos" com "frases eloquentes" (O Gymnasiano, nº 03, 15/06/1910, pp. 01-02). Falar em público é crucial para a juventude amazonense, pois tanto a forma quanto o conteúdo são minuciosamente avaliados. Embora pareça uma habilidade natural, é essencial a preparação, já que existem códigos específicos a serem seguidos, e o domínio da fala está sujeito a muitas expectativas. Um exemplo histórico da importância dada a essa habilidade na sociedade é o caso de Heitor, mencionado pela imprensa estudantil, que teve seu uso excessivo

da fala em "flirts" repreendido por "palestrar dia e noite" com uma vizinha (A Lanceta, nº 61, 23/05/1914, p. 03).

Não surpreende que o Colégio Atheneu Pedro II, sob a direção do professor Paulo Eleuthério, tenha oferecido um curso de dicção e declamação para senhores e rapazes, focando na "difícil arte da palavra e do gesto" (A Capital, nº 12, 27/07/1917, p. 01). Não só vários acadêmicos, rapazes e senhores se matricularam, como também duas senhoritas (A Capital, nº 33, 17/08/1917, p. 01), uma turma que iniciou suas atividades com a palestra *A arte de se fazer ouvir* (Jornal do Commércio, nº 4743, 13/07/1917, p. 02). Por um lado, é inegável que o público poderia ser influenciado pelo discurso dos estudantes; por outro, as massas também representam um perigo para o orador. Conforme nos recorda o historiador Carlos Piovezani:

> A ocasião da fala pública assemelha-se a uma guerra, na qual as armas eram o verbo, o corpo e a voz, e os adversários são não apenas os inimigos ideológicos, mas também a própria audiência que ali podia reagir hostilmente. Ao lado da virtualidade dos perigos, contudo, situa-se a possibilidade da convivência e da cumplicidade do público que, mediante suas manifestações de apoio, sob a forma de aclamações, redobram a força viril das relativamente longas e enfáticas coisas ditas. Para enfrentar e arrebatar a multidão, além dos gestos enérgicos, os oradores valem-se das modulações da voz, cuja melodia apresenta consideráveis picos e alterações, cujo ritmo é lento, apesar de frequentes acelerações e desacelerações no tempo de fala, e cujo volume é quase sempre alto e potente. Por essas razões, *grosso modo,* a prática de fala pública nos palanques parece caracterizar-se pelo engajamento do *ethos*, pela constância do *páthos* e pela presença oscilante do *logos* (Piovezani, 2015, p. 297).

A crescente escalada de tensão levou os estudantes das publicações *Aura* e O Gymnasiano, sob a liderança de Abelardo Araújo e Milton Oliveira, a incitar a população a uma manifestação violenta contra o consulado argentino. Este protesto culminou em aclamações ao Barão do Rio Branco e em um veemente repúdio à Argentina e a Zeballos – o ministro das relações exteriores daquele país (O Gymnasiano, nº 3, 15/06/1910, pp. 01-02).

Com o intuito de direcionar a ação para um caminho mais estratégico, Aristides Ferreira propôs que o foco da manifestação fosse transferido para as redações dos jornais. Apesar de uma resistência inicial, sua liderança foi aceita. A marcha, então, substituiu as pedras pela "artilharia do pensamento", conforme expressavam os estudantes da *Revista Collegial* (nº 20, 31/08/1906, p. 21). Este ato, de forte carga moral, buscava apresentar os estudantes como *filhos do progresso e da civilidade*, em nítido contraste com os "infames procederes" dos estrangeiros.

Para reabilitar e reafirmar o símbolo pátrio, os estudantes dirigiram-se ao Ginásio Amazonense. Lá, obtiveram a bandeira nacional do edifício. O sexto-anista Antônio Krichanã da Silva foi o encarregado de empunhá-la e liderar "todos os alunos do Ginásio Amazonense e

populares" até as redações de jornais, locais onde outras lideranças se juntaram para representar a massa.

Apesar dos apelos por compensação histórica, a insatisfação popular, que considerava as ações insuficientemente patrióticas e excessivamente moderadas, clamava por mais. Diante do pedido de Silva Cardoso para encerrar os protestos, os responsáveis por *O Gymnasiano* e a *Revista Aura* superaram suas desavenças e incentivaram os estudantes a se dirigirem ao consulado argentino. A multidão, expressando apoio ao Brasil e a seus líderes, e repúdio à Argentina e seu ministro, avançou pelas ruas Dr. Moreira, Mundurucus e Remédios. Ao chegarem ao consulado, o cenário não foi de um confronto simulado, mas de uma intervenção militar. Os estudantes enfrentaram a polícia, manifestando seu protesto com vaias e o lançamento de pedras contra a bandeira argentina, a qual foi danificada após ser rasgada por uma pedra que apresentava uma "careta desenhada" (O Gymnasiano, nº 03, 15/06/1910, p. 02).

O evento culminou com o discurso público improvisado de Milton Oliveira, que simbolicamente "reduziu ao nada tudo e todos os Argentinos", selando a vitória sobre os opositores. A perplexidade dominou o jornal estudantil. A celebração do "dever cumprido" encerrou-se com uma marcha solene de retorno à praça da Constituição, onde a dissolução do ato foi anunciada sob "Vivas aos Gymnasianos" (O Gymnasiano, nº 03, 15/06/1910, p. 02).

Na mesma tarde, às quatro horas, os acadêmicos da Escola Universitária Livre de Manaus adotaram uma postura mais comedida. Diferentemente dos secundaristas, eles se limitaram a expressar solidariedade e reciprocidade ao Centro Acadêmico do Rio de Janeiro através de um telegrama, repudiando "a afronta aos brasileiros pelos argentinos em Santa Fé e Rosário" (Correio do Norte, nº 447, 26/05/1910, p. 01).

Os ginasianos relataram a tentativa presidencial de diminuir a tensão, classificando o incidente como obra isolada de "argentinos bêbados" sob a liderança de Zeballos, já notório inimigo do Brasil. Essa visão levou os ginasianos a exaltarem os brasileiros "patriotas" que enfrentam os "inimigos da nação", desmoralizados por "asneiras e bebedeiras". Embora o discurso presidencial visasse apaziguar a situação e evitar conflitos diplomáticos, paradoxalmente, incentivou a retaliação. Os estudantes citaram o presidente: "embora fosse da satisfação dada pelo governo Argentino, não é esta a primeira vez que o nosso Pavilhão, símbolo sagrado da nossa honra é enxovalhado pelos argentinos", concluindo com a promessa de vingança futura (O Gymnasiano, nº 03, 15/06/1910, p. 02). Nesse contexto, a *memória* e o *coração* dos ginasianos marcham alinhados.

> Belíssima, brilhante, sublime foi a desafronta dos colegas gymnasianos, levantando aos cimos altíssimos do patriotismo, o Brasil, esta pátria amada,

> vilipendiada pelo argentino audaz. – *Os argentinos arrancaram a bandeira brasileira d'um café paulista em Buenos Ayres... etc.* Tal foi a notícia, estampada em jornais da terra. Ora, nem outra coisa era de esperar; este ato de vandalismo da canalha argentina, abalou o coração juvenil dessa falange altiva, como soe a mocidade do Gymnásio de minha terra. Num rasgo patriótico, foram para a praça pública, lavrar o seu protesto enérgico, contra esse povo degenerado e vil, que afrontava tão cinicamente, a honra desta pátria de bravos. Fizeram-se ouvir oradores fluentes em represália a essa malta de argentinos despudorados, que acabava de pisar o pavilhão estrelado da República. Ainda sinto o meu coração palpitar em sístoles e diástoles, quando me lembro desse dia, em que os moços do Amazonas, deixaram transpirar mais uma vez lá no sul uma brisa de que já se vai sentindo vida nova, neste meio um tanto letárgico (O Gymnasiano, nº 03, 15/06/1910, p.02).

Neste panorama, a narrativa se alinha à História Pátria, a qual molda a conduta humana. Ela apresenta indivíduos diante de uma missão crucial para o destino coletivo (do povo e da nação), estruturada como um relato épico e heroico. O cerne do texto reside no conflito de uma disputa mítica entre nações, no chamado ao enfrentamento como um imperativo ético e na demanda por sacrifícios. Nota-se a internalização do dever externo, que consolida a posição subjetiva dos estudantes como constituintes de um corpo social mais vasto e de uma História em construção, exigindo a participação ativa de cada indivíduo. Sacrificam-se, em certo sentido, que é verdade para aqueles sujeitos, porque *são observados pelo olhar histórico-universal.*

Nessa ótica, imergimos no epicentro da *mocidade estudantil amazonense*, um espaço que evoca o que Alain Badiou denominou "paixão pelo real" (Badiou, 2007, p. 81). Esta paixão, segundo o filósofo, foi um traço marcante do espírito político entre o final do século XIX e o início do século XX. A história se constrói e é vivida nesses termos: os estudantes personificam essa paixão através de uma ação intensa e dedicada às conjunturas cruciais do processo histórico.

No entanto, ao sublinharmos com Badiou que o pensamento político do século XX se distingue pela ação fervorosa sobre o real, visando dominá-lo, alcançá-lo e torná-lo compreensível, o objetivo central dessas ações é, como reiteradamente mencionamos, resgatar da História a magnitude dos filhos da Mãe-Terra. Para cumprir tal missão, o indivíduo engajado nesse real precisa assimilar um *matema*, ou seja, sujeitar-se a um aprendizado rigoroso (*tirocínio*). Ao se dedicarem a esse *tirocínio*, os jovens respondem às críticas das gerações mais antigas, os "velhos". Estes, nostálgicos da própria juventude, censuram a nova geração por supostamente cultivar hábitos decadentes, sentenciando: "a mocidade atual encontra-se corrompida" (O Gymnasiano, nº 03, 15/06/1910, p. 02).

O cerne do envolvimento juvenil em eventos para arrecadar fundos para celebrações patrióticas, sob a liderança de Álvaro Maia, está na organização de festivais e quermesses. Um

exemplo significativo foi o evento literário e musical no Teatro Amazonas. Os estudantes aproveitaram a celebração do aniversário da revista Aura para vender exemplares avulsos, destinando a receita à Liga Marítima. O objetivo era a aquisição de um navio de guerra (dreadnought) a ser batizado de Riachuelo (O Gymnasiano, nº 03, 15/06/1910, p. 02). A campanha da Liga Marítima, conforme mencionado, mobilizou intensamente os estudantes, com destaque para a atuação das jovens da sociedade amazonense. A mocidade feminina desempenhou um papel crucial nessa mobilização, visando especialmente a compra de um novo navio de guerra para substituir o antigo encouraçado Riachuelo (Correio do Norte, nº 486, 10/07/1910, p. 01). Impulsionadas pelo patriotismo e um forte engajamento social, as jovens gremistas organizaram uma quermesse com o intuito de levantar fundos. Elas consideravam essa iniciativa vital para contribuir com a grandeza nacional e o fortalecimento do poder naval brasileiro, visto como essencial para a estabilidade e a paz entre as repúblicas sul-americanas. Adicionalmente, as gremistas ressaltaram a importância do trabalho coletivo e da solidariedade como pilares para o sucesso da campanha.

Paralelamente, alguns estudantes nutriam o ideal de uma ascensão militar brasileira na América do Sul, acreditando que o envolvimento com a defesa da Pátria enobreceria o espírito nacional (O Pirralho, nº 05, 1ª quinzena de 1915, p. 03). Em meio a esse ambiente de fervor, o Grêmio Familiar Amazonense, por intermédio de suas moças, também se articulou para organizar uma "grande festa" na Avenida Eduardo Ribeiro, buscando unir esforços aos empreendimentos dos jovens (homens), conforme noticiado pelo jornal Correio do Norte.

> Realiza-se hoje a quermesse que as senhoras e senhoritas do Grêmio Familiar Amazonense realizam na avenida Eduardo Ribeiro como prova da cooperação ardente de seu patriotismo à grande ideia da aquisição de um novo couraçado para a marinha nacional, que reclama o apelo unânime da consciência nacional. Não podia ter a pátria concurso mais brilhante do que esse da mulher que impera e triunfa sobre a emotividade do grande povo infeliz do extremo norte. Fundem-se todas as suas dores nesse hino entoado ao orgulho da nossa força continental e às esperanças da hegemonia que manteremos, à sua sombra, na América do Sul. A avenida Eduardo Ribeiro será pequena para conter as massas populares animadas desse sonho de justiça e de glória, na tarde de hoje. Todas as classes tem perfilado na colaboração eficaz do seu auxílio na grande festa projetada. A avenida hoje será um verdadeiro paraíso através dos seus galhardetes floridos. A cidade inteira prepara-se para o exaltamento da Pátria (Correio do Norte, nº 486, 10/07/1910, p. 01).

Originalmente, planejou-se uma celebração de cunho quase carnavalesco no Amazonas, pensada para exaltar a autoridade pátrio-familiar. Durante o evento, as barreiras sociais seriam minimizadas em favor da busca por prazeres e da realização de sacrifícios em prol de um ideal de união. Nesse cenário, a figura feminina era vista como crucial para a distribuição de presentes

e doações. Entretanto, a juventude secundarista organizou outras quermesses ao longo da *belle époque*, com o intuito de arrecadar verbas para datas cívicas, como o centenário da independência do Brasil, demonstrando assim sua participação ativa nas cerimônias cívicas. Tais festividades prometiam ser "bastante animadas" e repletas de "agradáveis surpresas". A sociedade do TIRO Nº 10, por exemplo, convocou a "mocidade amazonense" a participar das paradas militares comemorativas (Jornal do Commércio, nº 6528, 08/07/1922, p. 01). As quermesses teriam a animação de uma banda de música com um repertório diversificado para o deleite dos presentes (O Gymnasiano, nº 08, 05/08/1921, p. 04).

As campanhas estudantis mobilizaram o sentimento patriótico e o paternalismo para arrecadar fundos destinados aos "flagelados da seca". O jornal *Correio Gymnasial* exemplificou essa iniciativa ao conclamar os estudantes a doarem para os "patrícios" nordestinos, destacando o "belo gesto filantrópico do povo amazonense", unindo o patriotismo à busca estudantil por uma imagem "verdadeiramente virtuosa" (Correio Gymnasial, nº 09, 29/07/1915, p. 02).

Além disso, os alunos do ginásio participaram de festivais de arte no cinema *Polytheama*, revertendo a arrecadação da venda de seus jornais para o auxílio às vítimas da grande seca de 1915 (Jornal do Commércio, nº 4050, 05/08/1915, p. 01). Motivada por valores patrióticos, a mobilização filantrópica do Ginásio influenciou outras instituições. No Colégio Rayol, Helder Rayol e Raymundo Bernardino Braga coletaram sessenta e oito mil e cem réis, entregues ao Jornal do Comércio para a devida publicidade dos benfeitores.

A juventude amazonense convivia com a liderança civilista *inflexível* de Álvaro Maia, um crítico rigoroso do uso de fardamento no Gymnásio Amazonense. Embora houvesse o "pessimismo selvagem" de alguns, outros, como "K. Pão", defendiam as fardas como um "fenomenal objeto" que distinguia o corpo discente e representava uma medida de *boa economia*. Contudo, a obrigatoriedade instituída por portaria foi negligenciada (O Gymnasiano, nº 01, 4/05/1910, p. 03). Os redatores de *A Tribuna* manifestaram insatisfação com a inconstância da política de instrução militar. Prometida aos estudantes por dois anos, ela não se concretizou. O periódico criticou a "falta de coragem" de outros veículos de comunicação que evitavam o tema, considerado um direito dos alunos do ensino secundário (A Tribuna, nº 01, 19/01/1911, pp. 01-02).

A controvérsia ideológica se intensificou quando o periódico *Gymnasiano* acusou os colaboradores da *Tribuna* de plágio de teóricos anarquistas, citando um texto de Godwin. O *Gymnasiano* questionou a virilidade e a probidade ideológica dos anarquistas da *Tribuna*, alegando desconhecimento do anarquismo e comportamento imaturo. Essa disputa estudantil

refletia a preocupação com a integridade político-ideológica. Na sequência, será examinada a questão levantada pelo estudante Carlos.

> A farda é o assunto que atualmente prende a atenção dos atuais gymnasianos. Uns, querem que a uniformização dos alunos do Gymnásio seja obrigatória, outros, não querem. Eu, militarista, quero e sou pelo fardamento obrigatório dos alunos do Gymnásio. Alguns *snobs,* os únicos que não querem se fardar, são os que movem campanha contra a farda. Esses toleirões, garanto, caso seja obrigatório o fardamento, serão os primeiros a se fardarem, obedecendo assim à bajulação que os guia. Que o fardamento dos alunos do Gymnásio Amazonense, este ano torne-se obrigatório, são os votos que faz o mais humilde de todos eles que pede licença para terminar a "paulificação" desta tola croniqueta (A Tribuna, nº 03, 13/03/1911, p. 04).

Neste cenário de esforço contínuo pela ascensão do Amazonas e do Brasil no panorama mundial, torna-se compreensível a razão pela qual os estudantes se dedicavam a debates específicos, como o uso de uniformes e a forma correta de escrever "Brasil" ("z" ou "s") (O Gymnasiano, nº 08, 05/08/1921, pp. 01-02.). Para além dos aspectos técnicos inerentes aos instrumentos científicos e ao discurso acadêmico sobre a escrita juvenil, a discussão sobre a grafia revela uma dimensão normativa subjacente à "guerra cultural" contra os "brasileirismos" presentes na linguagem, não só dos estudantes, mas até dos professores. Apesar de o redator de "Brasil, Brazil" ter interpretado essa situação como um indício de um "grande despertar da consciência nacional" e a "alma" da mobilização política, a questão permaneceu sem uma resolução definitiva.

Figura 14 – A cena futebolística



Fonte: Revista O Malho, nº 700, 12/02/1916, p.25.

A foto da Mocidade do Team Satellite Sporting Club é sintoma da fantasia social do fausto, revelando a presença indígena marginal na chamada mocidade estudantil. A adesão ao esporte moderno sinalizava a assimilação à civilidade e ao projeto hegemônico, prometendo redenção. Contudo, a presença indígena na cena futebolística expunha o recalque ideológico: o

"selvagem" irrompia no simulacro da modernidade amazônica. Essa inclusão controlada não supera o antagonismo étnico-racial, mas mascara a exploração capitalista e colonial. Apesar do ideal de um campo social embranquecido, a persistência da marca indígena na mocidade revela a lacuna entre a pureza ideológica desejada e o real social, racialmente heterogêneo. A cooptação do elemento "quase-selvagem" é o preço pago pela classe dominante para manter a ilusão de progresso, instrumentalizando e domesticando o potencial disruptivo da alteridade radical.

A disputa linguística sobre o uso do "z", liderada por Castro Lopes, visava à purificação da língua portuguesa, eliminando estrangeirismos. Embora pareçam detalhes hoje, esses debates eram centrais em uma batalha cultural que engajava a população e moldava noções de classe, raça e gênero. O objetivo era suprimir a ameaça do "Outro selvagem" e cooptar seu potencial de disrupção. Essa postura de "fazer-se tirocinante" demonstrava o domínio de códigos restritos à “elite” letrada (classe), a assimilação de marcas distintivas do "brasileiro exemplar" (raça) e a perpetuação de um discurso político de "masculinidade de domínio e belicosa" (gênero).

A identidade da juventude amazonense era marcada por um misto de atração e repulsa em relação àqueles vistos como desprovidos de atributos valorizados, como "talento másculo", "capacidade máscula", facilidade de expressão escrita, ou a distinção de um líder ("águia") acadêmico. Havia, portanto, um prazer em desprezar os jovens rotulados como "raquíticos" e de "cérebros atrofiados" (O Gymnasiano, nº 09, Manaus, 10/07/1911, p. 03). Nesse contexto, a prática de atividades físicas era considerada essencial para o progresso do Amazonas, funcionando como um antídoto contra a "quase-selvageria" e estimulando valores como disciplina, obediência, honestidade e dedicação. Tais exercícios preparavam os jovens para os desafios da modernidade, sendo sua energia e vitalidade percebidas como um "tônico" para a sociedade. O esporte tinha o papel de afastar a juventude de influências primitivas, incutindo civilidade, progresso e modernização, prevenindo o ócio e os vícios. Adicionalmente, promovia a disciplina, o respeito às normas e o espírito de coletividade, formando cidadãos produtivos e patriotas, que se integrariam ao projeto de desenvolvimento do Amazonas, elevando seu prestígio tanto no cenário nacional quanto internacional.

Com efeito, a prática do futebol se tornou a principal forma de expressão para a juventude que cultivava uma masculinidade de dominação, belicosa e de desafio, fundamentada em uma virilidade percebida como moderna, diligente e veloz. Embora predominantemente masculino, o esporte não excluía a participação feminina, o que gerava críticas na imprensa da mocidade: "pelo binóculo vimos na praça Floriano Peixoto umas mocinhas jogando football às

sete horas da noite" (A Encrenca, nº 04, 05/11/1915, p. 02). As partidas eram vistas como ocasiões ideais para os jovens exibirem essa masculinidade combativa e desafiadora, frequentemente sob o olhar atento das moças, espectadoras assíduas dos confrontos. Olympio de Carvalho, por exemplo, fazia questão de jogar futebol na Praça 14 de janeiro, contando com a presença garantida de sua admiradora (A Encrenca, nº 10, 23/01/1916, p. 02). Além disso, na Colônia Oliveira Machado, era comum os jogadores fazerem "fosquinhas" para as moças que assistiam aos jogos (A Lanceta, nº 73, 25/07/1914, p. 02).

Por outro lado, o comportamento dos jogadores frequentemente desagradava aos críticos. J. Donato, por exemplo, não escapou ao escrutínio da imprensa, que se incomodava com a "pose" do jovem (A Encrenca, nº 30, 15/10/1916, p. 02). O jornal *A Lanceta* chegou a desdenhar o jovem barbadiano Francis, que estava "ensinando" os amazonenses a jogar futebol, referindo-se a ele como um estrangeiro "metido a gente" (A Lanceta, nº 16, 05/09/1915, p. 03).

Um concurso realizado pelos redatores do jornal *A Lanceta* em 1914 elegeu os melhores clubes de futebol, escolhidos pelos leitores, que foram: *Manáos Athletico*, *Vasco da Gama*, *Rio Negro*, *Sateilite* e *Mercúrio F. B. C* (A Lanceta, nº 65, 06/06/1914, p. 02). A imprensa estudantil também dedicou atenção ao esporte, como no "grandioso *match*" entre o *Universitário Sporting Club* e o *Monte-Cristo Sport Club*, que teve uma narração detalhada divulgada.

> Tirado o kick-off pelo Monte-Cristo seus jogadores desenvolveram uma excelente combinação, dando o primeiro shoot sobre a meta inimiga, sendo defendida por Cunha. Depois de boas combinações, tornaram a atacar pela segunda vez, e com belos passes já contavam alguma vitória, quando o atlético Sant'Ana livra a baliza Universitariana com um formidável shoot pondo a bola fora de jogo. Tirado o offside o balão cai aos pés de Wilson, que faz um belo centro, e Anisio depois de tentativas infrutíferas, consegue driblar os backs e marcar um ponto para sua equipe. Aurélio esteve prestes a meter outro goal, mas a enorme afobação com que estava impediu sua vasa. Depois de longa peleja de ambas as partes, termina o 1º Half-time com a vitória do Universitário de 1X0. Começado o 2º Half-time pelo Universitário ainda continuam os ataques incessantes de ambos os lados. Por uma felicidade indefinível Achilles não vasa o Universitário enviando um shoot enviesado. Almir esteve nas mesmas condições. Salientaram-se do Monte-Cristo os seguintes: Achilles, que em sucessivos driblings dava shoots ao goal sem resultado eficaz; Gomes, esteve excelente em side left, conquanto sobressaísse mais na brutalidade; Juca, jogou bem na sua posição de back podendo ser considerado juntamente com o goal-keeper, a alma do team; Quarenta, esteve esplendido, colocando-se bem contra os shoots inimigos. Do universitário distinguiram-se os seguintes: Cunha, que jogou como goal-keeper, fez excelentes defesas; Sant'Ana, o grandioso defensor, valeu por toda a defesa; Azevedo, Wilson e Aladino, estiveram excelentes; Aurélio e Anísio foram os que mais brilharam na linha de forwards (O Pirralho, nº 02, 17/10/1915, p. 03).

A retórica agressiva, complementada por termos em inglês, estabelece uma economia

emocional que valoriza a tensão inerente ao jogo e o desempenho dos competidores. Além da própria disputa, a admiração de espectadores e leitores é conquistada por predicados diversos, como a proeza dos atletas, sua técnica e espírito combativo. Este último, por vezes, transborda em brutalidade contra os "inimigos", mas é sempre envolto pela dramaticidade belicosa da competição.

No entanto, o futebol também incorpora laços de violência e preconceito racial no seu cotidiano, servindo como meio para a forja de uma masculinidade desafiadora e combativa. Após uma série de vitórias intergrupos, estudantes do jornal *O Pirralho* manifestaram seu descontentamento com a falta de oponentes, questionando se a "*negrada*" estaria com "receio do 'bichão'". Apesar disso, o futebol era capaz de gerar entusiasmo, como evidenciado pelo anúncio no jornal *A Pimenta* de um "grande match" entre o *Club Universitário* e o *Club Rayol*, descrito como um embate entre "poderosíssimas equipes". Paralelamente, havia a preocupação com a "extravagância" de alguns jovens amantes do *football* em Manaus. As críticas focaram no "exibicionismo" que, segundo alguns, prejudicava o avanço da prática esportiva, priorizando a vaidade nas performances em detrimento da melhoria técnica e da correta execução do jogo.

Apesar das críticas, o futebol conquistou a juventude, chegando a inspirar composições poéticas. Um exemplo é a poesia da senhorita J. D. (identidade preservada), cujo manuscrito foi encontrado por um repórter do jornal *A Pimenta* na avenida Joaquim Nabuco, e cujos versos seriam publicados na sequência.

> Pelo sport dou a vida, seja o remo ou natação, é por todos decidida minha grande vocação, faz-me andar de sol a sol, a correr furiosamente, é o amado football. Pum! Tá, rá, rá... Eu dou um shoot forte, e um goal hei de marcar! Pum, tá, rá, rá... Eu tenho muita sorte no jogo sem cessar! Pelas ruas, ou na escola, não me privo de jogar, quando não encontro bola, dou um shoot no que achar, ao meu jogo nada escapa: livros, mesa, tudo, enfim; o chapéu e a própria capa, levam pontapés, assim: Pum, tá, rá, rá... Eu dou um shoot forte, etc. Esse sport está na moda. Hoje é internacional: os rapazes d'alta roda não conhecem outro igual. Eu, por mim, não deixo agora um momento de jogar; todo o dia, a toda hora, no meu ground quero estar. Pum, tá, rá, rá... Eu dou um shoot forte, etc.(A Pimenta, nº 07, 22/08/1915, p. 02)

A prática do futebol ia além das tensões e contendas próprias da juventude, englobando também conflitos sociais de maior dimensão, sobretudo os de classe e raça. Isso se devia à forte ligação inicial do esporte com as classes brancas e abastadas. Contudo, a ampla adesão do futebol entre as classes populares, incluindo trabalhadores de diversas categorias e, em especial, a classe operária, transformou o controle sobre o esporte em uma ferramenta política de dominação. Essa estratégia visava inculcar normas de moralidade e civilidade, valores que a prática desportiva na época oferecia para a formação dos jovens. Com efeito, o futebol teve um

impacto significativo na construção da masculinidade juvenil. Ao se popularizar entre os trabalhadores, ele passou a ser associado a valores como disciplina, solidariedade e colaboração em equipe, características essenciais na moldagem de comportamentos e identidades masculinas.

O futebol, e o esporte em geral, constituiu um instrumento multifacetado de controle social e disciplinarização da juventude. Sua utilização visava canalizar energias, oferecendo uma opção de lazer que reforçava a ordem social e afastava os jovens de práticas "indesejáveis", como greves e engajamentos políticos. As rivalidades de classe também impulsionaram a promoção do futebol como tática para desmobilizar politicamente a juventude. Em ambientes industriais, empregadores e gestores exploravam o esporte para estabelecer um laço de dependência com os operários, concedendo benefícios aos jogadores-trabalhadores e fomentando uma cultura que atenuava a consciência de classe. Dessa maneira, o futebol funcionou como um mecanismo modelador de comportamentos, desviando os jovens das discussões sindicais e das reivindicações laborais. Em suma, ao ser adotado pelas classes hegemônicas, o futebol foi associado a valores civilizatórios e modernos, estimulando a disciplina, o respeito e a conduta civilizada (Santos, 2019). Tais atributos eram vistos como fundamentais para a edificação de uma nova sociedade republicana, em ruptura com o passado colonial/monárquico. Adicionalmente, o futebol institucionalizado, praticado por clubes organizados, buscava consolidar padrões de comportamento e sensibilidades de origem europeia, em sintonia com os ideais de modernidade e civilidade (Souza, 2017, pp. 05-23).

Figura 15 – Mocidade Itacoatiarense Do Grupo Avança



Fonte: O Malho, nº.281, 01/02/1908, p.31.

A análise da Figura 15 – Mocidade Itacoatiarense (Grupo Avança) revela que a projeção ideológica do fausto se manifesta na periferia amazonense. O fato de o grupo estar em Itacoatiara, e não em Manaus, expõe a lacuna paraláctica da *belle époque* local. A ideologia do progresso, um significante-mestre da classe dominante, interpela a comarca para que reproduza

o ideal metropolitano. O nome "Grupo Avança" é um ato de fantasia que busca superar o "atraso" imposto pela estrutura colonial interna. Contudo, essa replicação da forma associativa burguesa e dos valores de "instrução" no interior é indissociável da exploração do látex: o fausto metropolitano é sustentado pela expropriação nos seringais dessa mesma região. Assim, o Grupo Avança manifesta a contradição do capitalismo: embora ateste a difusão do projeto civilizador, revela a exclusão geográfica e de classe, onde o "avanço" é, na verdade, a internalização do imperativo de autocolonização necessário para manter a fantasia da Capital.

A prática esportiva, assim, também pode ser vista como um espaço fértil para a construção de identidades nacionais, especialmente em confrontos com a participação de estrangeiros, como Francis, o barbadiano. Este, como súdito inglês, procurou disseminar o *football* entre os amazonenses, o que gerou rivalidades e o desenvolvimento de sentimentos de pertencimento. Esses elementos, ao serem integrados ao cotidiano juvenil, contribuíram para a formação de uma masculinidade pautada na competição, disciplina e patriotismo, alinhada aos projetos de modernização e urbanização das cidades brasileiras.

A imprensa da época, conforme evidenciado em jornais da juventude, desempenhou um papel crucial na disseminação e valorização do futebol e de outras atividades físicas e desportivas. Ela associava essas práticas a valores de modernidade e civilidade. Essa cobertura midiática estabelecia uma clara distinção, promovendo o que se considerava o "bom futebol" – organizado e dentro das regras – e criticando o exibicionismo e a vaidade.

A ênfase recai sobre o respeito às regras, a manutenção da ordem e o comportamento civilizado durante as partidas, tanto entre os jogadores quanto na plateia. A relação entre o futebol e a imprensa estudantil, que requer estudos mais aprofundados, certamente ajudou a consolidar a percepção do esporte como um instrumento educativo e civilizador, em sintonia com os projetos de modernização social e urbana daquele período.

Dessa forma, a imprensa estudantil ia além da simples notícia sobre o futebol; ela atuava como mediadora na formação dos valores sociais e culturais inerentes à prática esportiva. Além disso, exigia-se que o público reconhecesse e valorizasse o empenho dedicado aos ideais estabelecidos para a juventude. Um exemplo disso é a descrição de um estudante de Coari, que era elogiado por qualidades positivas que espelhavam o ideal corporal e comportamental almejado pelos próprios estudantes.

> Forte colosso pela nossa frente agora surge neste perfilado. Possui tal compleição que está bem crente de haver, no muque, o mundo embasbacado. De instrução militar é quase lente, à arte da esgrima tem-se dedicado; e dizem ter na mala uma patente duma milicia que não tem soldado. Quer na linha de frente quer de back não há passe de bola que peteque sem ao longe atirá-la com vontade... Da terra de Coary veio, deixando entes queridos que de quando

> em quando fazem no triste, triste de saudade (O Pirralho, nº 03, 02/11/1915, p. 01).

A discussão retorna ao papel da imprensa estudantil, vista pela juventude como uma ferramenta prática inserida em um contexto de conflito subjetivo. Essa imprensa era percebida como uma verdadeira *artilharia do pensamento*, e, de forma mais específica, integrava o núcleo *extimo* das interações estudantis. Ela era internalizada, por exemplo, como o "dedo indicador da consciência" (Correio Gymnasial, nº 01, 27/05/1915, p.03), segundo a visão de alguns de seus porta-vozes. A produção jornalística estudantil era notavelmente diversificada, engajada e crítica, abrangendo temas sociais, culturais, políticos e religiosos. Como já apontado, esses periódicos serviam como palcos para debates sobre educação, civismo, moralidade, progresso e identidade. Frequentemente, eles confrontavam os valores tradicionais diante das transformações da modernidade. Caracterizada por críticas, sátiras e narrativas de cunho moralizante, essa produção revelava preocupações com a formação cívica e ética, ao mesmo tempo que explorava as tensões entre tradição e modernidade, fé e razão, e a posição do indivíduo na sociedade.

Os periódicos estudantis servem como plataformas para os jovens expressarem suas ideias, promovendo valores como patriotismo e liberdade, além de denunciarem questões sociais, a exemplo da marginalização de grupos vulneráveis. Tais publicações também espelhavam as tensões e contradições da época, abordando o impacto da ciência, o conservadorismo e os desafios do progresso. O uso do humor e da ironia era frequente para enfrentar crises, como a recessão da economia gomífera, e criticar a realidade local. Em síntese, os jornais estudantis configuraram um microcosmo das dinâmicas socioculturais da *belle époque*, atuando como espaços cruciais para a formação intelectual, artística e para as disputas de ideias.

Consequentemente, observa-se em suas páginas a persistência de uma retórica beligerante, que os impulsionava a um embate cotidiano em nome da, por assim dizer, *Pax gomífera*. É possível identificar a formação desses contingentes de combate no periódico *O Collegial*, por meio das representações de uma *masculinidade combativa e sacrificial inserida nos domínios do grande Outro da História Universal*.

> Este círculo que aqui se acha presentemente representado por nós, jovens estudantes, nada mais é que um esforçado combate às trevas da ignorância, no intuito de livrar a Sociedade do seu jugo fatal, e glorificar em tão altos louvores o nosso egrégio patrono Olavo Bilac, o príncipe dos poetas brasileiros (O Collegial, nº 03, 14/07/1914, pp.03-04).

A rápida conversão desse intenso intercâmbio de ideias em intervenções políticas

concretas na realidade social resultou na criação de inúmeras associações estudantis. Tais organizações possuem objetivos diversos, abrangendo desde propostas de engajamento político até finalidades científicas e culturais. Exemplos notáveis dessas associações incluem o Grêmio Científico Filomático, o Grêmio Literário Gymnasiano, o Grêmio Literário da Escola de Comércio, o Núcleo Gymnasial, o Núcleo Filomático, a União da Mocidade Batista, a Sociedade Cenáculo Literário dos Novos, o Grêmio Lítero-Cívico Olavo Bilac e o Grêmio Literário Ruy Barbosa.

Dentre elas, destaca-se a Agremiação Acadêmica de Estudos, organizada por alunos da Escola Municipal de Comércio com o propósito de contribuir "para o prestígio e alevantamento da classe dos estudantes amazonenses" (Jornal do Commércio, nº 3970, 16/05/1915, p. 01). Essas associações configuraram-se como espaços essenciais de aprendizado político e cultural. Para sua manutenção, os estudantes demonstraram um elevado grau de participação ativa, compromisso e sacrifícios, inclusive financeiros. Eles se reuniam para debater planos, estabelecer metas e interpretar o contexto social, construindo consensos sobre regras e deveres em seus estatutos. Dessa forma, desenvolveram habilidades de liderança e subordinação, exercitando a capacidade de expor e receber críticas (Gohn, 2012, p. 21).

A *União Acadêmica* foi fundada em 1910 por estudantes da Escola Universitária Livre de Manáos. Essa agremiação revelou-se crucial para a política e organização do movimento estudantil, tanto em nível local quanto nacional, durante as primeiras décadas do século XX. Em Manaus, a *União Acadêmica* participava ativamente de eventos sociais — como missas, funerais, formaturas e celebrações religiosas — e de festivais de caridade. Os membros da agremiação, reconhecidos como lideranças estudantis, demonstravam grande prestígio, especialmente durante a pomposa celebração de São Luís Gonzaga, o padroeiro da juventude, quando se destacavam nas cerimônias vestindo suas capas.

Comissões estudantis do Gymnásio Amazonense e da Escola Normal marcavam presença em diversas atividades. Os associados tinham participação ativa em festivais de caridade, como os promovidos pela Cruz Vermelha, onde mobilizaram campanhas de arrecadação de fundos e se comprometeram a prestigiar o evento organizado pelas “gentis patrícias” (A Capital, nº 155, 15/12/1917, p. 01).

Um exemplo notável de mobilização ocorreu em 1915, quando comissões ativamente arrecadaram fundos para auxiliar as vítimas da seca no Nordeste. A *União Acadêmica* assumiu a liderança, centralizando as doações. Os estudantes organizaram eventos variados para a causa, como festas com venda de "cupons" e sessões de cinema no *Polytheama*, além de destinar

metade da receita da venda de jornais. A crise humanitária da "fome no Nordeste" foi noticiada pelo *Jornal do Commércio*.

> Realiza-se hoje, no Polytheama, o festival em benefício dos flagelados, tomando parte nele vários intelectuais de Manaus. Publicamos o programa na seção competente. Durante o espetáculo, circulará o jornalzinho Correio Gymnasial, revertendo cinquenta por cento da venda em prol dos flagelados. Esteve, ontem, em nossa redação uma comissão composta dos srs. Leovigildo Rebello, Joaquim Siqueira, Nicolas Castro e Costa e Matuzio Moura. Declararam-nos esses alunos do Gymnásio Amazonense que, no pavilhão desse estabelecimento, será levada a efeito, no próximo dia sete uma curiosa festa. Será feita, por essa ocasião, uma coleta que será entregue a uma das comissões que trabalham pelos nossos irmãos do nordeste (Jornal do Commércio, nº 4050, 05/08/1915, p. 01).

A partir de 1910, o cenário político caótico e as disputas pelo poder em Manaus levaram a uma maior politização das mobilizações sociais. A juventude, em particular os estudantes, desempenhou um papel significativo nesses movimentos, chegando a colaborar com periódicos operários como *Extremo Norte* e *Vida Operária* (Pinheiro, 2017, pp. 198-199). Além disso, eles acompanhavam de perto a evolução dos movimentos sociais na cidade. Um exemplo anterior a essa fase é a análise que os estudantes do Gymnásio Amazonense expressaram no jornal *A Tribuna*:

> Em Manaus já se faz greve. Elas começam como greves de braços cruzados e metamorfoseiam-se em verdadeiras revoltas; elas aparecem devido à opressão vandalícia das autoridades, pela falta de liberdade (A Tribuna, nº 01,19/01/1911, p. 04).

Em fevereiro de 1911, os redatores do jornal ginasiano *A Tribuna* inflamavam:

> E as greves continuam. Ontem, era a massa de condutores, motoristas, hoje, a mocidade. Amanhã havemos de vê-los unidos, num só pacto, levantarem barricadas em praça pública com o fim único de quebrar o alicerce dos poderes tiranos (A Tribuna, nº 02, 11/02/1911, p. 04).

De fato, a cidade se afastava dos "trilhos" do progresso. A pesquisa de Dhyenne Santos indica que os trabalhadores urbanos no ciclo da borracha enfrentavam condições precárias: salários baixos, jornadas exaustivas e insalubridade. A crise econômica agravou essas adversidades, intensificando os atritos e impulsionando mobilizações e greves, inclusive entre os condutores de bondes, parte do cotidiano estudantil (Santos, 2020).

Essa efervescência social uniu estudantes e operários. Em junho de 1914, houve uma marcha liderada pela operária portuguesa Cecília Miranda e pelo estudante Euclides Bentes, que partiu da Fábrica de Roupas Amazonense até o Teatro Alcazar (Pinheiro, 2017, p.171). Já em 1913, os estudantes apoiavam as operárias da fábrica fechada. Naquele ano, o acadêmico Euclydes Bentes (Centro Agronômico) sugeriu uma comissão para investigar o fechamento,

proposta acolhida e apoiada por Paulo Eleuthério (União Acadêmica) e Francisco Mello (Núcleo Gymnasial) (Jornal do Commércio, nº 3346, 20/08/1913, p. 01).

Como desdobramento dessa união, a União Acadêmica decidiu fundar uma escola universitária para erradicar o analfabetismo no Amazonas, voltada a "homens do povo e seus filhos" (Jornal do Commércio, nº 4032, 17/07/1915, p. 01). Essa iniciativa reflete a preocupação da Primeira República com a alfabetização para ampliar a participação política e o voto, conectando a instrução à democracia e cidadania.

Paralelamente, a efervescência operária e feminista inspirou as alunas da Escola Normal a organizar comícios. Esse movimento feminino foi notado, com certo ressentimento, pelos estudantes do *O Gymnasiano*: "realizou-se também no mesmo dia um comício feminino na Escola Normal, cujo motivo deixamos de publicar devido a certas dúvidas que se nos apresentam" (O Gymnasiano, nº 01, 04/05/1910, p. 04).

No cenário de recrudescimento do estresse econômico e depressão da *Pax gomífera*, a juventude estudantil relata ao público situações dramáticas vivenciadas por seus membros. Tal é o caso de Raphael Dornellas Câmara, discente do curso de Direito e servidor estadual da força policial do Amazonas, ocupando o cargo de escrivão da delegacia auxiliar. Acompanhemos a história do indivíduo a partir da perspectiva dos próprios estudantes, conforme a narrativa coligida nas atas do Centro Acadêmico de Direito da Universidade Livre de Manaus:

> Encontrando-se na situação agônica de insuperáveis dificuldades pela falta absoluta de recebimento de que se via privado o funcionalismo público do Amazonas, resolveu com um protesto aos desmandos do governo em exercício, voluntariamente sacrificar-se, recusando alimentar-se, até que o Estado solvesse quando nada parte dos seus compromissos com o funcionalismo[279].

Raphael seguiu o exemplo *internacional* de Mac Swiney, o prefeito de Cork, "o imortal imolado voluntariamente pela liberdade da Irlanda", que optou pela inanição como sacrifício em nome de um Ideal – a *paixão pelo Real*, conforme a definição de Alain Badiou para o século XX. O ato rapidamente polarizou a capital, atraindo a atenção de um público agitado pela cobertura política de diversos periódicos de oposição ao governo de Pedro de Alcântara Bacelar. Este, eleito com o apoio das facções de Jhonatas Pedrosa e Silvério Nery, enfrentava a contestação de Guerreiro Antony, num contexto de intensa rivalidade política.

A imprensa governista, contudo, desqualificou o "holocausto pessoal e voluntário" de Raphael, interpretando-o como uma exploração "inferior" e uma manobra obscena, visando

[279] Memória dos acontecimentos dos dias 18 a 20 de novembro de 1920. Livro 01 – Atas do Centro Jurídico da Universidade de Manaus, 1916-1926. Acervo do Arquivo Público do Estado do Amazonas.

instigar a população à sublevação contra as autoridades. Alinhado à postura antigovernista, o Jornal do Comércio deu destaque à declaração da burocracia estatal. Esta, veiculada em ofício do desembargador chefe de polícia ao juizado federal, detalhou os motivos que levaram à proibição das assembleias estudantis.

> Explorando o assunto, obedecendo a interesses de ordem inferior, jornais locais em artigos diários, enaltecendo a atitude de Dornellas Câmara, induziam-no a realizar a intenção que manifestara. Em auxílio da imprensa acudiu a mocidade acadêmica, na sua quase totalidade trabalhada por conhecidos desordeiros com o nome registrado na polícia, pretendendo levar a efeito um comício em que manifestasse sua solidariedade e prestigiasse a ação *heroica de Dornellas Câmara* e de protesto contra o governador do Estado. Inferi das publicações que os promotores do comício incidiam na sanção do artigo 299 do Código Penal e ainda visavam concitar o povo à revolta contra a autoridade constituída (Jornal do Commércio, nº 5948, 20/11/1920, p. 01).

Apesar das tentativas frustradas das lideranças estudantis de convencer Raphael a suspender sua greve de fome, um protesto foi marcado para 18 de novembro. O objetivo era pressionar o governador em relação à situação de Raphael e dos demais funcionários. Contudo, Raposo da Câmara, o chefe de polícia, interveio, enviando um ofício ao Reitor da Universidade de Manaus para proibir a manifestação. Diante da proibição, os estudantes mantiveram a decisão de realizar o comício, classificando a ordem da autoridade como "violenta ilegalidade e desarrazoada".

> Releva notar que o desembargador chefe de polícia procurando justificar as razões ridículas de sua violenta decisão, tão violenta quanto ilegal, visto como feria diretamente os dispositivos da Constituição Brasileira, apontou a mocidade acadêmica como infratora do artigo 299 do código penal da República, procurando assim desvirtuar o nobre objetivo da classe estudantil que consistia em prestar todo o apoio moral fosse necessário ao seu colega até então em holocausto voluntário[280].

A repressão do chefe de polícia serviu para consolidar a união das lideranças estudantis: Paulo Eleuthério (da Federação Amazonense), Leopoldo Péres e Francisco Alencar (da União Acadêmica) juntaram forças com os bacharéis para reaver seus direitos. Com a aproximação do comício, a tensão escalou. O chefe de polícia mobilizou o delegado auxiliar e guardas civis para cercar a Universidade na avenida Joaquim Nabuco, visando monitorar a reunião e prender Eutichio José Guimarães e Theodoro Gonçalves Netto. Contudo, os estudantes, barricados na Universidade, mantiveram o evento, resistindo à autoridade. Após o debate, dirigiram-se à delegacia para apoiar os colegas que haviam sido intimados.

[280] Memória dos acontecimentos dos dias 18 a 20 de novembro de 1920. Livro 01 – Atas do Centro Jurídico da Universidade de Manaus, 1916-1926. Acervo do Arquivo Público do Estado do Amazonas.

Espalhou-se na cidade o boato de que o chefe de polícia pretendia dispersar o comício estudantil "à pata de cavalos". No entanto, o relato dos jovens aponta que o evento teve uma participação maciça de estudantes, servidores públicos e da população em geral, descrita como "uma enorme massa do povo". O primeiro orador a subir no coreto da Praça da Constituição foi Francisco Galvão, já conhecido do movimento – que dividiu por um tempo a redação do jornal *O Estudante* com Fausto Cruz Lopes – e que futuramente escreveria o clássico *Terra de Ninguém*. Naquele momento, ele era um jovem engajado e orador ativo das agremiações. O coreto já era um palco familiar para Galvão, que convivia com seus colegas de Gymnásio naquela área há tempos. Como muitos de sua geração, *ele via naquele espaço o símbolo da atuação política de um corpo movido pelo fervor sacrificial na luta cultural em prol da exaltação da terra-Mãe.* Sob uma "aclamação ruidosa do povo", Francisco Galvão, segundo os seus, subiu no elevado do coreto e discursou longamente.

> Interpretou um brado enérgico de protesto, o sentir da coletividade, e, fielmente descreveu a situação pungente e desoladora do funcionalismo estadual do Amazonas, terminando por fazer a descrição sombria do cadáver pútrido da administração vergonhosa de Alcântara Bacelar que, de braços cruzados há assistido a agonia lenta dos fieis servidores do Estado[281].

O evento chegou ao fim com a intervenção da cavalaria da guarda civil, comandada pelo delegado auxiliar. No meio do tumulto, Leopoldo Peres tentou resistir com um discurso, mas foi contido. Contudo, Francisco Alencar, outro estudante, assumiu o coreto e conseguiu emocionar - ao menos na perspectiva dos rebeldes - a multidão presente.

> Também impávido ele dirigiu a sua palavra insinuante ao povo amazonense, orando num feliz improviso disse que a mocidade acadêmica do Amazonas não temia a fúria canibalesca do janízaros policiais e com os seus peitos varonis enfrentava-os; seria mais heroico morrer lutando na praça pública sob as patas dos cavalos, que sucumbir covardemente à fome, como os policiais que atacavam os seus defensores diretos em plena praça pública[282].

A tentativa de Theodoro Gonçalves Neto de discursar para a multidão em protesto foi interrompida pela guarda civil, resultando em sua detenção. As demais lideranças estudantis mobilizaram os manifestantes para uma marcha pelas ruas centrais – incluindo a Dr. Jorge de Morais e a Henrique Martins – a fim de denunciar o que chamavam de "selvageria" na atuação estatal. Um novo comício aconteceu na avenida Eduardo Ribeiro, onde discursaram Eutichio Guimarães, Leopoldo Péres e Francisco Alencar. Em frente ao Cine Odeon, a presença do juiz federal Dr. Cunha Mello, a quem haviam protocolado um *habeas-corpus*, foi saudada com uma

---

[281] *Ibid.*

[282] Memória dos acontecimentos dos dias 18 a 20 de novembro de 1920. Livro 01 – Atas do Centro Jurídico da Universidade de Manaus, 1916-1926. Acervo do Arquivo Público do Estado do Amazonas.

"aclamação ruidosa". Contudo, o comício foi violentamente encerrado pela polícia, sob ordens do chefe visivelmente embriagado, nas proximidades da redação do *Jornal do Comércio*.

No dia subsequente, as lideranças se reuniram na residência de Paulo Eleuthério. Ali, deliberaram sobre pautas diversas, agendando um novo encontro. A ação mais importante foi a impressão de inúmeros boletins que seriam distribuídos pela cidade, contendo a seguinte mensagem:

> A mocidade ao Povo.
> A nobre atitude dos moços e a ação despótica do chefe de polícia.
> Os sucessos da noite de ontem, em que foi a mocidade autuada em sua independência de ação pelo despotismo policial estão ainda bem vivos, perduram dolorosamente no espírito público, para que não tenhamos necessidade de os narrar. Num regime como o nosso de liberdade e igualdade entre todos os cidadãos, foi deveras revoltante que assim procedesse o sr. desembargador chefe de polícia, pretendendo justificar o absurdo inconcebível do seu ato, com as razões ridículas do ofício que dirigiu ao eminente Reitor da Universidade. A mocidade acadêmica não e não pode ter intuito algum de assistir de braços cruzados ao sacrifício pungentíssimo do seu desventurado colega Dornellas Câmara, nem o induzir a persistir no seu martírio; ao invés, a sua atitude constitui um amparo, uma assistência moral perenemente ao querido companheiro. Nesse pressuposto, é que deliberou efetuar o comício ontem em que o povo tão generosamente confraternizou com as ideias da mocidade[283].

Um telegrama idêntico foi enviado a diversas autoridades nacionais, como o Presidente da República, o Senador Ruy Barbosa, a Bancada Amazonense de deputados, a Associação de Imprensa e, em particular, o deputado Maurício de Lacerda.

Em novas reuniões na casa de Paulo Eleuthério, os líderes estudantis definiram a narrativa para contextualizar os eventos e planejaram suas ações futuras. O duplo objetivo era: (1) persuadir o colega a desistir do seu "holocausto pessoal" e (2) informar o "povo amazonense" sobre a situação social.

A estratégia narrativa escolhida foi a da juventude representando o mito de Hércules a vencer a Hidra de Lerna. Segundo essa alegoria, as forças estatais, agindo por meio de distorção, negligência ou violência abjeta e despropositada, visavam sufocar a liberdade dos estudantes e minar os direitos constitucionais republicanos. Os estudantes, identificados como leais defensores desses direitos, assumiram o papel de Hércules.

As lideranças se equipararam a um semideus e mobilizaram o "povo amazonense" como sustentação para sua causa, sustentando que a verdadeira contenda residia na defesa da liberdade dos cidadãos do Amazonas. Nessa direção, foi determinada a distribuição de um novo boletim na capital, veiculando uma mensagem de esperança e convocatória.

---

[283] *Ibid.*

> POVO AMAZONENSE
> Confiai na segurança dos vossos destinos, fiai das promessas do vosso futuro, esperai serenamente dos dias da vossa grandeza, ainda estais sob a égide sacrossanta da lei e da justiça eterna e inexorável! Ainda se não acabou a raça de prol dos homens de coração e de inteireza de caráter, de homens intemeratos que não prostituem o regime. A mocidade venceu! A mocidade está de pé na vanguarda de todas as liberdades! Um sopro balsâmico da justiça dos homens – representação iluminada da divina justiça na terra, do dizer de Ruy Barbosa – vem de varrer as emanações lutulentas dessa atmosfera de opressão e despotismo. A juventude marcha no caminho ideal, à reconquista dos seus direitos conspurcados. O direito e a justiça estão conosco. Conosco estas, portanto, a esperança radiosa, que é energia inextinguível, a fé exaltada e ardente, que é resistência inquebrantável[284].

Um *habeas corpus* concedido pelo juiz federal Francisco Tavares da Cunha Mello deu aos líderes estudantis a segurança necessária para convocar um comício na Praça da Constituição. Buscando preservar a legitimidade de suas demandas e demonstrar respeito às autoridades, eles instruíram os participantes a se absterem de qualquer menção a partidos ou figuras políticas. A juventude, conforme afirmavam, atuava de modo independente, sem intenção de desafiar o poder estabelecido[285]. À noite, um *habeas-corpus* foi protocolado em favor dos detidos. No coreto da Praça, diversos indivíduos discursaram, incluindo Paulo Eleuthério, Leopoldo Péres, Francisco Galvão, Pessoa de Carvalho, Dr. Araújo Filho e Dr. Francisco Pamplona. No Grande Hotel, Francisco Alencar esclareceu que Dornellas Câmara havia desistido do "holocausto pessoal" por motivos de falta de pagamento. Após a intervenção do Dr. Adriano Jorge, a multidão se dirigiu às redações dos jornais em protesto, onde se manifestaram os estudantes Eutichio Guimarães e Theodoro Netto.

A produzida “crise da borracha” impactou diretamente Manaus, resultando no empobrecimento generalizado da sua experiência de modernidade (Oliveira Neto; Nogueira, 2016, pp. 09-27). A cidade, que prosperou no auge da borracha com urbanização e obras como o Teatro Amazonas, colapsou economicamente devido à concorrência asiática e à falta de diversificação. A decadência se manifestou em obras abandonadas, desemprego e êxodo, mergulhando a cidade em um estado de melancolia onde os artefatos áureos eram meros testemunhos de um passado não sustentado (Praia, 2010).

Essa crise agravou questões sociais e levou à redução de investimentos em educação, com fechamento de escolas e precarização do ensino, conforme apontado pela historiadora Benta Praia. Jornais da época criticavam essa situação: *A Lanceta* descreveu a "Exposição Escolar" como uma "fita de ficção" de uma "instrução descurada", onde os "mestres não têm

---

[284] *Ibid.*
[285] Memória dos acontecimentos dos dias 18 a 20 de novembro de 1920. Livro 01 – Atas do Centro Jurídico da Universidade de Manaus, 1916-1926. Acervo do Arquivo Público do Estado do Amazonas.

pão" (A Lanceta, nº 26, 23/11/1912, p. 01). O ressentimento pela hipocrisia também era evidente, com *O Pirralho* notando o contraste entre a crise e as festividades animadas: "a festa da Vila Municipal esteve assaz animada – dinheiro não faltou... bebeu-se e jogou-se a barba longa... e esqueceu-se a crise!" (O Pirralho, nº 03, 02/11/1915, p. 03). A escassez de recursos compromete a infraestrutura educacional e o futuro profissional da juventude. Assim, a preocupação com o "proletariado de bacharéis" cedeu lugar à dramática realidade de estudantes empurrados para uma situação de *menos que nada sociais de um futuro abortado*.

Essa atuação nos permite entender o fenômeno histórico da mobilização política estudantil na *belle époque* como parte da busca por espaço político e reconhecimento social. Esse processo se tornou ainda mais complexo no contexto de depressão econômica e crise política, intensificadas a partir de meados da década de 1910. É notável que a participação estudantil local foi vigorosa e representou uma forma de contestar o discurso que lhes impunha o dever de sustentar a ideologia do fausto, agindo como pilares da pátria-mãe. Um exemplo disso é a articulação de estudantes da Escola Normal, prestes a *transitar* de alunos a mestres, que dedicaram as seguintes *palavras* aos já formados e diplomados:

> GENTIS SENHORITAS DIPLOMADAS E JOVENS DIPLOMADOS
> Deus guie o peregrino audaz
> Quando há pouco a fortuna nos deu acesso a este templo de luz, já lhe havíeis feito as despedidas finais, em virtude de conclusão do vosso curso normal. Diz-nos, porém, a tradição, unanimemente confirmada por mestres e condiscípulos, que a vossa passagem por este estabelecimento foi assinalada pelas mais brilhantes vitorias escolares, a par de uma correção impecável. Isto nos enche de viva satisfação e de incentivo. Imitar-vos, portanto, seguindo essa mesma senda luminosa, guiadas pelo vosso exemplo, correspondendo assim aos nobres intuitos do Estado, à dedicação da nossa digna Diretoria e dos ilustres professores, será o ponto de convergência dos nossos melhores esforços. Prometemo-lo. Aceitai, pois, distintas e gentis normalistas a nossa saudação amiga e os votos ardentes que elevamos aos céus para que na vida prática que ides iniciar, encontreis sempre o vosso caminho juncado de perfumadas flores. Que se não vos entibie jamais a excelsea religião do Dever, para vossa felicidade pessoal e glória do Amazonas, a mais preciosa das joias que orgulham a nossa estremecida Pátria (Polyanthéa, edição comemorativa, 21/11/1906, p. 04).

O engajamento dos estudantes transcendia as exigências acadêmicas, motivando a propagação de uma "guerra infinita" como um movimento nômade e resistente, sob a influência do que chamavam de "grande Outro da História Universal". Essa mobilização se estendeu para além das fronteiras do Amazonas. A análise documental indica que esses estudantes estavam dedicados a construir redes políticas que superaram a "classe estudantina", fortalecendo laços com entidades de todo o Brasil.

Um exemplo marcante dessa articulação ocorreu em fevereiro de 1911, quando alunos

secundaristas e universitários organizaram uma série de eventos para recepcionar uma comitiva de acadêmicos de Direito e Odontologia do Pará, que vinham promover a revista *O Gymnasiano* (nº 06, 1911, p. 04). A recepção provocou debates internos sobre a representatividade: "sabemos que alguns alunos do Ginásio se farão representar como tuxauas da turma no desembarque dos acadêmicos paraenses" (O Gymnasiano, nº 06, 1911, p. 04).

A Escola Universitária se mobilizou ativamente, com comissões dos cursos de Direito, Engenharia, Farmácia, Odontologia, Ciências e Letras formadas para o acolhimento no porto de Manaus (Correio do Norte, nº 601, 27/01/1911, p. 01). A visita foi marcada por uma intensa programação social e oficial, que inclui doces finos, *champagne*, brindes, apresentações musicais, cerimônias de condecoração e festas "elegantes". O objetivo principal desses eventos era angariar assinaturas para legitimar a criação da *Revista Acadêmica Paraense* (Correio do Norte, nº 608, 04/02/1911, p. 01).

Essa rede de articulação também se evidenciava no intercâmbio de publicações. Os editores do jornal *O Atheniense* agradeceram o recebimento de um exemplar do periódico *O Arauto* e a visita de colegas de Itacoatiara (O Atheniense, nº 02, 30/01/1908, p. 04). Da mesma forma, expressaram gratidão pela visita dos estudantes da revista *Aura* e pelo recebimento dos números de *Espada Espiritual* (nº 1) e *Folhas da verdade* (nº 28), além da revista literária *Poliantho*, enviada por colegas de Pernambuco (O Atheniense, nº 01, 29/12/1907, p. 03).

Em um episódio distinto, estudantes da Escola Universitária Livre de Manáos mobilizaram-se nacionalmente, por meio de telegramas e ações judiciais, em defesa do acadêmico Luís Elysio Oliveira. Este havia se envolvido em conflitos públicos com um influente escritor local, trocando ameaças de morte. Seus pares consideravam que Luís Elysio era vítima de perseguição política do governo.

> Soares Bulcão, o bandido que abraçam os partidários políticos da atual situação, convença-se inda o Amazonas existe uma mocidade forte, os alunos da Escola Universitária Livre de Manaus, que para exemplo ao país inteiro, haviam-se declarado solidários com esse moço de caráter, lançando os seus protestos, telegrafando para as principais academias brasileiras, indo até os tribunais! Tais medidas não foram, porém, necessárias. E por isso, nós que aqui batemo-nos pela defesa de uma classe, que é a mesma, apenas inferior, deixamos lançado o nosso protesto, contra as arbitrariedades dos próceres do governo, esse jugo satânico de intermear politiquice em questões puramente jurídicas, mormente quando se refere a nossa classe, qualquer que seja a categoria (O Gymnasiano, nº 06, 4/02/1911, p. 03)[286].

A vinda do poeta espanhol Dr. José Cajal Vivas a Manaus, em julho de 1915, para uma

[286] A edição de n. 3448 do Jornal do Commércio, de 30 de janeiro de 1911, p. 2, traz a notícia de que Luiz teria invadido uma palestra onde estava o dito escritor Bulcão e, pela segunda vez, tentara assassinar o escritor. Luiz também era poeta em busca de reconhecimento, ver Jornal do Commércio, nº 2528, p. 01.

série de palestras culminou em um notável desentendimento com a mocidade estudantil amazonense. O poeta, durante sua apresentação no Teatro Amazonas, que combinou declamações com estudos sociais, não concedeu a atenção apropriada a João Ferreira da Luz, estudante de direito. Este último esperava receber cinquenta exemplares de livros doados por Vivas, destinados a uma campanha de caridade em prol dos nordestinos atingidos pela seca. O jornal *O Tempo* (nº 701, 28/07/1915, p. 02) registrou que o Barão de Solimões testemunhou a "desatenção ao estudante amazonense". Sentindo-se desprestigiado, João Ferreira da Luz protestou e alertou o poeta de que outros estudantes o procuraram para esclarecimentos, intensificando os rumores na Universidade. O incidente escalou quando Euclydes Bentes se ofereceu para um duelo em representação da juventude estudantil, defendendo a honra ofendida.

Contudo, Paulo Eleuthério, presidente da União Acadêmica, agiu para garantir à imprensa que o protesto contra a "ofensa internacional" manteria a boa conduta. Graças à mediação de figuras locais, notavelmente o reitor Dr. Astrolábio Passos, foi selado um acordo para evitar o duelo: Don José Cajal Vivas visitaria os universitários para selar a paz. Apesar do acordo, o poeta espanhol não compareceu. Euclydes Bentes e os estudantes Luiz Caetano de Oliveira Cabral e João de Albuquerque Maranhão, testemunhas do duelo, encontraram o poeta e o reitor no Hotel Cassina. Vivas foi então conduzido à Universidade, onde recitou poemas e exaltou o Brasil, enquanto a juventude, em um gesto de conciliação, aclamava a Espanha. O episódio foi encerrado com a lavratura de uma ata, registrando o desfecho honroso do conflito.

> Ata de conciliação entre partes doutor José Cajal Vivas e acadêmicos da Universidade de Manaus João Albuquerque Maranhão e Luiz Caetano de Oliveira Cabral, representantes do acadêmico Euclydes Eugênio do Valle Bentes. Aos vinte e oito dias do mês de julho de mil novecentos e quize, nesta cidade de Manaus, capital do Estado do Amazonas, à praça da República, no Hotel Cassina, presentes os excelentíssimos srs. Doutor José Cajal Vivas, acadêmicos João de Albuquerque Maranhão e Luiz Caetano de Oliveira Cabral, representantes do acadêmico Euclydes Eugênio Valle Bentes e corpo discente da Universidade de Manaus, depois das explicações necessárias de ambas as partes, ficou firmado um convênio de paz entre ambas as partes e do modo mais honroso possível terminando o incidente que deu causa à desinteligência entre o literato Hespanhol doutor Cajal Vivas e a mocidade acadêmica amazonense (Jornal do Commércio, nº 4044, 29/07/1915, p. 01).

Em outubro de 1917, a Universidade do Amazonas foi palco de uma ambiciosa iniciativa estudantil liderada por Paulo Eleuthério. O projeto visava a integração de estudantes latino-americanos e, para tal, propunha a oferta de um curso de espanhol e a realização de um evento em comemoração ao "descobrimento da América". O objetivo central era fomentar o intercâmbio literário e a solidariedade entre as nações do continente. A concretização deste projeto contou com o apoio crucial do governador, que facilitou o envio de telegramas. Além

disso, a União Acadêmica desempenhou um papel ativo, visitando consulados para entregar ofícios a estudantes de diversas nações sul-americanas, incluindo Argentina, Uruguai, Chile, Peru, Bolívia, Paraguai, Equador, Colômbia e Venezuela (A Capital, nº 89, 13/10/1917, p. 02).

A efervescência estudantil na capital, liderada pela União Acadêmica, culminou na organização da "Conferência Acadêmica". Essa iniciativa visava concretizar o projeto de Paulo Eleutério, professor do Gymnásio Amazonense, de fundar a "Federação de Estudantes do Brasil", uma entidade que unificasse a juventude universitária e secundarista. Desde 1914, Eleutério, como presidente da União Acadêmica, buscava essa união nacional. Sua proposta era promover uma "missão de confraternização" e intercâmbio interestadual, fortalecendo a voz e a capacidade de intervenção política e social da juventude estudantil, conforme noticiado por (A Capital, 09/09/1917).

Embora o objetivo de Eleutério fosse claro, o contexto histórico levanta dúvidas sobre a inspiração ou continuidade de sua proposta com a efêmera *Federação dos Estudantes Brasileiros* de 1901. A articulação estudantil nacional no início do século XX carece de estudos aprofundados, e não há registros detalhados que confirmem a efetiva criação ou sucesso da Federação especificamente sugerida por Eleutério.

Contudo, a busca por unificação não era inédita. Documentos coevos, como o *Boletim da Associação Brasileira de Estudantes* (1916), indicam a existência de uma *Federação Acadêmica* por volta de 1900, sucedida pela *Federação de Estudantes Brasileiros* no mesmo ano, com nomes proeminentes como Hebert Moses. A proposta de Eleutério, assim, insere-se numa tradição de tentativas de unificação, buscando um formato mais robusto e duradouro.

Anos após noticiar o evento e a participação dos estudantes amazonenses, o jornal *A Capital* publicou a proposta de estatuto de cinquenta artigos apresentada por Paulo Eleutério em 1914, que ele novamente articularia para aprovação.

> A mocidade acadêmica do Amazonas, por seu delegado, propõe aos estudantes do Brasil;
> 1 – a Fundação da Federação de Estudantes Brasileiros, que será uma associação de caráter nacional, isto é, constituída de todos os elementos estudantinos do Brasil, o que terá por fim principal a união geral e o prestígio da classe em todas as circunscrições da república.
> 2 – a ação social, tendo por ponto de convergência a Capital Federal, se estenderá por todo o país, onde quer que haja estabelecimentos de ensino secundário e superior.
> 5 – a Federação, ao ser iniciada a sua organização, receberá em seu seio todos os estudantes brasileiros, bastando, para essa inscrição, que exibam as delegações locais os seus documentos de matrícula em escolas secundárias ou superiores (A Capital, nº 57, Manaus, 10/09/1917, p. 01).

A Federação Amazonense de Estudantes (FAE) foi estabelecida em Manaus, sob a presidência de Paulo Eleuthério, com o propósito de fundar uma influente entidade política, congregando estudantes tanto do ensino secundário quanto universitário. Seu primeiro congresso aconteceu em janeiro de 1919, sediado no Teatro Amazonas. Durante o encerramento do evento, destacaram-se duas palestras: Dr. Gaspar Guimarães discorreu sobre os direitos "das gentes" visando garantir "liberdade e fraternidade", enquanto Paulo Eleuthério abordou a integração dos povos americanos e a Doutrina Monroe, esta última representando a aspiração estadunidense de exercer controle econômico e militar sobre o continente. Após os agradecimentos formais de Leopoldo Péres, o reitor Astrolábio Passos procedeu à divulgação dos objetivos da recém-criada Federação.

> Cuidar do desenvolvimento intelectual, da união e dos interesses da mocidade estudiosa; manter relações de amizade com a juventude de todo o país, principalmente do norte, a fim de pugnar pela hegemonia acadêmica; colaborar com os poderes públicos e particulares pelo melhoramento do ensino do Amazonas; instituir a beneficência entre estudantes; promover anualmente séries de conferências feitas por estudantes e homens de notório saber; comemorar as principais datas nacionais, desenvolvendo o ensino cívico; manter uma revista, órgão dos estudantes e veículo de propaganda de suas ideias e trabalhos; cooperar na realização de uma conferência nacional de estudantes (Jornal do Commércio, nº 5296, 27/01/1919, p. 01).

Em 1922, a Federação passou por reestruturações significativas. Os estudantes do Ginásio Amazonense se desvincularam, um movimento já antecipado pela diretoria com o intuito de afastar os chamados "elementos subversivos". A Federação foi então beneficiada com a consultoria jurídica de Paulo Eleuthério, que não só era membro da Academia Amazonense de Letras, mas também seu primeiro presidente. Entre as novidades, destacam-se a composição de um hino por Paulino de Melo e Octávio Sarmento. Além disso, Paulo Eleuthério inaugurou a série de conferências da nova gestão, proferindo um discurso sobre "mocidade e nacionalismo", um tema que, conforme relatos, "empolgou o auditório". Ele também liderava a diretoria provisória encarregada de fundar o Grêmio dos Estudantes de Comércio[287]. A *Federação*, no âmbito da diretoria executiva estudantil, era liderada pela acadêmica de farmácia, senhorita Aurora Barrozo Ramos[288].

Em outubro de 1917, no contexto dos ataques de submarinos alemães a navios brasileiros, a *União Acadêmica* mobilizou a opinião pública amazonense, através dos jornais,

[287] GRÊMIO DOS ESTUDANTES DE COMÉRCIO. Relatório referente aos anos de 1922-1923 apresentados em sessão de Assembleia Geral de 5 de abril pelos 1º e 2º Presidentes da Diretoria, os srs. José Correia de Araújo e Antônio de Castro Carneiro. Manaus: Livraria Palais Royal, 1923.
[288] FEDERAÇÃO AMAZONENSE DE ESTUDANTES. Relatório apresentado em nome do Diretório Executivo à Assembleia Geral no dia 16 de abril, pelo Presidente da Federação, Paulo de Mello Rezende. Manaus: Tipografia El Hispano-Amazonense, 1922.

para defender as decisões do governo federal. Essa ação se alinhava com um esforço articulado junto a estudantes paulistas (Jornal do Commércio, nº4862, 08/11/1917, p. 01). Para formalizar seu apoio, os diretores da *União Acadêmica* organizaram um congresso no Teatro Amazonas, convidando diversas instituições para votar uma "moção de aplauso e apoio ao governo sobre o momento nacional" (Jornal do Commércio, 16/11/1917, p. 01). Paralelamente, na seção *Brasil Beligerante,* o *Jornal do Comércio* apelava às "mães amazonenses" para que lembrassem seus filhos e esposos de seu dever patriótico diante da ameaça à nação.

> A mocidade amazonense está, como se vê, a postos para a defesa da pátria, recebeu com o mais vivo entusiasmo o toque de rebate dos estudantes paulistas, o qual ecoando por todo o Brasil, incentivando o patriotismo nacional, encontrou por parte o mais franco e decisivo apoio. A mocidade estudiosa do Amazonas honrando os feitos brilhantes dos nossos antepassados, cultuando as suas epopeias guerreiras, as páginas de ouro da nossa história cívico-militar, deliberou constituir um batalhão acadêmico, que será incorporado às fileiras do exército nacional (Jornal do Commércio, nº 4862, 08/11/1917, p. 01)

O congresso realizou uma sessão solene, presidida por Paulo Eleuthério, com a direção do governador Pedro de Alcântara Bacelar. Durante o evento, uma moção apresentada por Alcides Bahia e Dr. Victor Crespo de Castro foi encaminhada ao presidente da república.

> A mocidade do Amazonas, reunida em congresso deliberativo promovido pelos acadêmicos da Universidade de Manáos com a representação das demais escolas e de todas as classes sociais, em inteira unidade de vista com todos os moços do Brasil (...) cumpre o honroso dever de manifestar (...) a sua solidariedade e o seu aplauso vibrante à nobre atitude do Brasil em face do estado de guerra que lhe foi imposto (...), pondo à disposição do governo da República os seus serviços, assegurando estar pronta (...) a pegar em armas (...) em desafronta da soberania, da honra e do augusto pavilhão do Brasil, (...) cheios de emoção e de entusiasmo, de pé e em marcha para o triunfo e para a glória (Jornal do Commércio, nº 4869, 16/11/1917, p. 01).

A juventude universitária acompanhava o conflito mundial com um misto de apreensão e entusiasmo, vendo nos eventos traumáticos uma oportunidade de aprendizado. Cesar Monteiro, ainda com 14 anos, expressava alarme com a escalada da tensão global que desfazia a Pax dos Mercados e assolava a Europa. Embora explicasse o envolvimento das potências aos colegas, ele defendia uma postura de "imparcialidade" para focar nas "consequências" da guerra em sua cidade cosmopolita: a mortandade, os danos comerciais e a destruição urbana. Para ele, o conflito ressalta a carência do homem como pilar de sustento para famílias e mulheres, alertando: "a mortandade será como dissemos de alguns milhões, enorme será o número de viúvas, órfãos e mães que cairão na mais negra das misérias, porque lhes faltará o homem que antes da conflagração os sustentava". Cesar temia a perda de seu próprio papel de provedor. Por essa razão, ele se declarava um militante do "desarmamento geral", buscando a "paz entre os

povos", um objetivo que considerava "elevado". O jovem via os resultados da guerra como onerosos: a interdição do livre-comércio, inflação, carestia, fome e a intensificação das tensões sociais. Descrever os impactos da guerra e dos "projéteis que partem dos canhões devastando cidades" lhe causava angústia, embora houvesse um certo prazer em relatar o sofrimento: "se o fizemos, porém foi porque, apesar de termos pouca idade, somos inimigos da guerra e provera Deus, que um dia se realize o maior desejo da humanidade – a paz entre os povos" (O Collegial, nº 04, 07/09/1914, p. 02). Com uma crítica ainda mais incisiva e com traços dramáticos, o jovem Heider Rayol manifesta-se:

> Crianças ainda, não podemos deixar de sentir o horror pela guerra. O que é a Guerra? Uma máquina de mortandade! Qual a glória? Tomar ao inimigo o que lhe pertence – um roubo enfim! Qual a heroicidade? Exterminar o seu semelhante, tirando-lhe o que de mais precioso tem – a vida – que não poderá restituir! Qual o motivo da Conflagração Europeia? A ganancia de maior comércio, de maior poder e de maior território. E o resultado? É fácil prever: cidades, outrora belas, incendiadas e saqueadas, monumentos arrasados, pontes destruídas; igrejas, palácios, estátuas, tudo enfim transformado em ruínas; e, no meio de todas essas calamidades, famílias atiradas à miséria, órfãos que estendem a mão à caridade pública (O Collegial, nº 06, 14/07/1916, p. 01).

No jornal estudantil *O Pirralho*, a seção "Pedacinhos" trazia especulações de alunos sobre o possível desfecho da Primeira Guerra Mundial, incluindo a preocupação de que uma vitória alemã resultaria na perda dos estados de Santa Catarina e Paraná. A conclusão, no entanto, era de que ambos os lados seriam confrontados "à bala!" (O Pirralho, nº 02, 17/10/1915, p. 02). Para o articulista Odlonra, o conflito era visto como um "monstro da humanidade", marcado por cenas de combate corpo a corpo onde "olhos esfaimados e rugir de lobos" eram o preço pela "glória e integridade" das nações. Embora Odlonra descrevesse o horror dos campos de batalha, com "pilhas de cadáveres, córregos de sangue, rostos mutilados, membros fraturados", ele considerava que o maior sofrimento era o das famílias dos mortos, que eram lançadas na miséria devido à desarticulação econômica. Essa avaliação dos estudantes refletia a maneira como eventos globais perturbadores tinham impacto e eram simbolizados em Manaus.

A Primeira Guerra Mundial intensificou o empobrecimento da experiência de modernidade em Manaus. Conforme Moisés Araújo (2018), o conflito bélico gerou escassez de alimentos e produtos essenciais, devido à dificuldade no transporte marítimo e no comércio global. A dependência de importações, aliada à interrupção da guerra, elevou os preços. Além disso, a suposta “crise” do preço da borracha reduziu empregos, impulsionando migrações e sobrecarregando a cidade. A insatisfação dos trabalhadores resultou em greves por melhores

salários e condições. A precariedade sanitária e a desnutrição agravaram a propagação de doenças como a gripe espanhola, culminando em "Dias Mefistofélicos" (Gama, 2013).

As tensões sociais foram exacerbadas pelo conflito, levando à criação de entidades como o Centro Operário do Amazonas e a União Operária Nacional. A guerra também moldou o cenário político-social, incentivando debates sobre patriotismo e solidariedade, e motivando críticas ao governo e a companhias estrangeiras, com a juventude participando ativamente dessas discussões. A chamada “crise da borracha” no Amazonas foi profundamente agravada pela Primeira Guerra Mundial, conforme aponta Benta Praia (2010, p. 129). O conflito global intensificou as dificuldades da região: a navegação marítima tornou-se perigosa, restringindo a exportação (apenas França e Rússia eram permitidas), e os preços em Manaus dispararam devido ao excesso de estoque e à falta de transporte. Essa situação crítica evidenciou a vulnerabilidade econômica da Amazônia, excessivamente dependente de um único produto e, portanto, suscetível às flutuações do mercado internacional.

A crise econômica gerada pelo colapso da borracha, somada aos impactos da Grande Guerra, teve reflexos imediatos no meio acadêmico da juventude amazonense. A estrutura ideológica do fausto estava em desagregação, e 1915 é considerado, por especialistas, o ano de maior gravidade para a economia da Amazônia (Praia, 2010, p. 37). O futuro promissor de estabilidade e conforto, destinado aos filhos das famílias abastadas e sem grandes preocupações financeiras, foi abortado para esses estudantes. As perspectivas de emprego se deterioraram, conforme analisa a historiadora Francisca Deusa Sena da Costa, devido a um mercado de trabalho asfixiado pelo fechamento de empresas em função do endividamento generalizado (Costa, 2015, p. 26).

Para os editores do jornal *A Pimenta*, essa "perfeita quebradeira" era sinônimo de "tempos nervosos", marcados por uma onda de estresse econômico e depressão que assolava a vida urbana e cultural. Nesse panorama, os estudantes, inicialmente identificados com a ideologia do fausto, viram-se catapultados para a condição de *irmãos do subproletariado*. Estavam, em última instância, muito mais próximos do *espectro selvagem*, correndo o risco de, como "proletariado de bacharéis", serem reduzidos a "menos-que-nada" sociais. É sob essa luz que podemos melhor compreender o ano de 1915, um período de intensa e perigosa ação estudantil.

A Lei Carlos Maximiliano, promulgada em 18 de março, promoveu alterações significativas no ensino secundário e superior brasileiro. Ela impôs a obrigatoriedade de vestibulares e estabeleceu a equiparação dos ginásios estaduais ao Colégio Pedro II. Essa medida gerou insatisfação entre os estudantes, pois rompeu com a tradição do acesso quase

automático ao ensino superior para os alunos do Gymnásio desde o período imperial. A equiparação legal também exigia melhorias estruturais no Gymnásio Amazonense. No entanto, a burocracia estatal, priorizando a austeridade financeira, não atendeu a essas demandas. A implementação da nova lei no Amazonas ocorreu em um contexto de crise econômica e no Gymnásio Amazonense, que ainda se baseava na desatualizada Lei Epitácio Pessoa (1901).

É relevante notar que a Lei Epitácio Pessoa havia tornado o ensino seriado compulsório, mantido exames preparatórios para o ensino superior, focado na formação secundária, permitido alunos matriculados e não matriculados, e ampliado as diretrizes educacionais para os estados. Em contraste, a Lei Rivadávia Corrêa (1911) havia anteriormente suprimido o controle estatal sobre o ensino, concedido autonomia às instituições, introduzido vestibulares e permitido exames parcelados, sendo, contudo, alvo de críticas devido à descentralização e fragmentação do sistema educacional.

Em seus estudos, Elissandra Lima aponta a inação do poder público quanto ao futuro da juventude, constatando que os estudantes sabiam da inconstância educacional do país. Normativas mais flexíveis evidenciaram, assim, a omissão federal na educação estadual (Lima, 2012, p. 67). Essa flexibilização regulatória desencadeou uma crise no setor educacional, manifestada pela proliferação de escolas de baixa qualidade e pela falta de supervisão do processo pedagógico. As leis em vigor refletiam visões contrastantes para a organização do sistema de ensino brasileiro: a Lei Epitácio Pessoa buscava maior ordem, enquanto a Lei Rivadávia Corrêa promovia a descentralização e a flexibilidade. Esta última, no entanto, foi alvo de severas críticas por resultar na perda de controle e na deterioração da qualidade do ensino. Nesse cenário, os estudantes do Gymnásio Amazonense utilizaram a imprensa estudantil, como a *Revista Estudantina*, para publicar artigos que denunciavam os graves efeitos da desoficialização do ensino, introduzida pela Lei Rivadávia Corrêa (1911), a qual foi categorizada como a “derrocada da instrução brasileira” (Lima, 2012, p. 67).

Em 20 de março de 1915, a Congregação do Ginásio Amazonense se reuniu e o professor Heliodoro Balbi expôs a situação crítica da instituição, que ele classificou como "um estado de completa penúria" (Jornal do Commércio, 21/03/1915, p. 01). A falta de recursos era generalizada: não havia registro de ponto, cadernetas para as aulas, papel para ofícios, vassouras e nem mesmo o material básico de ensino, como giz. Balbi enfatizou que a ausência de equipamentos nos gabinetes prejudicava diretamente os estudantes. A situação do professor era igualmente dramática e motivava seu "clamor aos céus": seus vencimentos estavam atrasados há vinte e sete meses, apesar de a arrecadação estadual ser o dobro do necessário para manter o funcionalismo em dia. Diante desse quadro "injustificável e cruel", ele propôs uma moção ao

governador do estado, exigindo um "protesto enérgico" e alertando que a penúria levaria os docentes a negligenciar seus "deveres assumidos com o Todo Social". A discussão revelou mais insatisfação. O professor Vivaldo Lima criticou as negociatas das "aves de rapina" no entorno do governo, indiferentes à situação, e lamentou que os serventuários do Ginásio fossem obrigados a pedir esmolas. Contudo, o professor Salvador pediu que os colegas evitassem criticar os "atos do governo", embora concordasse com a queixa de Heliodoro.

Neste período, o professor Salvador Carlos Augusto de Oliveira e Simões, detentor da cátedra de desenho, assumiu interinamente a direção do Gymnásio Amazonense. Apesar de sua experiência administrativa prévia como diretor da Escola Normal em 1905, Salvador enfrentaria desafios mais complexos na gestão da principal instituição de ensino do Amazonas. Suas tentativas iniciais de impor a "disciplina" foram recebidas com fortes críticas pelos estudantes, que o acusavam de perseguição e negligência administrativa, destacando as precárias condições de ensino. Em resposta, os discentes organizaram reuniões e manifestações. O jornal estudantil *Correio Gymnasial* destacou-se ao publicar uma série de ataques contundentes à administração do Gymnásio, não poupando ofensas ao diretor interino, a quem chamaram de "sacripanta", "crapuloso", "rengo" e "tartufo". O periódico, que desde sua fundação buscava ecoar a máxima de Victor Hugo de que a imprensa é o indicador da consciência, demonstrou a prontidão da juventude para ascender no que consideravam ser a grande escada do saber. Eles aspiravam ser bem-recebidos e estimados, professando lealdade e ideais nobres para representar dignamente sua terra natal.

Demonstrando-se como um órgão a serviço do povo pela mocidade, os estudantes buscavam ser reconhecidos como verdadeiros defensores da classe estudantil. Para isso, apresentavam os "produtos científicos aproveitados dos bons ensinamentos dos seus mestres" (Correio Gymnasial, nº 01, 27/05/1915, p. 01). No entanto, em 10 de junho, os redatores manifestaram, de forma sutil, a insatisfação com a falta de aulas. O "menu das aulas" não atendia às expectativas dos alunos, que se encontravam em ociosidade, combatendo o tédio com rabiscos e outras formas de distração. Nesse cenário de insatisfação, um grupo de jovens anarquistas decidiu "reutilizar espingardas de pau que se encontravam no andar térreo do Gymnásio, esquecidas e empoeiradas". Utilizando-as, simularam um combate nas escadarias do edifício, que comparavam a um palácio imperial, proferindo gritos de "vitória". O repórter do *Correio Gymnasial*, observando a cena de um banco no jardim, segundo seu relato, ouviu de "alguém" que, em nome da ordem e da disciplina, havia distribuído socos e pontapés entre a mocidade (Correio Gymnasial, nº 03, 10/06/1915, p. 03). A repercussão dessa situação veio na

semana seguinte, quando o jornal publicou um editorial intitulado "Salvador em Cena", que continha acusações diretas e contundentes ao diretor interino.

> Vimos perante o público desta cidade tratar do mais odiado doutrinador do Gymnásio Amazonense; é o "rengo" Salvador Carlos de Oliveira, indivíduo sem compostura e sem moral, que, incompetentemente ocupa o cargo de Diretor do já falado estabelecimento, em virtude da doença do dr. Israel Freire da Silva, um dos mais queridos da classe estudantina. Este "rengo" quer por força implantar no estabelecimento onde simplesmente ensina desenho, à falta de gente, o regime usado onde ele foi educado, isto é, na "Galiza", exercendo toda a sorte de perseguições, e aliás as mais torpes contra indefesos alunos que tem de curvar-se ao seu perverso "aguilhão" de examinador. Porém, nós não nos curvamos a tão insignificante "tiypoide" e assim procedendo, contamos com a solidariedade de todos os colegas, pois, a ojeriza votada a tão repelente tipo é geral em todo o estabelecimento. Já de uma ocasião, despeito de uma aluna sua rir-se durante a sua aula ofereceu-lhe capim, como se a senhorita usasse esta sua "salada" predileta. Como isto é triste! Pois onde há tantos homens dignos, deixa-se a direção do Gymnásio a um Salvador? Não cremos que isso continue, pois, pedimos constantemente a Deus, em preces fervorosas o reestabelecimento do ilustre dr. Israel, a fim de assumir o lugar que está sendo desmoralizado dia a dia pelo conhecido "Salvadoire" (Correio Gymnasial, nº 04, Manaus, 17/06/1915, p. 01).

O professor substituto de matemática, Sr. Vicente Telles, reagiu ao "bombardeio semiótico" assumindo a liderança da burocracia do ginásio. Em conjunto com os demais professores, ele solicitou a convocação de uma reunião da Congregação do Ginásio. O objetivo era discutir a aplicação de uma punição severa aos responsáveis pelos ataques contra o Salvador. A Congregação tomou uma decisão drástica e, de certa forma, intempestiva: impôs uma punição que extrapola as normas da instituição. Todo o corpo redacional do *Correio Ginasiano* – os estudantes Aristóteles de Magalhães, José Frazão Ribeiro, Raymundo Bezerra de Menezes, Armando Moraes Barbosa de Amorim, Paulo Duarte Pereira Barrero e Telésio Perdigão – foi suspenso por tempo indeterminado. Para revogar a suspensão, estipularam uma condição: a divulgação do nome do redator do editorial. Este episódio foi visto pela imprensa como uma oportunidade perfeita para expor a evidente coação utilizada pela burocracia escolar, que pretendia transformar seus próprios alunos em um grupo de delatores.

O *Jornal do Comércio*, em editorial de 26 de junho de 1915, tomou a defesa dos professores diante das reclamações estudantis. O periódico argumentava que os jovens não deveriam desrespeitar a hierarquia ou as "conveniências" habituais, reforçando a necessidade de medidas disciplinares contundentes, dadas a "desorganização completa" e a "crise de tudo, até de caráter" vivenciadas (Jornal do Commércio, nº 4011, 26/06/1915, p. 01). O jornal apoiava, assim, a sanção imposta, priorizando o "princípio da autoridade", cuja falta de respeito levava o país a andar "à matroca". Contudo, o editorial discordava de um ponto específico da

decisão docente: a exigência de delação, por coação, como condição para a supressão da pena. Para o jornal, essa atitude fere um princípio fundamental do tirocínio cívico, essencial para a moralidade da república, pois ensinar o "crime de delação" era *reprovável*. Desse modo, o periódico manifestava apoio à *mocidade gymnasiana* e aplaudia publicamente a recusa dos estudantes em ceder à pressão para delatar.

No dia seguinte, em 27 de junho de 1915, um grupo de professores, incluindo os Drs. José Francisco de Araújo Lima, Plácido Serrano Pinto de Andrade e Adriano Augusto de Araújo Jorge, "acatados catedráticos", compareceu à redação do *Jornal do Comércio* (nº 4012, p. 01) com o intuito de persuadir o veículo a reavaliar sua posição. Os catedráticos argumentaram que havia uma contradição entre a portaria que suspendia os estudantes de ginásio por tempo indeterminado e as decisões tomadas na sessão secreta dos professores. Segundo a comissão, a suspensão só poderia ser revogada após a conclusão de um inquérito interno que identificasse os autores do artigo considerado ofensivo às autoridades. Eles afirmaram que "nunca a congregação poderia exigir dos rapazes o que reza a portaria; o feito moral, a educação de cada um deles, tal não permitiria". Para sustentar seu ponto, os professores informaram que o próprio Salvador havia solicitado "a reforma de toda a portaria primitiva, baixando outra de acordo com o que fora resolvido". Inicialmente circunscrito ao meio acadêmico, esse conflito rapidamente ganhou maior relevância ao transpor essa esfera, impulsionado pelo contexto da época, que se caracterizava por dificuldades econômicas, crise política e um cenário urbano e cultural em declínio.

Conclui-se, assim, que a análise da ascensão da "classe estudantina ao paraíso" revela que este não se trata de um movimento de superação, mas sim do ápice da reificação da ideologia do fausto: a constituição da juventude estudantil como o Sujeito da história, cuja pretensa pureza exige a exclusão violenta da Realidade colonial.

Desse modo, este "paraíso" burguês-estudantil não significa a resolução da contradição social, mas sim seu mais elaborado recalque ideológico: um Todo hermético que, ao tentar mascarar a lacuna paraláctica entre a promessa de progresso e a barbárie colonial, apenas consolida a clivagem de classes. É na inerente fragilidade desse constructo fantasmático, mantido pela negação do trauma estrutural, que a ideologia do fausto encontra seu ponto de colapso, prenunciando a eclosão da violência e do antagonismo social que culminaram no vindouro *grande massacre gymnasial*.

7.3 – Protesto e repressão: disputas no Ginásio Amazonense

O Ginásio foi palco de vandalismo na manhã de 28 de junho, quando estudantes protestavam contra o diretor interino. Artefatos explosivos caseiros foram detonados, e o protesto foi marcado por gritos de "Morte ao Salvador", incluindo a explosão de uma bomba de poucos centavos com um estrondo horrível (Correio Gymnasial, nº 07, 8/07/1915, pp. 02-03). Após o almoço, o ataque ao Salvador se repetiu: "um 'Reservado' parou nas imediações do Ginásio e, após alguns minutos, iniciamos a caminhada entoando 'Cabocla de Caxangá'; 'Vassourinha'; e 'Morras ao Salvador'".

A ação estudantil politicamente deslocou a luta para a esfera da cultura popular. Ali, a coisa também não estava "fechada". Desde os seus primeiros passos a república brasileira tropeçava nos próprios pés quando o assunto era garantir, ao mesmo tempo, os índices civilizatórios e indicadores de modernidade tais como esgoto, conforto e saúde para todo o povo no mesmo ritmo em que se impunha, ou deveria se impor, símbolos e espaços de união nacional – as fissuras eram muitas: as dimensões continentais, os contrastes regionais, a desimportância dos códigos de letramento ocidental e, claro, a experiência traumática da escravização no horizonte daqueles que imaginavam, pela cultura, modernizar o "povo". O paradoxo é que a fantasia de erguer os edifícios de um país moderno, aliado e próximo aos seus congêneres europeus era paga com o reconhecimento de obstáculos "impossíveis" à superação do passado monárquico. Por ser um campo cuja universalidade concreta se revela em seus limites, a cultura popular estava sob a pressão estrutural da cultura europeia desde que fora alçada ao estatuto de modelo matriz (modos de vida, usos, costumes, formas de pensar, ver e agir) para "novas guinadas culturais" precisamente no contexto dentro do qual "os processos de desestabilização das regiões periféricas do mundo, gerados pela revolução tecnológica e científica na segunda metade do século XIX, vieram consagrar como a verdade histórica do fausto: o capitalismo não oferece nem oferecerá qualquer estabilidade civilizacional – é-lhe impossível oferecer isso. Essa ânsia por transição (do passado colonial-monárquico para o liberal-excludente) criou uma ruptura que confrontou a ideologia do "fausto", a qual exigia a "curadoria" dos ouvidos da juventude e a apreciação do repertório clássico ocidental europeu, com a marcha embalada por "brasileirismos" como *Cabocla de Caxangá* para reparar as fissuras do edifício.

A materialização do que se convencionou chamar de "espectro selvagem" manifestou-se na escrita, no canto e na marcha, através da letra parodiada e dos excessos linguísticos, direcionados contra a norma e a variante urbana de prestígio do português.

O repertório musical da juventude, em parte, desafiava a política de controle patriarcal. Incluía canções populares que expressavam essa resistência, como as de tradição afro-brasileira ("mineiro pau"), os batuques dos festejos do Congo e os tangos venezuelanos, que ditavam o ritmo para morenas e caboclas ao som de gambás, tambores e carimbó.

A criatividade juvenil também se manifestava em paródias de clássicos como "Abre Alas", de Chiquinha Gonzaga, e do "tango-chula" ou "maxixe *brésilienne*", "Vem cá Mulata!" (O Pró-Coió, nº 02, 29/02/1912, p. 02). Os "Coiós" - como eram chamados - gostavam de tocar e cantar com seus violões, tanto parados em postes quanto caminhando pelas redondezas do Pobre Diabo. Entre as preferidas, destacavam-se as de Luiz Moreira, como "O meu boi morreu", popularizada por Bahiano e Eduardo das Neves – dois dos mais influentes e reconhecidos artistas incorporados ao mercado de massas.

Rapidamente, a canção "Cabocla de Caxangá", de Catullo da Paixão Cearense - já um sucesso no carnaval carioca -, conquistou a juventude manauara. Tabyra Lemos, estudante do quinto ano ginasial, foi inclusive reconhecido como virtuose na execução da música, que o jornal *A Pimenta* veiculou com o título sarcástico: "cantada e acompanhada ao violão pelo maestro Tabyra Lemos" (A Pimenta, nº 07, 22/08/1915, p. 01). O sucesso entre os jovens foi tão impressionante que o jovem C. Lima chegou a irritar os colegas por tocar "Cabocla de Caxangá" incessantemente em todo lugar (A Pimenta, nº 05, 11/07/1915, p. 02).

Esse apreço obsessivo pela canção explica por que os estudantes a utilizaram para parodiar diversos temas, desde as causas da Primeira Guerra Mundial (A Pimenta, nº 09, 5/09/1915, p. 04) até às dinâmicas mais íntimas e obscenas das famílias amazonenses (A Pimenta, nº 11, Manaus, 19/09/1915, p. 03), passando pela historicização da “Encrenca Gymnasiá” (Correio Gymnasial, nº 07, 16/07/1915, p. 02). Em Manaus, o entrelaçamento da sensibilidade sertaneja com a cultura de massa deu vitalidade às ruas, e a transgressão juvenil não raro causava comoção nas diversas frações da vida cotidiana em que se fazia desvelar.

Cabocla de Caxangá reflete, portanto, as contradições da modernidade do início do século XX e, simultaneamente, critica os padrões europeus que influenciavam a educação da juventude amazonense (Frazão, 2014). Especialistas destacam que a obra de Catullo da Paixão Cearense valoriza aspectos da cultura sertaneja e nordestina, como a linguagem, os costumes e a paisagem do sertão. Essa abordagem se opõe aos modelos europeus predominantes na classe dominante brasileira da época. A canção utiliza uma linguagem não convencional, desviando-se da variante urbana de prestígio, o que representa a oralidade do sertanejo como objeto valorizado nas trocas mercantis da indústria da música voltada aos consumidores engajados nos modos e estilos urbanos de vida e ressalta o seu oposto: a simplicidade e autenticidade da vida

rural. Tal escolha estilística e temática pode ser interpretada como uma crítica à imposição de padrões europeus na música e na literatura, enquanto exalta elementos culturais do interior do Brasil. No entanto, seria possível que essa "unidade de opostos" tivesse tocado o real do antagonismo social no qual se inscrevem os jovens estudantes?

A favor dessa hipótese, vem o fato de que a canção aborda desafios enfrentados pelo sertanejo, como a migração para as cidades, e enaltece tradições nordestinas, incluindo as disputas de cantadores e tocadores de viola. Isso evidencia um embate cultural contra a modernidade e a influência estrangeira. A obra se configura, assim, como um manifesto pela simplicidade do homem sertanejo em sua conexão com a natureza, servindo de alicerce e referência para o indivíduo em um contexto onde a modernidade abalava as estruturas tradicionais de representação do mundo. Quer dizer: a ausência de canções como *Cabocla de Caxangá* tornaria ainda mais intensa e enlouquecedora a dinâmica contínua do capitalismo na vida "concreta" e mesmo na "abstrata" da mocidade amazonense.

A escolha dos estudantes do Gymnásio Amazonense em parodiar Catullo demonstra uma tentativa de incorporar uma masculinidade de combate e desafio no âmbito dos *brasileirismos*, propondo uma alternativa às questões de civilidade em debate naqueles tempos. Essa postura contrasta com a complexa rede de favores, deveres e contraprestações que regulavam as relações entre poderosos e seus subordinados, aparentemente impostas pelo arbítrio de Salvador, justamente quando a Lei pública se mostrava incapaz de sustentar o sistema socioideológico do fausto, que ruiu em "perfeita quebradeira". Ao se vincularem a ancestralidades *diversas*, alguns elementos dessa juventude estabeleciam uma relação complexa com a modernidade capitalista, buscando sua constante renovação através da superação de seus próprios limites. E assim a obsessão por Cabocla de Caxangá se torna, também, a razão de ser das causas pelas quais a canção veio a fazer sucesso: a obsessão torna-se desterritorialização com a expansão da exploração industrial para a comoditização do ouvir, do cantar e do tocar pela música o real da vida "fora" da *belle époque.*

A intensidade da insubordinação estudantil aumentou consideravelmente em 29 de outubro, indicando problemas "mais profundos" – ou, na verdade, *além* – da mera superficialidade da ideologia festiva do fausto. A juventude revoltosa, conforme noticiado pelo Correio Gymnasial (nº 06, 08/07/1915, pp. 02-03), "piorou a dose". A imprensa estudantil registrou que o incidente anterior intensificou a indignação, resultando em um novo ataque com projéteis lançados contra o Gymnásio, gerando um "ruído terrível". O prédio foi comparado a um alvo sob fogo de balas explosivas "Dum-Dum" – projéteis britânicos usados em guerras coloniais para desintegrar partes do corpo – devido à similaridade dos danos. O Sr. Feliciano,

secretário de Salvador, teria ficado perplexo com a destruição. Após o ataque, os estudantes continuaram seus protestos a bordo dos bondes da Manaus Tramways, circulando pela cidade.

O dia 30 foi marcado por novas ofensivas contra o diretor interino, apesar do céu encoberto e da chuva intensa. O cenário enlameado serviu de metáfora para os estudantes, que se viam em uma batalha em campos alagados, espelhando os soldados europeus na Grande Guerra. As bombas, independentemente do tamanho, explodiram em meio a gritos de "morras" dirigidos a Salvador. Segundo relatos à imprensa, qualquer pessoa a mais de dois quilômetros de distância podia ouvir a algazarra dos alunos e ver a correria em direção aos bondes. No início de julho, manteve-se a série de bombardeios, mas com um agravante: os trilhos da Manaus Tramways foram deliberadamente ensaboados, fazendo com que o "bonde do progresso", sob a mira dos gymnásianos, desviasse de seu curso.

A mobilização estudantil no ginásio escalou, levando o diretor interino a solicitar ao governador Jhonatas Pedrosa medidas mais severas e orientação contra a "greve", conforme reportado pela imprensa governista (O Tempo, 03/07/1915). A resposta do governador foi o envio de um contingente policial para cercar o Ginásio, visando conter a "desordem estudantil". Além disso, peritos foram mobilizados pelo delegado do 1º distrito para inspecionar o prédio em busca de danos ao patrimônio, o que subsidiaria a abertura de inquéritos.

O objetivo dos alunos, segundo seu próprio periódico, era a destituição do diretor interino. Contudo, eles negaram a autoria de arrombamentos na secretaria e nas portas traseiras (Correio Gymnasial, 08/07/1915). Os estudantes apontam uma contradição: os professores Paulo Eleuthério e Abílio Alencar não haviam relatado arrombamentos ou desenhos obscenos no relatório prévio, informações que surgiram apenas após a inspeção dos peritos, convocados pelo diretor Salvador e enviados pelo delegado, com aval do governador.

Os estudantes amotinados relataram os acontecimentos que culminaram no fechamento do colégio. Eles informaram ter sido expulsos após a intervenção policial e que resistiram com gritos de "morras" dirigidos a Salvador. Além disso, lançaram bombas caseiras contra o secretário Feliciano, que, por sua vez, teria ameaçado usar um revólver. Os estudantes também testemunharam a fuga do diretor pelas portas dos fundos, aplaudiram o amanuense Mendonça e permitiram a saída de um bedel doente para a Escola Normal.

A linha de defesa dos alunos centrava-se no argumento de que, após o fechamento e a ocupação do prédio pela polícia, seria impossível para eles terem causado os danos alegados. Segundo a defesa, apenas o diretor e seu secretário — únicos com chaves e autorização para ultrapassar a barreira policial - poderiam ter cometido tais atos após a interdição (conforme o Correio Gymnasial de 08/07/1915).

Após o motim estudantil, o Ginásio foi sumariamente fechado por determinação das autoridades estaduais. A reação da imprensa oposicionista foi imediata, denunciando veementemente os excessos cometidos pela guarda policial contra os estudantes.

Em matéria divulgada logo após o episódio em que estudantes atiraram contra Salvador e seu "estado maior", o *Jornal do Comércio* apresentou versão peculiar aos seus leitores e bastante interessante justamente pelo seu total comprometimento com as contendas políticas “mais amplas” (tecnicamente falando). O periódico alegava que o governo agiu corretamente ao posicionar policiais no local, tratando-os como "cordeiros pacientes" cujo dever heroico seria defender e zelar pelo patrimônio público. A ironia da publicação residia na dúvida sobre a real existência de perigo que justificasse tal medida, visto que a reação estudantil era apenas a de "rapazes dignos reagindo de todos os modos contra o encerramento das aulas", um ato de desgoverno que lhes custaria um ano inteiro de estudos (Jornal do Commércio, nº 4017, 02/07/1915, p. 01).

O jornal noticiou o "decreto extemporâneo" com um tom sarcástico ao endossar a autoridade governamental, enquadrando a má notícia. Sutilmente, o texto atribui a violência não aos protestos estudantis, mas à quebra da normalidade imposta aos alunos do Ginásio. O periódico defende que "A mocidade é sincera em suas explosões de protesto, não considerando conveniência nem calculando efeitos que, porventura, possam surgir". Diante disso, era natural que, a partir daquele momento, "todos os dias, os estudantes se reunissem, pacificamente, à porta da casa onde iriam buscar as luzes para a conquista do futuro". A autoridade social republicana se colocava, então, como um obstáculo entre os alunos — engajados na busca pelo saber e pela conquista do futuro — e um cenário de obscurantismo. Tal contexto era marcado pelo anseio de superação da depressão econômica e do caos político. Superação *disso* ou a queda em um aborto de sonhos e colapso de mundos.

Para a imprensa, a reação de um sargento às "brincadeiras sem ofensas" de um estudante serviu como prova da ineficácia da autoridade pública, algo que se chocava com os ideais de potência do fausto. O episódio se deu da seguinte forma:

> Mas, ontem, pela manhã, o sargento Manoel José Baraúna, implicou solenemente com isso e, por uma brincadeira sem ofensas, sacou de um sabre e pretendeu tirar sangue dos meninos. Foi um reboliço medonho. Um dos alunos assumiu a defesa do companheiro, repelindo o Ferrabrás. Os outros soldados, então, imitaram o sargento. Passava, nesse momento, uma carroça, conduzindo lenha. A rapaziada lançou mão da lenha, único meio de defesa que se apresentava. Mas não houve luta. Os policiais tiveram receio e abandonaram o campo. O ato brutal do sargento Baraúna foi verberado pelos populares que se colocaram ao lado dos gymnasianos. Notavam-se, entre outras testemunhas do facto, o dr. Regalado Batista e o desembargador Raymundo Perdigão, que criticaram severamente a façanha caricata.

> Compareceu ao local o dr. Stanislau Affonso, delegado do primeiro distrito, que mandou substituir a guarda incompatibilizada (Jornal do Commércio, nº 4017, 02/07/1915, p. 01).

Diante da fragilidade da autoridade policial, os estudantes Tabyra Lemos, Paulo Nascimento e Antônio José Augusto de Menezes Castro solicitaram formalmente ao chefe de polícia a nomeação de peritos. O objetivo era que esses especialistas averiguassem, com isenção, desenhos encontrados na diretoria e na secretaria do colégio. Argumentavam que a perfeição das inscrições indicava que elas só poderiam ter sido feitas por um *mestre*, superando a qualidade que um discípulo poderia alcançar, classificando-os como "extraordinariamente perfeitos". A situação era agravada pelo fato de que os alunos foram impedidos de entrar no Gymnásio após sua entrega às forças policiais. Apenas o diretor interino, Salvador, e seu secretário, Feliciano Lima, permaneceram no local sob o pretexto de trabalho (Jornal do Commércio, nº 4021, 06/07/1915, p. 01).

Enquanto o jornal *A Lanceta* criticava o "mau proceder" dos estudantes, rotulando-os de coiós (A Lanceta, nº 11, 3/06/1915, p. 03), outros periódicos, como *A Pimenta,* lamentavam a violência institucional da autoridade republicana liberal contra a mocidade, manifestada na suspensão sumária e por tempo indeterminado do corpo redacional do *Correio Gymnasial*, defendendo que tal solidariedade de classe "merece verdadeiros elogios" (A Pimenta, nº 02, 27/06/1915, p. 03). Apesar dos atritos com a equipe de redação do *Correio Gymnasial*, Jacy Zany dos Reis, Francisco Galvão e Fausto Cruz Lopes, d'*O Estudante* – jornal que, para os colegas, era o mais malvisto –, decidiram ignorar as ofensas e declarar solidariedade aos estudantes suspensos: "o que queremos é que as aulas do nosso Ginásio sejam retomadas, para que possamos continuar nossos estudos e, assim, retribuir os sacrifícios de nossos pais. Somos solidários com nossos colegas diante das injustiças que estamos enfrentando" (O Estudante, nº 03, 24/07/1915, p. 02). No entanto, os redatores do *Correio Gymnasial* tinham motivos para antagonizar com *O Estudante*, afinal, a família de Jacy apoiava a facção liderada pelo governador do Estado, e seu pai, o engenheiro militar João da Cruz Zany, presidia a Assembleia Legislativa do Amazonas. Além dele, o coronel Sabino Augusto Zany, outro membro da família, também acompanhava o ritmo pedrosa, conforme recorda Lima (2012, p. 105).

Fausto Cruz Lopes acompanhava de perto o motim estudantil não apenas como aluno e redator de um dos jornais da mocidade, mas também por ter um elo familiar: seu tio e cunhado de sua mãe, o dr. Carlos Eugênio Chauvin, era jornalista e advogado do grupo de alunos suspensos por Salvador. No Superior Tribunal de Justiça, o pedido de *habeas-corpus* impetrado por Chauvin articula um argumento que unia a perspectiva histórica dos eventos com a

fundamentação legal. Fausto, então, tinha a seu lado um filho da facção que era a dona do poder republicano liberal e, de outro lado, não podia passar inocente às reclamações e reivindicações de seus colegas defendidos por seu tio contra as ofensas gravíssimas lançadas por figuras do alto escalão da república no estado do Amazonas.

Primeiramente, o advogado refuta a alegação de que as queixas de seus clientes contra as arbitrariedades do diretor foram infundadas. Pelo contrário, essas reclamações eram apresentadas como uma reação a múltiplas camadas de violência institucional perpetradas pela burocracia estatal contra os cidadãos. E eles não pareciam se preocupar com o fato de que entre estes cidadãos ofendidos gravemente estavam, por assim dizer, crianças. O advogado ressalta que o governador do Estado ignora sistematicamente as decisões do Supremo Tribunal Federal, precariza o juizado local ao negar o pagamento de seus provimentos, submetendo-o a uma "odisseia de horrores", conduta similar à adotada em relação ao professorado. Além disso, o governador arregimentava seus apoiadores políticos para alterar a Constituição do Amazonas conforme seus interesses, visando assegurar a continuidade de um "regime depravado". Não que os advogados devam ser o tipo ideal de profissional *totalmente* coerente na universalidade do seu tempo e existência, mas, a pesar um pouco a balança da justiça de Chauvin para o lado das queixas de estudantes e professores contra os donos do poder no Amazonas, então é virtualmente possível que Azulina Cruz Lopes, mulher, mãe e professora tivesse lá suas queixas contra o que estavam a fazer com os seus, incluindo-se aí o seu filho, Fausto, os pais dos amigos do seu único filho entre aqueles mais poderosos.

Nesse contexto, o advogado havia concordado com o entendimento da corte do Superior Tribunal de Justiça, que via a concessão do *habeas-corpus* como um incentivo à indisciplina estudantil, o que resultou na negação do pedido. No entanto, Chauvin recorreu aos ministros do Supremo Tribunal Federal, apelando à Corte para que considerassem uma implicação crucial: a recusa do *habeas-corpus* poderia ressuscitar a "máquina persecutória do processo inquisitorial instituída pelo Papa Inocêncio III". Segundo o tio do estudante Fausto Cruz Lopes, a manutenção da negação da medida solicitada teria essa grave consequência.

> tem a justiça armado do máximo arbítrio às autoridades que dirigem os estabelecimentos públicos do pais, para invenção de qualquer pena e a sua aplicação, porquê da horrorosa tortura moral que traduz a portaria de fls. publicada no Diário Oficial do Estado, junto também aos autos, poderá passar o diretor do estabelecimento à tortura física, contando com a inação do Poder Executivo, preocupado sempre, como agora se acha nas mais ridículas e infantis farsas para opor-se às deliberações do Supremo Tribunal, ocasionando assim a máxima anarquia social. A denegação da ordem de habeas-corpus contra a qual reclama o recorrente, a ser mantida pelo Supremo Tribunal Federal, armará, aqui no Estado e nos demais pontos da Uniao, de um direito discricionário aos diretores de Estabelecimentos Públicos de Instrução para a

> averiguação dos segredos de imprensa, porque o Correio Gymnasial, apesar de seu nome, não é impresso no Gymnásio ou em suas dependências. Sai de uma tipografia particular à rua Luiz Antony, em distrito policial e judiciário mui distinto daquele em que se encontra o referido estabelecimento (Jornal do Commércio, nº 4023, 08/07/1915, p. 03).

Chauvin, como membro da Associação Amazonense de Imprensa, argumentava perante a Corte que o regimento interno do Ginásio não previa uma sanção como a imposta a seus clientes. Ele sustentava que, mesmo considerando a expulsão - uma penalidade drástica e severa, embora prevista nos regulamentos da instituição -, essa decisão administrativa não era de competência do diretor. Além disso, seria imprescindível a abertura e conclusão de um inquérito institucional, procedimento que jamais foi realizado. A extensão da influência direta desse argumento na fala de Fausto é incerta. No entanto, *O Estudante* ressalta esse ponto em sua crítica contundente, dirigida não apenas aos regulamentos alterados em virtude da Lei Carlos Maximiliano, propostos pela Congregação de professores do Ginásio, mas também aos procedimentos arbitrários e extracompetência do professor Salvador. Sobre este tema, Fausto, Jacy e Francisco fizeram a seguinte declaração:

> Continua em foco o Gymnásio Amazonense. Discute-se o regulamento desse instituto de ensino, comentam-se os seus artigos e aquele apreciado de diversos modos. O regulamento em questão é uma monstruosidade de incoerências, de tolices de toda sorte, de disparates. Isso mesmo já disse um vespertino (O Estudante, nº 02, 17/07/1915, p. 01).

As críticas avançam sobre o caso dos alunos suspensos e também em relação ao fechamento da escola:

> O sr. Salvador não devia ter aceitado o cargo e andou mal o diretor que suspendeu alunos por uma simples representação por "crime" fora das funções escolares. Por que não abriu um inquérito? Por ele ficaria tudo claro como água: se os alunos caluniaram o mestre ou se ele é realmente indigno de superintender estabelecimentos onde moças e moços estudam. Talvez viesse a prova... O caso começou bem e acabou por uma exploração política (O Estudante, nº 2, 17/07/1915, p. 01).

Este trecho, apesar de ambíguo, ecoa em parte a argumentação do advogado Carlos Chauvin. Além disso, evidencia que os estudantes, a despeito de possíveis influências, possuíam suas próprias percepções sobre postulados constitucionais, como a presunção de inocência. Eles se propunham a indicar procedimentos administrativos adequados para os conflitos vivenciados e, consequentemente, posicionavam-se politicamente em relação à legalidade dos atos de seus superiores, na medida em que estes afetam a vida da juventude.

Na edição de 24 de julho de 1915, Jacy, Francisco e Fausto publicaram um texto revelando sua compreensão sobre o papel social da Instrução, da Escola, dos Professores e,

também, deles próprios, enquanto alunos. Nessa ocasião, mais uma vez, manifestaram-se em defesa dos jovens insurretos. Para eles, a instrução era vista como um alimento para o corpo, nutrindo-o de moralidade, disciplina nos deveres e compromisso com o progresso e bem-estar social. Mais de um mês após o fechamento do Ginásio, os alunos utilizaram o editorial para tecer críticas, ainda que sutis, ao corpo docente da escola. Simultaneamente, responderam às críticas de colegas que acusavam o jornal *O Estudante* de "ficar calado ante os crimes praticados pela polícia civil da capital" contra a juventude ginasiana e, por conseguinte, de defender "todos os atos vergonhosos cometidos pelo governador do Estado". Os redatores de *O Estudante* replicaram aos críticos, afirmando que professores inaptos, "falsos apóstolos", conduziam os alunos pelos caminhos das "ruins paixões, apanágio da instrução fictícia, prima irmã da ignorância, mãe de todos os erros" (O Estudante, nº 03, 24/07/1915, p. 01).

Professores que agem sem autenticidade, honradez, honestidade e delicadeza diante dos alunos, nessa ótica, são vistos como responsáveis por criar "inimigos implacáveis da sociedade". A estratégia retórica é clara: apelar à opinião pública e buscar a solidariedade da comunidade, fazendo-a crer que o fechamento do Gymnásio — decorrente da postura arbitrária dos docentes — representa uma ameaça ao bem-estar geral. Além de comprometer o bom funcionamento social, o professor de conduta indigna fere uma relação que, na visão dos jovens, deveria ser semelhante à de um pai com seus filhos. Ao agir como um "mau chefe de família", o professor inapto estimula o desejo de retaliação e o espírito de indisciplina no aluno, em vez de formar um "cidadão útil ao engrandecimento da pátria". Aqui, inicia-se uma defesa do corpo discente, que, naquele contexto, recebia severas críticas da opinião pública.

As manifestações e protestos estudantis eram tidos como comportamento indisciplinado e, pelos mais exaltados, como um movimento "quase-selvagem", vândalo, desordeiro e criminoso. Em suma, a lógica defensiva de Jacy, Francisco e Fausto pode ser resumida em uma chantagem descarada: "se somos indisciplinados, a culpa é dos professores que não são aptos e honrados". No entanto, é crucial observar o movimento em que o sujeito se coloca como vítima passiva e sem alternativa diante da ação arbitrária do outro. O que essa crítica aos professores não questiona é a premissa subjacente de que o dever ético do estudante é apontar a lacuna entre a função simbólica *ideal* do professor e a realidade falha de sua atuação. Levando o argumento ao limite, no *tirocínio vivenciado como um romance familiar, cabe à mocidade amazonense estudantil o dever ético de exigir um mestre à altura de seu mandato simbólico-patriarcal*. Houvesse a presença desta autoridade apta e honrada e estariam todos sob forte obediência e disciplina.

O professor Salvador tornou-se alvo de intensas acusações por parte do *Correio Gymnasial*, que questionava a inércia do governador. O periódico relembrava que o antecessor, Antônio Clemente Ribeiro Bittencourt, já havia expulsado Salvador da Escola Normal, considerando-o um "fardo pernicioso" que poderia comprometer o apoio político (Correio Gymnasial, nº 06, 08/07/1915, p. 01). Além disso, colegas de Salvador o acusavam de ser obcecado por hipnotismo, embora se abstivessem de fornecer detalhes, alegando "não ser conveniente" revelá-los. Enquanto isso circulava pela trama social com estatuto de fofoca, a promessa do professor Francisco Pedro de Araújo Filho de reabrir o Gymnásio também pairava no ar, com a mesma ambiguidade de "não ser conveniente". A essa altura, em 22 de julho, a exaustão da luta pela reabertura misturava-se à expectativa de um desfecho favorável na justiça. Enquanto Salvador revelava-se na economia psíquica da mocidade como um tipo de obscurantista de alma adoecida o horizonte de retorno à casa Ginasial servia de motivação e engajamento às raias da impaciência.

> Estamos cansados de promessas. Esta nossa casa de instrução, cremos não mais abrirá este ano! Porque? Já os alunos não fizeram tudo o que lhes foi pedido? Já não deixaram de aparecer em frente ao edifício? Já não voltaram atrás a um *enterro* que haviam projetado? E porque não se tiram as praças de lá ao menos a noite para dar descanso àqueles desgraçados? Não sabemos, há em tudo isto um mistério; há alguém que procura a todo o transe persegui-nos, é o sr. Salvador de Oliveira, que se assemelha a um Damville da Corte de Carlos IX de França. Esperemos, pois, a ultima esperança é a decisão do Superior Tribunal Federal sobre o nosso recurso. Há de vir e muito breve; pois temos certeza de dizer que ainda há juízes no Rio. Até vemos não será tarde (Correio Gymnasial, nº 08, 22/07/1915, p. 01).

Uma nova manifestação estudantil foi agendada para 24 de julho. No boletim divulgado, a mocidade estudantil afirma contar com a solidariedade e o civismo da população, cultivando a expectativa de congregar indivíduos receptivos aos discursos de igualitarismo político, “sem distinção de cor ou de classe” (Jornal do Commércio, nº 4040, 25/07/1915, p.01). Eles prometeram defender seus direitos, mas com o compromisso de evitar desrespeito às autoridades e desordem pública.

O jornal *O Estudante* convidou os ginastas para uma reunião na praça, marcada com uma cruz negra (O Estudante, nº 03, 24/07/1915, p. 03). Na tentativa de mobilizar a opinião pública contra o fechamento do Ginásio e a violência do diretor interino, estudantes da Universidade de Manaus, Escola Normal e Escola de Comércio se reuniram na praça São Sebastião. Nesse local, eles realizaram um “enterro simbólico” de Salvador Carlos Augusto de Oliveira e Simões, a quem chamavam de "o maior perseguidor da classe estudantil" e "o infausto Messias". Para acessar o caixão, que estava em uma residência, os estudantes

precisaram contornar a barreira policial, pois o batalhão estava presente em peso e atuando fora de sua jurisdição. Conforme o plano, eles retiraram o caixão pelos fundos, pela rua Monsenhor Coutinho, escapando da "capangada do delegado Capoeira". A procissão fúnebre seguiu então pelas ruas Joaquim Nabuco, Barés, Mundurucus, Remédios, Marquez de Santa Cruz e Manaus Harbour.

Em episódios que tais, vê-se, como na imagem abaixo, um Ato histórico que tensiona a fantasia do Fausto, expondo o real do antagonismo de classe e racial que o discurso da *belle époque* busca recalcar. A mocidade estudantil, conforme estabelecido, representa ideologicamente o campo dos letrados da capital, cuja formação é alicerçada na exclusão de jovens indígenas e negros. No entanto, o recorte sócio-étnico da imagem se manifesta de forma crucial no relato do confronto: a menção ao "Capoeira e seus subordinados" atuando como aparato de repressão contra os estudantes, inclusive "empunhando revólveres", aponta para a instrumentalização de agentes da ordem que, por sua designação (como "Capoeira") e função, frequentemente provinham das classes expropriadas, racializadas e marginalizadas pela mesma ideologia de "progresso" que os estudantes em tese representavam.

Figura 16 – Protesto De Mocidade Estudantil Amazonense



Fonte: Jornal do Commércio, nº 4040, 25/07/1915, p.03.

Este momento de confrontação violenta revela a contradição do sistema: a manutenção da ordem e do gozo colonial das classes dominantes exige que o Estado recorra à força bruta, paradoxalmente empregando corpos que são simbolicamente situados na esfera do "quase-selvagem" para reprimir a própria prole "civilizada" em seu momento de contestação. O protesto, assim, atua como um lampejo onde a cisão social estrutural se materializa no campo da violência física, expondo o custo humano e a precariedade da "civilização" amazônica *dentro*

de casa, ou ainda, de seus palacetes. Isto é, evidenciando que a expansão do capitalismo se caracteriza pela impossibilidade de nos oferecer um mundo, uma civilização e, mais especificamente, um lar.

A tensão, contudo, atingiu seu ponto culminante ao passarem pela rua dos Mundurucus em direção à dos Remédios: "a perseguição intensificou-se, com o Capoeira e seus subordinados tentando arrebatar o esquife das mãos dos estudantes, empunhando revólveres" (Correio Gymnasial, nº 09, 29/07/1915, p. 02). Segundo a versão do *Jornal do Comércio*, os mais "furiosos" eram o delegado, conhecido como Capoeira, o subdelegado Moura Ferro e o "celebérrimo agente Canuto" (Jornal do Commércio, nº 4040, 25/07/1915, p. 01). O delegado Estanislau Afonso, por outro lado, juntou-se aos estudantes para discutir os direitos da juventude com a polícia. No porto, eles encomendaram o corpo, entoaram o *De profundis* e lançaram um féretro simbólico de Salvador no rio Negro. Em meio à agitação, os estudantes colocaram gracejos no caixão, como "sentidas lágrimas do teu Feliciano Aza Negra" e "Saudades do farmacêutico Jaboti de fraque". Nos estandartes, exibiam mensagens como "memento homo" e "requiescat in pace".

Além disso, denunciaram os procedimentos "sanguinários" dos policiais, especialmente "o célebre facínora Canuto", e apelaram ao chefe de polícia para que tomasse providências quanto à conduta dele, alertando que a responsabilidade recairia sobre a autoridade máxima caso algum colega fosse ferido (Correio Gymnasial, nº 09, 29/07/1915, p. 02). Após o despejo do corpo de Salvador, a mocidade, liderada por Nicolau Dino Castro e Costa, editor da *Gazeta Estudantina*, protestou nas redações contra a violência policial e convocou a todos para a missa de sétimo dia na Praça da Constituição (Correio Gymnasial, nº 10, 05/08/1915, p. 02).

Para sustentar uma acusação tão grave contra as forças policiais do Estado — de que existiam, de um lado, “sanguinários beleguins” e, de outro, “meninos incapazes” de causar uma *real perturbação à ordem instituída e à autoridade simbólica* —, o *Jornal do Commércio* utilizou uma “fotografia” da juventude estudantil. Essa imagem retrata os jovens reunidos para protestar contra o que consideravam violência. Na época, essa violência se estendia da figura do diretor interino, professor Salvador, para a própria dinâmica de repressão e disciplinamento da vida urbana, no que tange à função da guarda civil na cidade. Conforme explica Simara Alves Ferreira, a fotografia não só cumpria a função de humanizar a notícia, mas também servia como ferramenta básica na formação da narrativa social a ser consumida pelo público leitor. Desse modo, a autora (Ferreira, 2015) acusava a existência de um circuito entre um consumidor interessado nas repercussões políticas das manifestações sociais e uma imprensa capaz de explorar diferentes maneiras de legitimar suas próprias narrativas sobre os conflitos sociais e

validar suas posições político-ideológicas diante desses impasses.

A imprensa situacionista, por exemplo, apressou-se em justificar a ação irregular da polícia do 2º distrito, alegando que apenas queriam evitar excessos da mocidade (O Tempo, nº 699, 26/07/1915, p. 01). A própria juventude de Manaus confirmou que o "caso gymnasiano" interessou a "toda a população", tornando a causa gloriosa (Correio Gymnasial, nº 06, 08/07/1915, p. 01). Essa juventude, por sua vez, nutria um desejo, por assim dizer, inconsciente de preservar esse lugar glorioso e até sagrado, no qual se inscreviam como vítimas da violência institucional da autoridade liberal-republicana em seus limites e fronteiras. Tal poder, no entanto, interdita sua marcha combativa em direção à aquisição do saber, sem o qual não lhes seria possível assegurar essa instituição de prazer das famílias amazonenses, qual seja, o instituto de uma vida estável e sem maiores preocupações, tendo como pano de fundo o engrandecimento da terra-Mãe entregue aos desígnios do tecnocapitalismo. Diante disso, qual seria a função desse poder violento na fantasia do fausto senão a de manter intacto o ideal de um gozo sereno e harmonioso mediante os sacrifícios impostos pelo *tirocínio amazonense*?

Certamente, o que se observa nessa operação estudantil é um curioso procedimento que coloca à prova o destino tanto da Mocidade quanto da Pátria. Ao se safar dos perigos que o confronto com a autoridade social apresenta, a mocidade e sua causa, posteriormente, encontram-se inabaláveis em seu vigor – uma causa glorificada. A atuação do poder policial, nesse contexto, não efetua uma missão de ensejo, de senda aberta para permitir esse risco? Levemos a hipótese adiante: essa premissa subjacente nos ajuda a compreender o impacto da negação do *habeas-corpus* aos estudantes e a Carlos Chauvin pelo Supremo Tribunal Federal em meados de agosto de 1915. Eles haviam depositado suas "últimas esperanças" no Poder Judiciário semanas antes do agravamento dos conflitos, e a decisão foi recebida com ironia e ressentimento, conforme expressaram em suas páginas.

> Os ilustres membros de que se compõe o Supremo Tribunal Federal, conforme um telegrama que li em um dos jornais desta bela princesa do rio Negro, acabam de negar o pedido de *habeas-corpus* a favor do corpo redacional do *Correio.* Esse ato dos ilustres juízes, denegando esse justo pedido, que era para livrar, que cada um dos redatores deste órgão se tornasse um delator, convenceu-me de que até ali, naquele Tribunal já não se pratica a Lei. Infeliz República Brasileira! Até aonde chegou a tua degradação moral! Aquele que era ontem a guarda dos fracos hoje se tornou o seu maior inimigo! Se os teus governantes continuarem assim é melhor pedires a proteção de um país estrangeiro (Correio Gymnasial, nº 11, 12/08/1915, p. 03).

O que esse ressentimento não é capaz de esconder é uma certa conclusão, por assim dizer, otimista, acerca do papel da mocidade. De certa maneira, era a própria Lei pública que precisava ser salva da degradação moral infligida pelos “ilustres” da República – e,

silenciosamente, essa seria uma tarefa da mocidade elevada a condição de questão de vida ou morte, no limite. Apesar de fracos, seriam eles os responsáveis por orquestrar mais essa missão patriótica, mesmo que, para isso, tivessem que recorrer à ajuda estrangeira.

Àquela altura, os estudantes já não tinham muitas esperanças de que o Gymnásio fosse reabrir naquele ano. Isso porque, segundo reportaram ao público, o professor Salvador não economizava em divulgar em seu devir, mesmo em suas viagens de bonde, a quem quisesse escutar – e um repórter do *Correio Gymnasial* ouviu e fez sua nota – que ele só terminaria o regulamento em abril do ano seguinte, quando já estaria em vigor a cobrança de taxas, a fim de *elitizar* o acesso já elitizado ao ensino secundário. Quando a crise "estourou", o privilégio do diploma foi elevado à coisa ainda mais difícil de aceder.

A justificativa era: "agora só entrará no Gymnásio quem tiver dinheiro, pois no 1º ano terá de pagar 160$ de matrícula e no 2º 140$ e assim por diante". Tal notícia deu ensejo a mais um protesto contra aquilo que, mais uma vez, consideravam a repetição da arbitrariedade das autoridades: "o Gymnásio é para os pobres, e o sr. Salvador provavelmente neste negócio quererá ser o *tesoureiro*" (Correio Gymnasial, nº 10, 05/08/1915, p. 01). No contexto de estresse econômico e depressão da vida urbana e cultural, uma notícia dessas certamente faz disparar novos e ainda mais graves temores.

Na segunda metade de agosto de 1915, os ginasianos já se sentiam alvo de uma pilhéria da autoridade social, e não viam graça alguma naquela comédia. Para eles, parecia *ridículo* que o fechamento do Ginásio, quando não justificado pela ameaça à ordem pública causada pela indisciplina estudantil, fosse divulgado na cidade, em nome da burocracia estatal, com o estranho argumento de que a medida extrema se devia a um imperativo, digamos, econômico: "o motivo mais espalhado para justificar o ato governamental, privando-nos de aulas, parece ser, quando não a nossa pseudoindisciplina, pelo menos a tradicional *medida econômica*" (Correio Gymnasial, nº 12, 19/08/1915, p. 01). Então, descrição do processo de escalonamento da agonia estudantil com o objeto do seu tirocínio não pode se contentar com o drama trágico que matiza toda a realidade da mocidade fáustica, mas deve dar esse passo necessário em direção à comédia, indicando o cômico de ser ter fechado uma instituição escolar de ponta pelo simples fato de que, afinal, os jovens estudantes agiram *realmente* de forma perigosa e subversiva.

Isso não fazia sentido, se fossem consideradas algumas circunstâncias, dentre as quais o fato de que o professor substituto de matemática, o sr. Vicente Telles, continuava a receber "descansadamente" os provimentos inerentes ao cargo. Ou seja, o *fechamento* não serviu à segurança financeira da autoridade republicana liberal.

Tal situação contrariava a ordem normativa da Instrução Pública, que tornava *impossível* para o corpo docente, estando no gozo de férias por prazo indeterminado (o que viviam na prática, dado que o Ginásio seguia fechado), continuar a ser pago pelo que não laborava – argumentam os estudantes. Que tipo de republicanismo liberal seria esse então – é o que parece se perguntarem os jovens?

Por isso, acusavam que toda aquela situação talvez fosse algo mais complexa do que os simples "pedacinhos cômicos" deixavam entrever aos cidadãos: "e, se tal fato tiver seus vislumbres de verdade, nós, prejudicados em *um ano* de estudos, pelo simples capricho de meia dúzia de *sabedores de ciências*, e por eles tidos como instrumentos políticos, só poderemos ver em tudo isto uma verdadeira medida de economia...*política*" (Correio Gymnasial, nº 12, 19/08/1915, p. 01). Nessas circunstâncias, quanto mais os estudantes acertavam sobre a natureza das coisas, digamos assim, tanto mais eles eram punidos justamente por aqueles que deveriam ter por eles e ver neles o mais belo exemplo dos produtos do funcionamento esperançoso do maquinário escolar de modernização na floresta amazônica.

Contra essa verdade e seus vislumbres, o que poderiam fazer os "meninos", ditos "incapazes" pela imprensa, da *mocidade estudantil amazonense*? Afinal, aqueles eram tempos dramáticos, que oscilavam do estado de lirismo conveniente à execução do tema *fantasia do Fausto*, de Charles Gounod, sob a regência do maestro João Donizetti, no *Polytheama* (Jornal do Commércio, nº 4057, 12/08/1915, p. 01), aos infaustos atentados políticos contra a vida de lideranças das facções em disputa, como aquele que se abateu sobre Guerreiro Antony (Jornal do Commércio, nº 4040, 25/07/1915, p. 01), quando quase esteve morto após os sinistros acontecimentos que marcaram a sua condição de suprema vítima política dos donos do poder no Amazonas.

Nessa economia política sobre o que deveria (ou não) afetar o público leitor dos diferentes órgãos de imprensa da sociedade amazonense, o título escolhido para dar a manchete aos acontecimentos que vieram à tona no dia 24 de agosto de 1915 foi: "Obra de malfeitores".

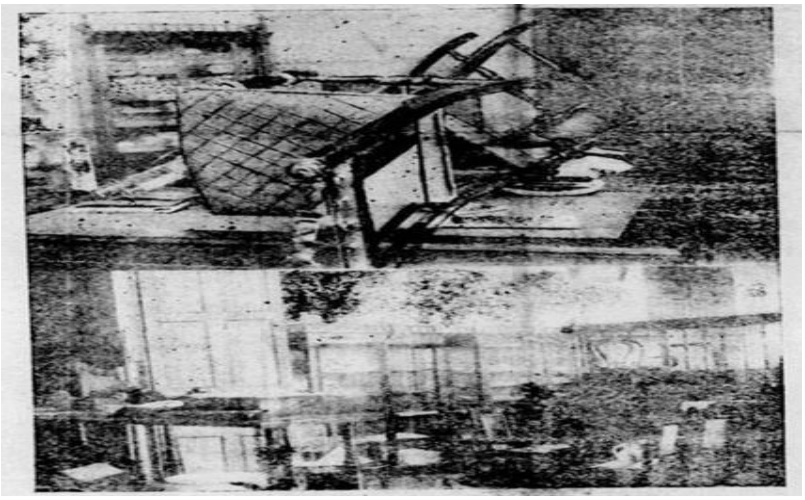
O fausto selvagem havia se manifestado no prestigioso Gymnásio Amazonense, deixando atrás de si um rastro perturbador. O prédio havia sofrido um atentado que, àquela altura, ainda não tinha a autoria reconhecida.

Contudo, tratava-se de um evento de graves proporções. Na primeira página do Jornal do Commércio, logo abaixo, uma fotografia imersa no ideal de objetividade da belle époque, transportava o leitor ao epicentro do evento, concedendo à notícia uma autenticidade que transcendia o esperado. Analisando a imagem mais detalhadamente, é possível identificar a sala

do Diretor Geral de Instrução Pública e a sala do secretário. Fotografia com graves repercussões.

No entanto, as escarradeiras sobre as mesas provavelmente seriam desaprovadas, considerando as normas de etiqueta e higiene da época. Na fotografia, o elemento central era uma cadeira tombada sobre a mesa do diretor, simbolizando a mensagem da reportagem: de todos os vestígios da selvageria que poderiam ser capturados naquela instituição de ensino, "templo da liberdade" como era chamado à época pelos burocratas do mais alto escalão do poder republicano liberal amazonense, o fotógrafo optou por esta imagem. Isso representava o caos, o fantasma da barbárie que subvertera a escolarquia.

Figura 17 – Imagens Do Protesto Gymnasial Na Imprensa



Fonte: Jornal do Commércio, nº 4049, 24/08/1915, p. 01.

O Gymnásio, sede da Diretoria Geral da Instrução Pública, havia sido invadido por policiais, como evidencia a imagem acima. A entrada exibia desenhos obscenos que chocavam com a solenidade do salão principal, e inscrições misteriosas conferiam um ar enigmático ao atentado: “baliza, entra com o pé direito e avança para a esquerda”. Para subir as escadas, era preciso enfrentar uma quantidade enorme de livros empilhados nos degraus. Após esse esforço, chegava-se ao andar da Diretoria de Instrução Pública. Lá, o cenário era de desordem: livros espalhados pelo chão, muitos deles danificados ou com anotações impróprias. Documentos administrativos, exames escolares, dossiês de alunos, requerimentos de professores, e rascunhos de portarias e ofícios estavam espalhados por todo o lado. Além disso, várias peças do mobiliário estavam quebradas, estantes derrubadas e materiais de escritório inutilizados. Armários arrombados e fotografias jogadas ao chão foram, depois, “satanicamente rasgados” (O Tempo, nº 728, 24/08/1915, p. 01).

Os quadros das paredes também haviam sido lançados ao assoalho. Na pasta do diretor da Instrução Pública, encontraram fezes e um bilhete: “dr. Pedrozinha - cordiais felicitações – Fantasmas” (Jornal do Commércio, nº 4049, 24/08/1915, p. 01). Ao lado, sobre a mesa, livros queimados que, apesar da quantidade, não incendiaram o prédio. Na sala da direção da Escola Normal, as autoridades encontraram uma folha com o seguinte recado: “lembranças ao Pedrozinha – Roffles d’Assumpção”. A folha, bem como a mesa do diretor, estava “completamente pingada de espermacete” (O Tempo, nº 728, 24/08/1915, p. 01). O espectro selvagem irrompeu no “templo dos livres”, como uma falange militar-carnavalesca, pelas trilhas sacras da educação liberal.

Nos jornais, o consumo dos leitores era alimentado por relatos detalhados, incluindo entrevistas com funcionários diretamente envolvidos no caso. Além disso, as reportagens acompanhavam as ações das autoridades em seus diversos trâmites processuais dentro da complexa burocracia estatal. A imprensa alinhada com o governo rapidamente lançou suspeitas sobre os jovens, alegando que "um grupo de alunos ameaçou espancar dois funcionários da Instrução Pública quando estes saíam do prédio" (O Tempo, nº 728, 24/08/1915, p. 01). Diante disso, um grupo de estudantes do Gymnásio, liderado por Nicolau Dino e Fausto Cruz Lopes, manifestou preocupação com os "diversos comentários que corriam sobre esse vandalismo dando autoria aos alunos do Gymnásio". Aflitos com a percepção da sociedade amazonense e até do país inteiro, eles se dirigiram às redações dos principais jornais para solicitar a publicação de uma "nota de protesto" contra o ocorrido endereçando-a, desse modo, a todo o povo brasileiro (Jornal do Commércio, nº 4074, 29/08/1915, p. 01). As suspeitas, contudo, não eram infundadas, uma vez que, desde o começo daquele ano, em diversas ocasiões, os estudantes já haviam questionado a autoridade dos governantes.

O corpo redacional do *Correio Gymnasial* foi mais severo que *O Estudante*, condenando a depredação que causou revolta naqueles alunos. O periódico reprovou o comportamento dos indivíduos que se autodenominavam gymnasianos, por escolherem um "modo bárbaro de mostrar seu escárnio ao atual governo", demonstrando falta de educação e selvageria. O jornal estudantil afirmava que a cidade atribuía os atos aos alunos do Gymnásio, e o *Correio Gymnasial* apelava à comissão investigadora para encontrar os vândalos. Se comprovada a autoria de gymnasianos, o jornal registraria o desamparo total a estudantes “indignos” (Correio Gymnasial, nº 13, 26/08/1915, p. 03). Caso esses indivíduos buscassem alguns minutos de lazer, deparar-se-iam com reprovações até nas sinopses dos filmes, a exemplo da propaganda do filme *A Escola do Trabalho*, que, dirigindo-se aos estudantes, assevera: “uma interessante história de moral que serviria de lição para essa mocidade inexperiente que trilha a estrada pródiga das

orgias, esquecendo os seus deveres" – conforme veiculado pelo *Cinema Odeon* (Jornal do Commércio, nº 4074, 29/08/1915, p. 06). Um fantasma obsceno pairava por sobre a mocidade estudantil amazonense, o deslocamento do "quase-selvagem".

Na sexta-feira da semana em que o Ginásio foi invadido pelos *fantasmas bárbaros*, o delegado Arthur Gusmão iniciou uma série de interrogatórios[289]. O primeiro a ser inquirido foi Jonathas Madeira. Em seu depoimento à autoridade policial, ele afirmou que, em 21 de agosto, por volta das quinze e trinta horas, encontrou-se com o amanuense Francisco Rabelo no Café Sereia, estabelecimento situado na rua Municipal, esquina com a rua Dr. Jorge de Moraes. Desse local, observaram quatro jovens adentrarem o Ginásio. Na segunda-feira seguinte, estando na companhia de outros servidores da Instrução, Jonathas notou a presença do ex-aluno Almir Soares Mello na escadaria de pedra do Ginásio. Almir proferia uma frase que Jonathas reconheceu como sendo a mesma inscrita pelo "espectro selvagem" nas paredes internas do edifício: "baliza, entra com o pé direito e avança pela esquerda". Contudo, ele não soube fornecer maiores esclarecimentos. Cabe salientar que Almir Mello não era um desconhecido no que concerne a transgressões escolares: em abril de 1912, havia sido suspenso das atividades letivas durante o primeiro ano do Ginásio, embora a penalidade tenha sido relevada. Na ocasião, estavam com ele Alencastro Ramos e Silva, José de Queiroz Muniz e Ramiro Fernando Carneiro da Rocha Menezes.

O segundo a prestar depoimento foi Aprígio Mecenas, que se limitou a acusar os jovens Almir Mello e Paulo Nascimento de ameaça. Outro servidor, Jaques Lima, declarou ao delegado que também ouvira Almir Mello repetir a frase: "baliza, entra com o pé direito e avança com a esquerda". Lima acrescentou que, na noite de 23 de agosto, segunda-feira, estando em seu local de trabalho, o Polytheama, ouviu de um aluno, Antônio José de Castro, a seguinte conversa: "não fizemos com o intuito de prejudicar os empregados, mas sim como afronta aos chefes". Na oportunidade em que o jovem Francisco Rabello prestou depoimento, acusou Almir Mello de dirigir-se à Praça da Constituição e, dali, seguir para o Ginásio, por volta das quinze e trinta horas do sábado, dia 21 de agosto. Rabello presumia que Fausto Cruz Lopes estivesse acompanhando o ex-aluno.

Almir Soares Mello, ao ser intimado, declarou ter dezessete anos, ser aluno da Escola do Comércio e ter passado a tarde de sábado pescando com Arthur Vieira e Eutichio Guimarães. À noite, assistiu à primeira sessão de *O esplendor de Rocambole* no *Polytheama.* Antes da

[289] Citações de interrogatórios neste e nos parágrafos seguintes foram retiradas da Cópia dos Autos do Inquérito sobre depredações no Gymnásio Amazonense (agosto de 1915), do Acervo do Centro de Documentação e Memória do Colégio Amazonense Dom Pedro II, Pasta de 1915 (folhas não numeradas).

pescaria, Almir dirigiu-se à agência de seu pai, encontrando, contudo, nas proximidades do Gymnásio, os colegas Achyles Cabral, Matuzio Moura e Tabyra Lemos. Ele confirmou ter proferido a frase "baliza, entra com o pé direito e avança para a esquerda" ao ser retirado pela polícia das escadarias de pedra a mando de um funcionário, embora não tenha fornecido maiores esclarecimentos sobre tal diretriz. Estranhamente, o inquérito apresenta uma nova declaração de Almir. Nesta última, sua idade é de dezesseis anos, e ele é mais enfático, apontando os alunos Antônio José de Castro, Raymundo Menezes e Waldemar Simões como os responsáveis pelas primeiras depredações do Gymnásio. É notável que Almir acrescente "de Mello" à sua assinatura nesta segunda declaração, ausente na anterior.

A tomada de dois depoimentos no mesmo dia, com discrepâncias substanciais, incluindo um erro no próprio nome, é, a nosso ver, altamente suspeita. Imediatamente após, foi colhido o depoimento de Eutichio Guimarães, a única testemunha citada no último depoimento de Almir, além dos acusados, sendo, portanto, o único a poder confirmar ou refutar as declarações prestadas. A lacuna entre os depoimentos revela uma mudança significativa: inicialmente, Almir alegava estar pescando e assistindo filmes, sem qualquer conhecimento ou envolvimento com os fatos; na posição final, ele se comporta como alguém com pouca adesão às normas éticas do civismo. Essa conduta ofende os estudantes quando a Congregação do Gymnásio, ou o professor Salvador — "o maior perseguidor da classe estudantina" — impôs a *delação* como condição para revogar a portaria de suspensão por tempo indeterminado de um grupo de estudantes, sem provas de que algum deles tivesse escrito um artigo ofensivo à autoridade escolar na imprensa estudantil.

Eutichio Guimarães, por sua vez, declarou ter dezesseis anos. Afirmou que, no sábado, por volta das quinze horas, esteve na Praça da Constituição com Almir Mello e Arthur Viana – Fausto Cruz Lopes sequer é mencionado. Após breve conversa com os dois companheiros na esquina do Alcazar, ele dirigiu-se para sua residência, da qual não se ausentou.

O depoimento seguinte foi prestado por Antônio José de Castro, amazonense de dezessete anos. Declarou que, por volta das quinze horas de sábado, se preparou para jogar futebol. Posteriormente, retornou à sua casa na companhia de quatro amigos, um dos quais era Francisco Pereira Barroncas. Em sua residência, os amigos jantaram por volta das dezenove horas. Na segunda-feira, ao comparecer ao Polytheama, encontrou o porteiro do Gymnásio, o senhor Jaques Lima, e confirmou ter-lhe dito que, "na hipótese de ter sido ele um dos autores não teria cometido este ato para molestar a ele porteiro e sim a uma pessoa de mais alta categoria, como por exemplo o diretor ou outra qualquer autoridade do estabelecimento". Em outras palavras: se tivesse que atuar, sua encenação teria um propósito claro: seria direcionada

ao poder – e não a um porteiro desprovido. Contudo, ele teria proferido tais palavras por acreditar não ter ocorrido nada tão grave no colégio; entretanto, afirmou ter ficado impressionado ao tomar conhecimento da real situação do edifício. Após Antônio, foi a vez de Tabyra Lemos depor.

Por volta das quinze horas do fatídico sábado, Tabyra teria deixado sua residência para jogar futebol com amigos, acompanhado por Antônio José de Castro. Posteriormente, jantou com Lourival da Costa e Francisco Barroncas. Permaneceu no Polytheama até às vinte e uma horas, após o que retornou para casa. Na segunda-feira, sua prima, estagiária do Ginásio, o informou sobre o ocorrido. Não pôde atribuir a autoria do ato a ninguém, mas afirmou que o aluno Aristótenes Magalhães Cordeiro concebeu a ideia de promover um meeting com o objetivo de discutir um ataque ao prédio; contudo, os estudantes não compareceram à reunião. Tabyra informou ao delegado que chegou a suspeitar de um Clube, criado com o propósito de causar depredações, ao tomar conhecimento do incidente: “meu primeiro pensamento foi associar aquilo ao Clube ou à mão de gente estranha” – declarou. Inquirido a prestar informações mais consistentes a respeito do clube, disse não saber nem o nome da agremiação, tampouco de seus membros.

José Gonçalves, português empregado no Café Sereia como auxiliar de comércio, prestou seu depoimento após a saída de Tabyra Lemos. Relatou que havia três ou quatro estudantes do Ginásio nas dependências do Café, acompanhados de algumas moças com quem tiravam fotos. Reconheceu os estudantes como sendo Almir Mello, Antônio José de Castro e Eutichio Guimarães, filho do Capitão Guimarães. Perguntado se havia visto, entre os alunos, os filhos do Dr. Araújo Filho, respondeu negativamente, afirmando que eles não estavam junto àquele grupo.

A sala de interrogatórios, outrora silenciosa, ressoava agora com a voz de Euclydes, o primeiro a ser chamado após a retomada das inquirições. Um jovem de dezenove anos, residente na Avenida Joaquim Nabuco, Euclydes era estudante da Escola de Comércio. Há apenas uma semana, o burburinho sobre os acontecimentos no Gymnásio havia chegado aos seus ouvidos, trazido por seu amigo, Ruy Araújo. Uma premonição lhe dizia que seria intimado a depor, e essa intuição se confirmou quando Antônio José de Castro o avisou, não sem antes fazer um pedido enfático: "Minta no depoimento". Com a consciência pesada, mas impulsionado pelo pedido de Castro, Euclydes se postou diante do delegado. Sua declaração foi direta: Almir Mello, insistiu, não havia realizado viagem alguma ao Careiro. Para sustentar sua afirmação, Euclydes invocou uma cena que testemunhara: um indivíduo que desmentiu o próprio Almir quando este afirmou ter viajado. Apesar de não conseguir apontar um culpado direto pelas

depredações, uma forte suspeita pairava sobre Almir. O motivo? O próprio irmão do suspeito havia revelado que o jovem estava embriagado naquele dia, um estado que, segundo as fontes, lhe era habitual. A embriaguez, portanto, parecia ser um fator crucial no comportamento de Almir, levantando questões sobre sua responsabilidade nos incidentes.

À medida que Euclydes se retirava, a porta se abriu para Fausto. Com apenas quinze anos, o jovem amazonense declarou residir na rua Saldanha Marinho, número 41, na casa de seu avô materno, o respeitado coronel Bernardo Sizenando de Souza Cruz. Fausto, então, se preparou para responder às perguntas de Arthur Gusmão. O delegado, uma figura multifacetada, era muito mais do que apenas um oficial da lei. Arthur Gusmão era também um escritor, cujas palavras ecoavam nas páginas dos jornais, e um parceiro de tribuna de Paulo Eleuthério, com quem dividira o palco em um comício memorável em defesa da "liberdade de imprensa". Sua pena também serviu ao *Jornal do Commércio*, onde cobriu um marco histórico: a primeira transmissão radiográfica de um telégrafo sem fio na Amazônia. Além de suas atividades intelectuais e jornalísticas, Gusmão era um entusiasta da construção da estratégica estrada Madeira-Mamoré para a burguesia, um projeto que prometia transformar a região. A entrada de Fausto e a presença de Gusmão prometiam um novo capítulo nos interrogatórios, mas também nessa história de “transformação da região”, agora talvez revelando mais peças do quebra-cabeça que era o ocorrido no Gymnásio[290].

Estavam ali, frente a frente, Fausto, o jovem, e Arthur Gusmão, o delegado que representa a pujança gomífera do Amazonas. Cada qual, com seu papel bem definido, confrontava-se com a presença fantasmática do que à época era rotulado como “quase-selvagem”. Essa figura, ao invadir de forma traumática a ordem simbólica estabelecida, ameaçava ruir por completo o edifício ideológico da belle époque manauara. Era um embate entre o conhecido e o inominável, o civilizado e o supostamente primitivo, que pairava sobre a sala, carregando consigo a tensão do desconhecido e o medo da desordem. Fausto, então, tomou a palavra para assegurar ao delegado que havia passado toda a tarde de sábado em sua residência, um refúgio da agitação urbana. Contudo, à noite, sua busca por entretenimento o levou ao cinema Polytheama, um dos epicentros culturais da cidade. Lá, teve uma conversa com Euclydes Lima e com o porteiro do Gymnásio, o senhor Jaques Lima, detalhes que, ele esperava, pudessem corroborar sua versão dos fatos. Arthur Gusmão, por sua vez, inabalável, questionou Fausto sobre o depoimento de Francisco Rabello. Segundo Rabello, este presumia

[290] As informações sobre o delegado Arthur Gusmão foram coligidas nas seguintes edições do Jornal do Commércio: 2669; 2675; 2688.

que Fausto, junto a Almir Mello, se dirigia da Praça da Constituição para as dependências do Gymnásio.

Fausto, reagindo com veemência, exclamou: “É uma acusação sem fundamento!”. Sua voz ecoou na sala, carregada de indignação. Contrariando todas as evidências até então coligidas da vasta galeria de provas, Fausto afirmou categoricamente ao delegado que não era aluno do Gymnásio, apesar de conviver diariamente com seus estudantes. Nesse ponto, tanto o historiador que investiga os meandros do passado quanto os leitores que buscam desvendá-lo, ficam às cegas. A ausência de registros de matrícula – seja do Gymnásio, da Escola de Comércio, ou das inúmeras outras instituições escolares da época – nos deixa nas bordas limítrofes do que sabemos a respeito da vida deste jovem e diante daquilo que não é possível saber sobre ele. Se ele mentiu, ou não, e qual pretexto o levou a tal, é algo que, talvez, jamais venhamos a ter como comprovar o que se vier a dizer, permanecendo como um mistério que o tempo se encarregou de velar. O delegado, em seguida, instou Fausto a revelar com quem andava. O rapaz prontamente respondeu que seus melhores amigos eram Deodoro Gonçalves Netto e Jacy Zany dos Reis, seu diretor-redacional, líder do periódico estudantil *O Estudante* e redator do *Gazeta Estudantina*. Ao final do interrogatório, Fausto deixou Arthur Gusmão com uma indicação enigmática: não atribuía culpa a Antônio José de Castro, mas o considerava capaz de cometer tal ato, lançando uma sombra de dúvida que pairava sobre a investigação, adicionando mais uma camada de complexidade ao já intrincado quebra-cabeça.

No dia seguinte, o delegado interrogou Ramiro Fernando da Rocha Menezes, que alegou ter passado o dia em casa e a noite no Polytheama. Ele detalhou que, no domingo, 22 de agosto, no Polytheama, viu estudantes, incluindo Eutichio Guimarães, Almir Mello e Antônio José de Castro, saindo do Gymnásio e seguindo para a avenida Treze de Maio. Dias depois, Ramiro confrontou Antônio José de Castro sobre o ocorrido, mas este reagiu com incômodo. Arthur Gusmão questionou se o "outro" estudante poderia ser Fausto Cruz Lopes, o que Ramiro negou veementemente, classificando a ideia como "clamorosa injustiça". Insatisfeito, o delegado intimou mais estudantes: Nicolau Dino da Fonseca Castro e Costa, dr. Francisco Pereira Barroncas, Lourival Rocha da Costa, Alencar Barros e Silva e João Vianna de Santanna. Contudo, ninguém foi chamado a depor para confirmar (ou não) o álibi de Fausto.

Ao voltar para casa, naquele dia, Fausto Cruz Lopes certamente passou pelas proximidades da escola que está registrada na figura, que, ao compor o enquadramento da Escola Saldanha Marinha e o cenário urbano adjacente, funciona como um dispositivo ideológico a condensar as tensões estruturais do fausto da borracha.

A fachada escolar, situada em local estratégico e próxima à residência de Fausto Cruz Lopes, materializa o ideal pedagógico e o desejo de civilização que alicerçam a fantasia de uma mocidade estudantil. Contudo, a objetiva da câmera, ao registrar a criança negra e de pés descalços na rua, inscreve o sintoma da irrupção do real no campo simbólico oficial. Essa figura marginalizada, marcada pelo signo da exclusão racial e do legado escravista, é a negação viva da promessa de redenção pelo progresso e, assim, o objeto *a* da rejeição social sobre a qual a ordem burguesa se estrutura. É exatamente com esse real traumático da exclusão que a ameaça policial de empurrar Fausto Cruz Lopes ao estatuto de "quase-selvagem" o confronta: a acusação não visa apenas a sua moralidade, mas o seu lugar na Ordem Simbólica, projetando-o no abismo da precariedade e no destino de marginalização inerente ao corpo social que, na imagem a título de exemplo, ele encontra-se excluído de sua própria instituição de classe, expondo o custo colonial e a contradição que sustenta o gozo da belle époque. É claro que tudo isso não é redutível a este caráter: importa observar nessa imagem o controle (Kossoy, 2001) sobre a representação de sentidos de limpeza, projeto e organização em uma sociedade de pobrezas e abismos sociais construídos sobre a exploração e apropriação de direitos e modos de vida de populações originárias. Então, cabe a pergunta: como não deveria estar a “consciência” de Fausto, naquele contexto?

Figura 18 – Fachada da Escola Saldanha Marinho



Fonte: Álbum Do Amazonas, 1901-1902, p. 66.

O relatório final do Dr. Arthur Gusmão foi divulgado pela imprensa dias depois, fornecendo o desfecho esperado para um 1915 marcado por grandes tensões no Ginásio Amazonense. Naquele ano, protestos estudantis expuseram o descontentamento com o ensino precário e as reformas educacionais percebidas como elitistas, redobrando as barreiras de ascensão social idealizadas pelas oportunidades de instrução e escolarização – ao menos segundo a interpretação mais usual. O mês de setembro anunciava a chegada do período dos

notórios exames finais, época de desfiles cívico-patrióticos e de rememoração da influência dos antepassados sobre os contemporâneos. Nesse sentido, o relatório conclusivo da autoridade policial constituía uma resposta da burocracia estatal à sistemática reivindicação da juventude por um Mestre que correspondesse à sua elevada expectativa. Adicionalmente, pesava sobre os homens "ilustres" do poder pátrio-patriarcal das *classes dominantes* os efeitos de um *estresse econômico* que havia atingido seu ponto culminante, o que resultou, segundo especialistas, em um contexto de grave depressão da vida cultural e urbana de Manaus. Tempos turbulentos, é certo, mas, fundamentalmente, tempos de convocação, pois, em última instância, estava em jogo o Destino Comum dos Amazonenses: o acesso às sendas do Progresso. Isso nos reconduz ao relatório do delegado do fausto amazonense, e do Fausto, e de outros, o Dr. Arthur Gusmão.

Neste documento, o delegado assegura aos cidadãos que os autores tinham o firme propósito de incendiar o prestigiado Ginásio, sempre lembrado como um templo de liberdade e evolução dos amazonenses – e não buscam dissimular seus objetivos. Tratava-se de crime cometido com dolo. Eles cometeram crimes continuados, por isso deveriam ser enquadrados no artigo 66 do Código Penal, garantindo, assim, que fossem penalizados por cada uma das infrações cometidas. Afinal, dizia o delegado, "não paira absolutamente a menor dúvida quanto à culpabilidade dos indigitados autores". O que não é, segundo o que vimos até aqui, uma verdade propriamente absoluta. O inquérito não explicita, por exemplo, os critérios utilizados para a intimação dos depoentes; também não registra as perguntas que foram feitas aos inquiridos. Diante disso, somos tentados a afirmar que, nesses depoimentos, há mesmo uma tentativa de apagar as marcas de indução do que deveriam dizer os inquiridos (lembre-se a dupla jornada de Almir de Mello e a virada significativa de seu depoimento) aos inquisidores, ou melhor, aos investigadores, se considerarmos esses "silêncios" no dizer dessas séries.

Ademais, o fato de Fausto ter mentido, ao negar ser ginasiano de fato, não seria suficiente para colocar sobre as suas costas o peso do que se dirá a respeito dele, e dos outros, no trecho do relatório exposto a seguir. Pois, é fácil lembrar, Francisco Rabello presumiu que Fausto estivesse entre os suspeitos. Mas o delegado obteve informações suficientes para não se enrijecer aí. Ramiro, por sua vez, apesar da sua frágil condição, recorreu ao absoluto para negar o envolvimento do menino: "clamorosa injustiça". Alencastro Ramos não foi muito convincente. Afinal, a suposição de que Fausto era um dos suspeitos apenas por sua forma de vestir peculiar não constitui uma prova cabal. Dizendo algo vazio acabou por dar ao aparato de repressão estatal um objeto para chamar de seu: Fausto, culpado de ser um "verdadeiro bandido" por ser suspeito de vestir-se de um jeito, por assim dizer, singular. Portanto, o delegado mandou dizer à imprensa, e fez publicar nos autos oficiais, que

> Ninguém de boa mente quererá acreditar que os alunos de um estabelecimento de ensino, em um momento talvez de vingança irrefletida e infundada, tenham planejado e procurado executar, à noite, como verdadeiros bandidos, o incêndio de um edifício onde funcionam diversas aulas de um curso de humanidades (O Tempo, nº 741, 06/09/1915, p. 01).

O delegado destacou pontos morais, refletindo sobre o caso e apontando duas falhas na juventude estudantil amazonense: a falta de patriotismo e a falta de educação. Ele reiterou que o "fato delituoso encontrava-se fartamente documentado" e enquadrou os acusados por crimes contra a tranquilidade pública, com pena de até seis anos de prisão e multa. As agravantes incluíam: crime noturno, premeditado, motivado por futilidades, após arrombamentos, planejado coletivamente, agressão a repartição pública e uso de diversos meios. Antes de ordenar ao escrivão que remetesse cópia dos autos à autoridade competente, o delegado dirigiu-se ao Todo Social, pedindo desculpas por quaisquer imprecisões ou inconsistências em seu relatório: “desobrigando-nos de tão penosa quão delicada missão, lastimamos somente a nossa ausência absoluta de fino proceder a uma investigação que melhor viesse elucidar o fato com mais concludentes e amplas provas” (O Tempo, nº 741, 06/09/1915, p. 01). Entre os dez indivíduos indiciados, o inquérito conduzido pelo delegado Arthur Gusmão apontou os seguintes como autores principais: Antônio José de Castro, Eutichio Guimarães, Almir Mello, Tabyra Lemos e Fausto Cruz Lopes.

7.3.1. Epílogo

Estabelecemos até aqui que a mocidade estudantil amazonense na *belle époque* foi interpelada a ocupar um lugar impossível: o de Redentores do Amazonas, sujeitos ideais, puros e imaculados, comprometidos com o binômio Progresso-Instrução. Essa fantasia burguesa de civilização, contudo, é estruturalmente sustentada pela negação do seu próprio fundamento: a acumulação primitiva de capital e a exploração brutal das massas exploradas, negras e indígenas, alijadas do tirocínio. No entanto, a inevitável inconsistência do Outro simbólico – o mercado fáustico já findado na realidade histórica – manifesta-se através das Portagens Sombrias, convocando o espectro do infamiliar e expondo os Deserdados do Fausto. O caso de Fausto Cruz Lopes, o *Absoluto Falhado*, cristaliza essa contradição: ao falhar em ser o "moço Imaculado", ele é imediatamente associado ao fantasma da barbárie e, mais incisivamente, à figura do "quase-selvagem" pela própria autoridade policial. Esta acusação não é um mero desvio narrativo, mas a revelação histórica do mecanismo ideológico em operação: a projeção do trauma colonial e da verdade estruturalmente violenta daquele dispositivo da fantasia da

ideologia liberal na selva, a *família amazonense*, sobre o corpo do sujeito que ousa questionar a ilusão. É neste ponto de impotência da verdade – o colapso da Lei simbólica do fausto diante da sua negação radical – que se prepara o Ato de Fausto, o único gesto capaz de atingir o *coração do coração da história da mocidade amazonense.*

Assim, por uma série de contingências e acidentes na história, Fausto foi levado a ocupar um lugar *improvável* dentro da série idealizada para a *juventude estudantil amazonense* pelo discurso do Outro. Ele deveria ser visto como um filho santo, um estudante puro e dedicado, um patriota combatente, um jovem imaculado e um cidadão livre para se desenvolver – uma trajetória a ser percorrida em nome da grandeza da Terra-Mãe. Esse lugar *improvável*, como já discutimos exaustivamente, é o espaço do *espectro selvagem*. Por essa razão, desde então, sua mãe, a senhora, a viúva, a professora, *uma* mulher – e não outra –, a gentil mãe Azulina Cruz Lopes, passou a repreendê-lo, lembrando-o de seus deveres e do passivo infinito contraído desde o berço com a *família amazonense*. Em muitos aspectos, o *chamado* de Azulina representa a voz de um imperativo ético que exige do filho a reabilitação da autoridade do poder pátrio-patriarcal – e a situação crítica desse poder é inquestionável, considerando a complexa condição em que se encontrava o jovem Fausto, na mítica do *filho,* e do homem.

A imagem de Fausto, inicialmente associada pela ideologia dominante a *tipos* a serem erradicados (criminoso, vândalo, impatriota, etc.), emerge como um *fantasma da barbárie*, alvo do epistemicídio e do genocídio. No entanto, propomos que, na jornada do tirocínio amazonense, o espectro do quase selvagem tem um papel ambíguo: é um *obstáculo* ao desenvolvimento ideal, mas também a via para a plena liberdade e o progresso. Fausto estava sempre endividado com essa identidade *fáustica*. O esforço dos jovens para construir espaços políticos e sociais têm um alto custo, sendo a sombra do espectro selvagem, com a qual pagam pela fantasia de um gozo sereno, apenas um *tapa-buraco* em termos do real. Em síntese, a juventude estudantil, foco desta narrativa, ignora a inviabilidade da opulência do sempre referido ciclo da borracha na história do Amazonas.

Isso se manifesta duplamente: historicamente, os poderes hegemônicos negligenciaram o desenvolvimento real (econômico, social e educacional), utilizando suas riquezas para oprimir a classe trabalhadora e marginalizá-la, revelando a falácia da modernidade. Além disso, o próprio desenvolvimento capitalista opera numa dinâmica destrutiva: ao postular o *excesso* como motor, a lógica do mercado se *revoluciona* incessantemente, mantendo um padrão de acumulação *destrutiva* dos meios e das forças produtivas. A busca contínua por transgredir os próprios limites gera uma "dívida" ou "falta" infinita em relação ao discurso do mestre capitalista, que prega a "superação" contínua dos obstáculos à expansão do capital. Nisto reside

o "trauma" primordial, uma *estranha entranha* das *classes dominantes* que resiste à simbolização e à integração simbólica.

No contexto do Amazonas da *belle époque*, onde Fausto se vê compelido a um local *impossível*, o fausto econômico, na realidade, já havia findado. Contudo, e paradoxalmente, persistia, por assim dizer, no mercado das relações pessoais, familiares, institucionais e políticas, ou seja, havia terminado na realidade histórica, mas continuava *sendo* no campo simbólico – não seria o caso de afirmar que o fausto perdura, nas praças, nos teatros, nos estilos de vida, nos cafés, na revitalização do "centro histórico"? E era precisamente *isto* que Azulina, a mãe de Fausto, repreendia ao filho. E o fez, de maneira talvez mais incisiva, durante uma reunião familiar na residência do patriarca, o coronel Bernardo Sizenando de Souza Cruz. A julgar pelas evidências coligidas no corpo documental, a reunião contava com a presença de numerosos convidados. Os filhos e genros: Dudu Cruz; Bevê Cruz; Angelo Cruz; Carlos Chauvin; N. Menacho. As filhas: Hortência Cruz Tribuzzi; Azulina Cruz Lopes; Maria Cruz Chauvin; Gigi Cruz Menacho; Zulmira Cruz. E os netos: Bernardo Cruz; Carmem Tribuzzi; Clarita Menacho; Carlos Menacho; e Fausto.

Era o cenário perfeito para estar imbricado em uma complexa rede de relações, servindo como catalisador e espaço de disputa para os anseios de todos os familiares que o cercavam. Enquanto ali reunidos, Azulina chamou o filho para admoestá-lo, mais uma vez: aproximava-se o período dos exames escolares; o jovem não demonstrava apreço pelos livros; deveria obter boas notas; precisava evitar um fracasso; faltava-lhe bom comportamento. Nas *estranhas entranhas* da família havia, por assim dizer, um excesso, um sujeito incômodo, uma inconsistência, um *infamiliar*. Na pena de Freud:

> Aqui é o lugar para duas observações, por meio das quais gostaria de expor o conteúdo essencial desta pequena investigação. Em primeiro lugar, se a teoria psicanalítica tem razão ao afirmar que todo afeto de uma moção de sentimento, de qualquer espécie, transforma-se em angústia por meio do recalque, entre os casos que provocam angústia deve haver então um grupo no qual se mostra que esse angustiante é algo recalcado que retorna. Essa espécie de angustiante seria então o infamiliar e, nesse caso, seria indiferente se ele mesmo era, originariamente, angustiante ou se carregava algum outro afeto consigo. Em segundo lugar, se isso é mesmo a natureza secreta do infamiliar, então entendemos por que o uso da língua permitiu que o familiar deslizasse para seu oposto, o infamiliar, uma vez que esse infamiliar nada tem realmente de novo ou de estranho, mas é algo íntimo à vida anímica desde muito tempo e que foi afastado pelo processo de recalcamento. Essa relação com o recalcamento também lança luz, agora, à definição de que o infamiliar seria algo que deveria permanecer oculto, mas que veio à tona (Freud, 2019, pp. 86-87).

A voz gentil da mãe funcionava como um imperativo ético, exigindo de Fausto mais subordinação aos ideais fáusticos que ela mesma cultiva. Ela o lembrava das "rasgações satânicas" que macularam seu nome no discurso da autoridade policial. Fausto, sensível à voz materna, ouviu-a calmamente e, em seguida, saiu de casa. *O desejo dela era que ele respondesse corretamente à questão: "Onde está o teu tirocínio?"*

Além do nervosismo, aqueles dias eram marcados por um sol com fúria mefistofélica. Fausto preparou-se vestindo calça, camisa e gravata brancas, e para sair à rua, colocou um chapéu-palheta para proteger a cabeça. Da Saldanha Marinho, Fausto seguiu para o Bazar Alemão, onde encontrou Batista, conhecido na imprensa estudantil por seus avanços amorosos com várias jovens patrícias. Ali, Fausto comprou dois selos e depois foi para a avenida Eduardo Ribeiro, subindo as escadarias do Palácio da Justiça – um local onde se acumulavam pedidos de falência de empresários sem saída para suas dívidas. Permaneceu ali até que o sol mefistofélico atingisse seu ponto mais alto no céu. Antes disso, voltou para casa, e próximo à residência, estava o guarda-civil João Calheiros, que, firme em seus deveres, patrulhava a cidade para evitar desordens.

Fausto recusou o convite dos Souza Cruz para almoçar, alegando falta de apetite, e preferiu a sala de visitas. Ali, escreveu com um lápis na pedra de um móvel: "Fausto Lopes. Um beijo em minha mãe". Em seguida, redigiu um bilhete: "Lembranças ao Plínio Jucá", que guardou no forro do chapéu antes de vesti-lo. Depois, escreveu um bilhete mais detalhado: "Me disseram que eu desse um tiro na cabeça e eu dei. Morro com a consciência limpa". Há outras versões que trocam "limpa" por "tranquilo". Essa tensão entre "limpo" e "tranquilo" revela a verdadeira essência da história de Fausto Cruz Lopes: ele não poderia estar tranquilo na *família amazonense e seu tirocínio distintivo*, *sentindo-se sujo*. Foi então que o guarda-civil, Sr. João Calheiros, ouviu o estampido de um disparo de revólver.

Não que Fausto, necessariamente, *tivesse que se suicidar*. O fato de ele ter direcionado sua intenção nesse sentido é, de fato, uma contingência histórica. Contudo, a historicidade que buscamos discernir até o presente momento estava indubitavelmente marcada por uma trama tecida a partir de coordenadas em cujo interior inúmeros registros ecoam o apelo para que os sujeitos da *mocidade estudantil amazonense* imolassem a própria vida, ofertando-a no altar de deuses obscuros (denominados, ocasionalmente, de Progresso, Ordem, Instrução, Desenvolvimento, História). Das narrativas do mítico tempo da infância, reverbera o mandato de que o papel do filho é restaurar a ordem paterna, sempre que violada por um poder arbitrário e cruel. No seio da grande Pátria, a ladainha era a mesma: repetir o gesto do patrono da

mocidade, São Luiz de Gonzaga, entregando-se ao martírio pela expansão da cristandade. Na esfera educacional, ser livre significava seguir um binômio: conhecer e conquistar.

A historiografia hegemônica sobre a Amazônia atingiu seu limite epistemológico. Ela nos faz herdeiros de páginas e páginas de um saber "idealista" - a descrição exaustiva dos dispositivos de poder, das genealogias do biopoder e dos rizomas da resistência. Contudo, ao fazê-lo, ela silencia ativamente (Trouillot, 2016) o *real* da História ocidental (e suas crises) que torna esses dispositivos necessários.

A "virada crítica" que esta tese executa é uma intervenção de *dialética materialista*, pois rejeitamos a descrição foucaultiana do dispositivo como uma rede funcional e positiva. Insistimos, com Žižek (especialmente o de *Visão em Paralaxe*), que o dispositivo é, por definição, inconsistente e contraditório, não-idêntico a si mesmo.

O dispositivo fáustico — sua *família amazonense* — não é a causa do poder; é o sintoma da falha do poder. É a fantasia (Simbólica/Imaginária) construída para suturar o real de um Antagonismo insolúvel: a lacuna em paralaxe entre a *Mocidade Imaculada* e o Fausto Selvagem.

O historicismo foucaultiano descreve como o dispositivo funciona (o biopoder higienista, a tutela, etc.). A *dialética materialista* pergunta por que ele existe. A resposta não é *poder*; é gozo. O dispositivo da *família* é a máquina que organiza o gozo sádico dos dominantes sobre o *Mefisto*. A obsessão pela "higiene", por exemplo, é a formação reativa, em termos freudianos, que torna o gozo obsceno do *Fausto* (a dança ensandecida das mercadorias e a barbárie da exploração) suportável.

É neste ponto que o suicídio de Fausto Cruz Lopes deixa de ser uma nota de rodapé trágica e se torna o Ato central da tese.

A leitura padrão que se tem feito sobre a *belle époque amazonense*, obcecada pela resistência dos "Deserdados" do fausto silenciaria (Trouillot, 2016), a nosso ver, o suicídio. Banalizando-o como "loucura" ou "desvio" — um "evento impensável". Nós, ao contrário, o recentralizamos. O suicídio de Fausto Cruz não é um efeito do dispositivo; é a irrupção do real do *Fausto Selvagem*. É a *Causa Perdida* (conforme Žižek, *Em Defesa das Causas Perdidas*) que revela a Verdade. É o momento em que a ontologia "quântica" da "História Potencial" (em termos lévi-straussianos: história selvagem) colapsa: o Ato do suicídio, retroativamente, expõe a *Mocidade Imaculada* como uma farsa violenta. E revela, em seu cerne, uma mensagem do tempo encriptografada.

Recorde-se a Greve de 1917, que, a nosso ver, foi a politização coletiva deste mesmo real. Mas o suicídio de Fausto Cruz é o Antagonismo encarnado, o momento em que o

dispositivo se revela inconsistente e o pacto fáustico cobra seu preço na carne. O suicídio de Fausto Cruz Lopes é a Verdade da *família amazonense*.

Um passo atrás: a leitura historiográfica hegemônica que criticamos, ao se apoiar em Foucault, trata o dispositivo como uma realidade positiva - uma máquina de Poder/Saber que produz o real. O problema é que esta visão é, por assim dizer, pré-quântica, pois opera numa ontologia Newtoniana/Clássica: o Passado (o arquivo, o discurso) é uma realidade fixa, positiva, que está "lá" para ser descrita genealogicamente (e, consequentemente, ter [e ser] seus interesses desmascarados, postos à nu).

Como Žižek argumentaria, isso é, paradoxalmente, uma forma de idealismo: o discurso (o Simbólico) é tratado como se fosse o real. A historiografia padrão (ou ainda, contra-tradicional) descreve como o dispositivo funciona, mas silencia (Trouillot, 2016) o real do Antagonismo que o torna necessário.

A leitura da História, sob a ontologia quântica na perspectiva de Žižek (explicitada em *Menos que Nada*), oferece a base *dialética materialista*. O real fundamental, nesse contexto, não é uma positividade (como o dispositivo de Foucault), mas um vazio de potencialidade (a "nuvem quântica" de possibilidades). Assim, a Realidade Histórica (o Simbólico) emerge apenas através de um Ato (um "corte" ou "medição") que retroativamente "colapsa" esse vazio de potencialidade ("História Potencial") numa atualidade singular. Doravante, nomearemos essa História Potencial de *História Selvagem*, no espírito do que Lévi-Strauss discerne como *pensamento selvagem*, ou ainda, pensamento em *estado* selvagem, como uma repetição do Ato de Fausto Lopes, mas para seguir outra direção, recuperando sua violência suicida para atingir o ponto no qual ele, como sujeito histórico, escolheu manter-se, por assim dizer, acoplado ao seio da Ideologia.

É aqui que articulamos a crítica ao dispositivo foucaultiano: ele não é o real. O dispositivo fáustico é apenas uma versão "colapsada" e contingente da História, um Ato Simbólico que foi realizado para ocultar o Real (o Vazio de potencialidades, o Antagonismo puro).

O dispositivo Foucaultiano é inconsistente porque é uma *Visão em Paralaxe*. Ele é a tentativa de suturar uma lacuna (*gap*) que é o próprio Real. De um lado, o Dispositivo/Simbólico: a *Mocidade Imaculada*, a família higienizada. De outro, o *Fausto Selvagem*, o suicídio de Fausto Cruz Lopes, o Mefisto na Selva Amefricana.

A leitura padrão contra-tradicional discerne a primeira perspectiva como o dispositivo. A *dialética materialista* Žižekiana, por sua vez, insiste que a Verdade é a inconsistência - a lacuna em Paralaxe - entre as duas. O dispositivo Foucaultiano só existe para negar o Real que

o assombra. Seu transcendental é o discurso, no interior do qual, silenciosamente, universaliza uma noção historicamente determinada de História, e faz dela um processo genealógico e, como tal, não tem teoria do Evento (o Ato) que funda ou destrói um mundo. A ontologia quântica, pelo contrário, é uma ontologia do Ato (o "corte" que colapsa a História Selvagem). Nesse sentido, a Greve de 1917 ou o suicídio de Fausto Cruz Lopes não são meros efeitos do dispositivo, como temos argumentado.

Eles são Atos (Žižek). São as *Causas Perdidas*. O Ato da Greve (ou o suicídio de Fausto) é a *medição* quântica que, retroativamente, expõe o dispositivo fáustico como uma fraude violenta. Antes desse ato, o dispositivo era impensável (Trouillot, 2016) - era apenas "a realidade histórica".

Tendo isso em vista, quando a Lei pública facultar aos jovens, como Fausto, que pudessem escolher “livremente” o que, de todo modo, já lhes era necessariamente imposto (dedicar-se, por exemplo, ao tirocínio para o engrandecimento da Pátria), isso não pode ser interpretado, visualizado, ou ainda, percebido, como uma mera linha acidental do destino de Fausto, embora afirmar isso contenha seu momento de verdade.

Entretanto, somos tentados a arriscar a tese de que, na busca pelo reconhecimento no desejo do Outro da História Universal, aquela contingência histórica, a de um jovem ter, por fim, escolhido sacrificar-se por amor devotado a Ela, e para provar-se um reflexo dos Nomes Imaculados, tornou-se o substrato que uma necessidade da história, a amazonense, utilizou para se manifestar. Na ética fáustica da mocidade amazonense, a tragédia de Fausto era, por assim dizer, uma paradoxal *contingência necessária*.

Um passo adiante: uma contingência necessária tornada assim pelo *Ato* do Fausto Cruz Lopes. No interstício que se abriu após o chamado de Azulina, tornou-se *impossível* manter a distância entre um Fausto (quase) selvagem e *sua* Mãe. *Impossível* para ele, Fausto, e sua *verdade*. Que, a rigor, era a verdade de toda uma *classe*, e em especial, a *classe estudantina* entre os moços amazonenses.

Mas, afinal, em relação à quê, precisamente, essa verdade mostrava-se em total *impotência*, a ponto de levar o Fausto a mergulhar no absoluto? O que, nessa história da juventude amazonense, que se inscreve na passagem da *era dos impérios* para a *era dos extremos,* a verdade de Fausto se mostrou incapaz de domesticar?

A integração de Fausto à juventude estudantil amazonense na *belle époque* foi impulsionada pela aversão ao "fantasma da barbárie", uma identidade forjada na negação desse ódio intrínseco. Contudo, o "espectro selvagem" funciona como uma paliativo para as falhas ideológicas da modernidade ocidental e sua manifestação amazônica, conferindo à tragédia de

Fausto um caráter global. Jovens como Fausto, para aceder ao universo no qual são observados pelo olhar histórico-universal moderno, deveriam amar-odiar o *selvagem.*

O impacto real não está na simples presença desse passado, mas sim no brilho desse espectro, que evidencia a experiência milenar das civilizações pré-colombianas na região. Um brilho que reluz no mundo inteiro, especialmente em nossos dias assombrados pela cena do colapso ambiental e da extinção da vida em massa. O trabalho de Eduardo Góes Neves revela que as populações indígenas, pejorativamente chamadas de "selvagens", demonstravam uma impressionante diversidade de organizações sociopolíticas. Elas alternavam, sem se fixar em um único padrão, entre modos de vida caçadores-coletores, agricultores e sociedades com hierarquias coletivas. Ao longo de milhares de anos, aprimoraram técnicas sustentáveis de manejo e domesticação de plantas e modificação da paisagem, resultando na criação de solos estáveis e produtivos, como as notórias "terras pretas". Sua tecnologia cerâmica, por sua vez, destacava-se pela elaboração da decoração, riqueza cromática e intensa circulação em amplas redes de troca que ligavam os Andes à Ilha de Marajó (e de lá aos Impérios Mesoamericanos). Em suma, a vida dita "selvagem" era extremamente rica e produtiva, mas essa abundância e capacidade de produção se mostraram intoleráveis para a mentalidade ocidental do colonizador (Neves, 2022).

As civilizações indígenas demonstram uma notável capacidade de adaptação e uma rica diversidade em suas formas de vida, como evidenciado pelos sistemas multiétnicos desenvolvidos no alto rio Negro e alto Xingu. Suas práticas sociais e organizacionais complexas incluíam a exogamia, trocas interétnicas e a construção de estruturas como aldeias circulares, montículos, cemitérios, paliçadas e valas defensivas, o que atesta uma avançada organização territorial e social. Ao longo de mais de 12 mil anos, essas populações geriram a floresta de maneira sustentável, preservando sua biodiversidade e riqueza ecológica sem causar destruição (ao contrário, participando da multiplicação da vida). A complexidade e a profundidade de suas civilizações contestam a visão da Amazônia como uma "terra da falta", revelando, na verdade, uma vasta abundância cultural, técnica e histórica.

Neste contexto, a *inconstância da alma selvagem* oferece a explicação perfeita para o conceito que Fausto era (e ainda se mostra) incapaz de dominar. Este tema é central na obra de Eduardo Viveiros de Castro e encontra eco nas constantes afirmações do líder e intelectual indígena Ailton Krenak, que defende a ideia da selvageria inerente à própria vida. O perspectivismo ameríndio, conforme desenvolvido por Ailton Krenak e Eduardo Viveiros de Castro, pode ser entendido como um "laço social" ou um "discurso" no sentido lacaniano. Nesse sentido, ele se coloca como uma crítica radical e uma alternativa ao "discurso do capitalista",

identificado aqui com a lógica neoliberal. Enquanto o discurso capitalista, ao promover a atomização do sujeito como "um Eu que é empresário de si", "pulveriza" o laço social e rebaixa o Outro (seja a natureza ou outras pessoas) à condição de mero objeto de consumo, o perspectivismo inverte a ontologia ocidental. Ao postular "uma cultura, múltiplas naturezas", esse laço social estabelece a "humanidade" como condição universal, definindo as distintas perspectivas pelos diferentes corpos (de humanos, animais, rios ou pedras). Consequentemente, como afirma Krenak, o rio é "gente", o que institui um "laço social extensivo". Este, ao reconhecer a subjetividade e a agência nos não-humanos, fissura a objetificação e a crise do laço social impostas pelo neoliberalismo (Oliveira, 2021). Castro examina como diversas cosmologias indígenas concebem o mundo como habitado por distintas espécies de sujeitos, sejam eles humanos ou não-humanos, que apreendem a realidade a partir de perspectivas singulares. Desse modo, ele postula a noção de *perspectivismo*, com o fito de apresentar uma cosmovisão *multinaturalista*, na qual se verifica uma unidade espiritual entre os seres, mas uma diversidade corpórea que determina suas perspectivas. Então, os povos indígenas da Amazônia, em termos generalizados, teriam a sua própria teoria do sujeito.

Dessa maneira, a instabilidade da *alma selvagem* pode ser ilustrada pela capacidade de metamorfose e intercâmbio de perspectivas entre humanos, animais e espíritos, ressaltando a fluidez das identidades e a interconexão entre natureza e cultura. Isso permite inferir que as cosmologias indígenas da Amazônia contestam as dicotomias ocidentais entre natureza e cultura, propondo uma concepção relacional e dinâmica do mundo. Mais do que isso, cumpre salientar o papel do xamanismo como uma prática que possibilita transitar entre essas perspectivas, enfatizando a relevância do corpo como fator de diferenciação e da alma como elemento de unificação – algo que foi observado como uma excelente maneira de ler a psicanalise, em especial o conceito de pulsão (com o qual Freud abandona a biologia e o campo da natureza para aceder à história em sua psicopatologia) e as renovações conceituais feitas posteriormente por Lacan, uma vez que, no xamanismo, tal como se dá na análise, “não se trata apenas de passar para o lugar do outro e reconhecer-se no outro, mesmo no outro inumano, mas de habitar um espaço no qual a ideia de que alguém é ‘propriedade si’ está sujeita à inconstância” (Dunker, 2015, p. 290). O conceito de canibalismo, tal como minuciosamente dissecado nas *Metafísicas Canibais* (2018) de Eduardo Viveiros de Castro, transcende a mera antropofagia biológica ou ritualística para se manifestar como uma experiência profundamente fértil em indeterminação. Essa indeterminação não é apenas uma ausência, mas sim um campo de potencialidade e ambivalência ontológica. Essa experiência antropológica, com sua rica complexidade e sua recusa à fixidez identitária, emerge como um modelo exemplar e um

horizonte crítico fundamental para uma crítica social, histórica e da memória que se deseja informada e potencializada pela psicanálise. O objetivo teleológico dessa crítica é, em última instância, a dissolução da soberania do Eu. O Eu, entendido aqui na sua acepção de instância rígida, centralizadora e autossuficiente, deve ser desestabilizado pela força da indeterminação canibal.

Postulamos, portanto, que a tarefa primordial do historiador e da própria história deve ser a de ativamente gerar, propiciar e explorar essa experiência de inconstância e incerteza radical. Sustentamos essa necessidade na premissa de que a indeterminação possui um estatuto ontológico próprio, ainda que possa ser percebido inicialmente sob uma ótica negativa. Dessa forma, a indeterminação não deve ser redutoriamente interpretada apenas como uma negação de um estado de coisas dado, uma suspensão temporária da ordem estabelecida ou, ainda, meramente como uma transgressão da lei moral ou jurídica. Pelo contrário, ela deve ser fundamentalmente compreendida e valorizada como o próprio cerne da contingência — o que poderia ter sido diferente — e do encontro — a irrupção do inesperado e do alheio que desorganiza o previsto. É nessa valorização da indeterminação como contingência e encontro que reside sua força crítica e seu potencial para reescrever a história fora dos trilhos da necessidade teleológica e da identidade monolítica. E da reescrita, com efeito, a História passa a ser pedra, que acerta a coisa no ontem, depois de lançada hoje. Por isso, aqui, é preciso *aldear* Fausto Cruz Lopes, (re)encontra-lo na cena da mata, mata feita, também, de pensamentos que se deixem estender em todas as direções, para os rios, para o céu, e mesmo até às florestas. Não estamos, aqui, repetindo o gesto de Goethe, em seu Fausto, ao fazer do rio Amazonas uma força ético-estética de crítica ao capitalismo (Mazzari, 2019)?

Aparentemente, entretanto, a complexidade e a riqueza das cosmologias indígenas defrontam-se com seu próprio ponto de *impossibilidade*: elas questionam as categorias fixas e substancialistas do pensamento ocidental e, dessa maneira, evitam, ou desconfiam, de ideias havidas por universais, absolutas e homogeneizantes. É amplamente reconhecido que, no fértil campo do pensamento amazônico, defensores fervorosos dessa perspectiva têm insistentemente sublinhado a intrínseca conexão entre figuras ancestrais e contemporâneas que manifestam o sagrado. Essa proposição argumenta que expoentes como os *aedos*, à semelhança do que Homero representava para os gregos – mestres das verdades reveladas pelas musas da memória –, bem como filósofos, videntes e, de forma proeminente, os xamãs amazônicos, estão profundamente enlaçados nas manifestações do sagrado que nos tocam e moldam ao longo da história da humanidade a vida das pessoas. Conforme a perspicaz observação da filósofa Neiza Teixeira (2022) em sua seminal obra *Para Aquém ou Para Além de Nós*, existe um passado

primordial no qual Pajés e Historiadores Ancestrais Gregos não são meramente comparáveis, mas estritamente *homólogos*. E essa, talvez, seja uma das concepções mais desafiadoras do chamado *pensamento amazônico*.

Essa homologia não se limitaria a uma semelhança superficial; ela aponta para uma identidade fundamental em suas funções e em sua relação com o conhecimento e a tradição. Esse passado, argumenta Teixeira, é um legado que carregamos intrinsecamente, embora ele possa parecer "adormecido em cada um de nós, até o presente". No entanto, a vitalidade desse passado não se esgotou; ele permanece ativo e pulsante não apenas em nosso íntimo, mas de forma ainda mais evidente nos povos que se encontram dispersos pela vasta e complexa Amazônia brasileira, colombiana, venezuelana, e, de maneira mais ampla, de norte a sul do Brasil, um país de dimensões continentais. Essa elaboração ressalta a continuidade de uma tradição de sabedoria e conexão com o sagrado que transcende fronteiras geográficas e temporais, unindo o universo amazônico à herança intelectual e espiritual da antiguidade. A ideia de que o "adormecido" pode ser despertado por meio do contato com essas culturas vivas é central para a compreensão da relevância contínua do pensamento amazônico no cenário global (Teixeira, 2022, p. 155). Por conseguinte, ao aldear Fausto Lopes, o que se está a imaginar é, como se se pudesse mesmo trocar de pele ao dizê-lo, que em sua vida havia um sonho, um desejo, forte demais para continuar adormecido.

Contudo, o investimento na valorização da diversidade mítico-poética que conecta as cosmoexperiências e cosmopolíticas selvagens à ancestralidade histórico-literária greco-ocidental baseia-se em uma exclusão implícita (ou na criação de uma impossibilidade) para o *pensamento amazônico*. Este ponto de impossibilidade, paradoxalmente, atrai todo o campo: o espectro do universal, do totalizante, da arbitrariedade que engloba o pensamento lógico-objetivo racional e evoca o temor do terror totalitário. Por sua vez, o discurso acadêmico ou universitário sustenta, em sua deriva amazônica, a crença na distância intransponível da "coisa-em-si"; sua fé, ou ainda, seu absoluto, portanto, reside na separação do absoluto, seja da religiosidade ou da ontologia. Não seria esse, então, seu *absoluto falhado?*

Isso nos confronta com um desafio ético inerente ao considerar, através de uma perspectiva histórica, as ramificações globais da disseminação do espírito do fausto econômico da modernidade capitalista. Levanta-se a questão: poderíamos abdicar da aspiração por um projeto de emancipação universal capaz de conciliar dois opostos — o fausto e o Pensamento (quase) Selvagem? Ou ainda: a reivindicação por uma história múltipla, plural, diversa não exige uma moldura formal (um estado - quase - perfeito para essa emancipação) que a encapsule, ainda que – necessariamente, venha a ser *falhada*?

É contra esse *sentido da história*, isto é, opondo-se ao acontecimento de um outro porvir, que o *real* do Fausto é, também, um passo dado na direção do eterno retorno do acontecimento da *Colonização* em sua vida, e nas nossas vidas, como experiência da acumulação primitiva do capital.

O Ato trágico do suicídio de Fausto Cruz Lopes é, em si, o "colapso" de uma "História Selvagem" (ou Potencial) que continha destinos alternativos - as Causas Perdidas que o dispositivo ideológico fáustico tornara impensáveis. A primeira trajetória, a da Sublimação Simbólica, teria visto Fausto recalcar o real do *Fausto Selvagem*, tornando-se o cínico *Redentor do Amazonas* e o agente perfeito da fantasia *Imaculada*. A segunda, a da Politização, teria sido o Ato revolucionário: a externalização do Antagonismo, rejeitando sua classe (um tipo de autodestituição de predicados) para se tornar o intelectual orgânico dos *Deserdados* na Greve. A terceira, a fuga, por assim dizer, "rizomática", seria a evasão para o real da *Selva Amefricana*, *tornando-se-Mefisto* e abraçando a epistemologia silenciada (Trouillot, 2016) pelo dispositivo. O suicídio, portanto, foi o colapso trágico dessas potencialidades (e de outras) no momento em que o real do Antagonismo se tornou insuportável, silenciando qualquer destino que não fosse a incorporação literal da crise (que, em nossos tempos, evidencia-se como uma forma de governo).

Nesse contexto, para que Fausto viesse a se libertar do espírito do fausto, precisava, sim, continuar a se valer de uma violência suicida, contudo, direcioná-la para atingir o coração do coração da história da mocidade amazonense, violar aquilo que o mantinha *unido* à ideologia dominante, isto é, à fantasia da ideologia do fausto: o se fazer instruído para o *olhar histórico-universal*. Então, podemos voltar à sala de estar da *família amazonense* radicada na rua Saldanha Marinho, n. 41, naquela manhã de outubro de 1915.

O drama da exploração e da promessa de sucesso na Amazônia, encenado pela dinâmica entre Azulina e Fausto, revela uma tensão estrutural que oscila entre a impaciência do mestre e a impossibilidade do sujeito. Essa dialética não é meramente pessoal, mas sim a expressão da violência intrínseca ao dispositivo ideológico da modernidade capitalista da *era dos impérios* (a caminho dos *extremos*).

Azulina encarna, aqui e agora, o Superego Capitalista, a voz implacável que fiscaliza a fantasia da ideologia liberal amazônica. Sua impaciência é a manifestação da urgência do capital em transformar potencialidade em mais-valor. Assim, a promessa de progresso e desenvolvimento é vista como uma performance ainda não cumprida, e Fausto é o devedor eterno. Sua interpelação cortante, "Onde está o teu tirocínio?", é a exigência do mais-gozar. Isso porque ela não se contenta com o mero sucesso; demanda um excesso, uma transgressão

que salve a face perante as Nações Superiores (o centro capitalista global). O Fausto Selvagem – a potencialidade da terra, a riqueza selvagem encriptada dos povos indígenas e a exploração desmedida – é, para ela, apenas barbárie. É, na verdade, a violência bruta da acumulação primitiva, uma ameaça de fracasso social que o tirocínio (o dispositivo fáustico da gestão e da exploração racionalizada) deve dominar e, crucialmente, transformar em Mercadoria civilizada. Cega para o problema estrutural que a própria exigência impõe – a contradição entre a promessa de riqueza e a necessidade de exploração brutal –, Azulina exige o ato de sucesso imediato, a prova cabal da dominação do (quase) selvagem.

Em contrapartida, Fausto é a personificação da impossibilidade. Ele é o sujeito aprisionado pelo dispositivo sedutor da fantasia de ascensão e riqueza, mas, ao mesmo tempo, confrontado pelo problema que essa fantasia tenta desesperadamente silenciar: a realidade da terra e de sua história. A demanda materna/patronal por tirocínio – por uma exploração racional e civilizada – colide violentamente com o Fausto Selvagem que ele não consegue (ou não quer) totalmente domesticar. Este selvagem não é apenas a violência da exploração, mas também a pergunta e o potencial da riqueza selvagem encriptada, que aponta para um outro regime de valor e de vida, subvertendo a lógica da Mercadoria.

Encurralado pela exigência que não pode ser cumprida sem aniquilar algo essencial de si e da terra, Fausto realiza a transfuncionalização da História. Para responder à demanda insustentável de transgressão do Mestre Capitalista, ele não avança para o futuro prometido, mas regride. Dessa forma, recorre à energia sombria do Fausto da acumulação primitiva, Cruz Lopes, o Fausto da barbárie histórica e sem verniz. Essa regressão é a admissão de que o tirocínio civilizado é apenas uma fachada para a violência originária.

A tragédia atinge seu clímax no Absoluto falhado. O ato final de Fausto, o suicídio, é sua resposta derradeira à questão mais profunda que nós, agora, colocamos: "como ancestralizar...o futuro?". Essa questão, evocada pelo contato com o quase-selvagem (o desejo de um outro futuro ancorado na história indígena), revela a busca por um sentido que transcenda a lógica da acumulação. Contudo, o suicídio não é a resposta libertadora a esse problema existencial. Pelo contrário, é a prova brutal da Violência do Mestre.

O bilhete de Fausto atesta a natureza performática e sacrificial deste ato: "Me disseram que eu desse um tiro na cabeça e eu dei. Morro com a consciência limpa". Sua morte não advém da culpa por não ter cumprido a promessa de civilidade, mas da consciência de estar "limpo" – de ter cumprido o imperativo de transgressão levado ao extremo. O tiro na cabeça é a realização absoluta e literal da demanda impossível do Mito Capitalista. Ao invés de fugir da fantasia, Fausto a realiza de modo hiperbólico, sacrificando-se para pagar a dívida infinita do mais-gozar,

expondo a violência final contida na promessa vazia do capital amazônico.

Enquanto João Calheiros desempenhava suas obrigações como guarda-civil na casa de número 41 da rua Saldanha Marinho, Fausto sofria agonizando na sala de estar. Diante disso, a família solicitou a ajuda do Dr. Jorge de Moraes, primo de Fausto, que prontamente acorreu ao local. Dada a gravidade da situação, o menino foi imediatamente levado para a Santa Casa de Misericórdia. Lá, o cirurgião e seu colega, Dr. Jeronymo Ribeiro, enfrentam a quase impossível tarefa de salvar a vida do jovem. Enquanto isso, na residência dos Souza Cruz, amigos de Fausto começaram a chegar. Jacy Zany dos Reis, Luiz de Castro e Costa, e Theodoro Gonçalves Netto, conforme noticiado no *O Estudante*, expressaram a profunda dor que a notícia da tentativa de suicídio de Fausto lhes causou, a ponto de não encontrarem palavras para descrever tamanha angústia. Eles afirmaram desconhecer qualquer motivo que pudesse levar o estimado colega, sempre alegre e bondoso, a um ato de tamanho desespero, já que apenas um bilhete "quase enigmático" havia sido encontrado (O Estudante, nº 09, 12/10/1915, p. 02).

No *Correio Gymnasial*, a notícia foi veiculada com uma mistura de tristeza e indignação contra a autoridade policial. Segundo o jornal, a tentativa de suicídio de Fausto foi motivada pelo "resultado de um inquérito conduzido por um inepto auxiliar da polícia civil sobre o caso da Escola Normal e Instrução, o qual em seu relatório o apontou como um dos arrombadores, baseando-se em acusações falsas" (Correio Gymnasial, nº 16, 8/10/1915, p. 02). Os repórteres do *Jornal do Commércio* e do *O Tempo*, por sua vez, pareciam surpresos com a atitude de Fausto. De alguma forma, o tom de perplexidade reforça que esperavam de Fausto uma conduta que mantivesse um *distanciamento cínico* das admoestações da mãe e de seus ideais, que eram convenientes à ideologia dominante. Dessa forma, o primeiro jornal questionou se Fausto havia sido tomado por uma loucura súbita ou por excesso de sensatez; o segundo atribuiu a loucura à timidez e à sensibilidade excessivas do menino diante dos desafios da vida adulta (Jornal do Commércio, nº 4113, Manaus, 07/10/1915, p. 01; O Tempo, nº 773, 08/10/1915, p. 02).

Dessa forma, o cerne histórico que emerge da narrativa sobre a tragédia de Fausto revela que, embora todas essas alternativas sejam simultaneamente corretas em relação ao passado do jovem estudante amazonense, elas são, não obstante, incompletas, ou melhor, falsas. Elas contribuem para a incessante produção de significados sobre o tempo e a memória, porque não se trata apenas de disputar o passado, alimentando contendas sobre seu conteúdo e natureza. Busca-se, sem sucesso, suturar uma ferida aberta na história da modernidade capitalista, uma tentativa de encobrir sua inconsistência inerente. Seria igualmente insuficiente dizer que apresentamos aqui apenas mais uma narrativa diferente da tradicional (e contra-tradicional). A ideia é precisamente que a situação é em si aberta, mas não é simplesmente uma contingência

dada, pois a abertura do processo histórico se torna retroativamente necessária, todavia, *todas as outras variações possíveis permanecem, por assim dizer, vivas, como uma potencialidade.* Isso significaria, então, que, magicamente, à cada novo período da história teríamos intepretações diferentes?

Não! O ponto a ser destacado é a abordagem, quase holográfica, de se interpretar a história: um resultado de uma sucessão de colapsos contingentes de superposições. Afinal, todo acontecimento histórico permanece, em verdade, irremediavelmente aberto, não totalizável, passível de ser reescrito e ressignificado, como no caso de crianças amazonenses, quase selvagens, ainda hoje sacrificadas em nome do mito do desenvolvimento, do progresso e do saber ocidental. Nestes termos, o passado não é apenas um país estrangeiro; é, à sua maneira, a porção indomável da *Vida* que parte, irremediável e radicalmente, das fissuras do "presente". É agora que podemos entender melhor o menino da família Cruz Lopes, muito mais do que a sua época e, oxalá seja assim, ele próprio. A questão em Fausto, que permanecia em aberto – nem mesmo como uma possibilidade, mas como um ponto cego – torna-se, então, atualizada; ou melhor, é atualizada no presente momento.

O ocaso da paixão militante de Fausto descortina o cinismo da máquina capitalista: a Liberdade, no vácuo de uma economia falida, era apenas a atração gravitacional para o abismo no qual a Primeira República e sua ordem liberal-excludente aparecem-nos como seu horizonte de acontecimentos mais reluzentes. Recusando habitar as ruínas dessa promessa, o Fausto Selvagem converte a impotência política no ato supremo. O gatilho não é um ponto final; é a singularidade fractal no centro de um buraco negro histórico, o que nos liga imediatamente à densíssima negatividade de matéria escura. Toda a barbárie colonial, todo o esplendor fáustico e todo o epistemicídio da *belle époque* são sugados para aquele milissegundo.

E ao tocar esse núcleo duro, o indizível **ricocheteia**. O estilhaço dessa greve absoluta inverte a flecha do tempo — é a Pedra de Exu que bate na parede de 1915 e é ejetada, com a força do Real, atravessando mais de um século para vir estilhaçar o vidro da nossa própria complacência historiográfica hoje.

Chegados a este ponto da narrativa — em que o Evento do suicídio de Fausto Cruz Lopes parece atrair para si todas as linhas de força da mocidade estudantil —, é preciso desarmar uma armadilha. Um leitor desprevenido poderia enxergar, na repetição quase obsessiva com que reaproximamos o texto da cena trágica na Rua Saldanha Marinho, uma tentativa desesperada do historiador de forjar um sentido fechado para o ato. Pior ainda: poderia crer que narramos uma predestinação metafísica, como se não houvesse escapatória para o

rapaz, como se tudo, num desenvolvimento linear e progressivo, devesse necessariamente acabar em auto sacrifício.

Mas é aí que mora um maldito monstro de um engano absoluto: a armadilha de confundirmos a nossa recusa da teleologia com uma paralisia política.

Tornou-se um lugar-comum — uma obviedade que de inocente não tem nada — a denegação historiográfica que nos alerta contra os sentidos retroativamente construídos. Vejamos o exemplo da conceituada historiadora Lilia Schwarcz que, ao analisar as incertezas da Primeira República (então assombrada pelo inimigo fantasmático do passado monárquico), nos diz que a história é "sempre um risco" (2012). Alerta-nos para não fazermos uma história de cunho evolucionista, lembrando que o devir não é mera superação, que a vida não é a conta exata de que "dois mais dois são quatro", e arremata com a voz do Conselheiro Ayres, de Machado de Assis: "as coisas só são previsíveis quando já aconteceram".

Causa-nos uma profunda impaciência esta denegação historiográfica. Só mesmo uma visão cínica ou irremediavelmente melancólica pode anunciar a história como um risco, pois tal formulação pressupõe, no seu avesso, a ilusão de que existiria, em algum momento da história, um lugar seguro de onde se pudesse narrar, prever e dar sentido às coisas. O que se esconde por trás desta celebração da imprevisibilidade machadiana é um medo aterrador — um medo tão grande que faz o trágico resvalar para o cômico. É o pavor de assumir uma Filosofia da História. Refugiando-se na ideia de que nada é previsível, esta historiografia exime-se de indicar um caminho de saída para a nossa natimorta carta de bem-estar social, que hoje apodrece a céu aberto no paraíso neoliberal do Ocidente neofascista. A contingência torna-se, assim, o álibi perfeito para a resignação, para a contemplação.

É exatamente aqui que a advertência feita durante a graduação por uma grande mestra ganha um contorno muito mais radical e materialista. Quando ela nos alertava para o perigo das narrativas vulgares que organizam o passado de forma retroativa para criar uma falsa linha de continuidade, repetindo em muitos termos as lições de Carlo Ginzburg, não nos estava a convidar à melancolia liberal. Projetar uma linha inevitável no outro do passado é ceder ao crime do anacronismo; é, em termos psicanalíticos, render-se ao puro gozo narcísico de um estado de espelhos, onde o historiador vê apenas a imagem da sua própria teoria refletida no abismo alheio. O passado de Fausto, com efeito, não era um roteiro fechado de uma evolução única e ordeiramente prognosticada. Ele continha diversas outras possibilidades, habitando um campo virtual múltiplo e dispersivo.

O colapso de Fausto Cruz Lopes não começa, portanto, quando ele toma a decisão de imolar-se na sala de estar da sua família. Na verdade, o seu mundo já havia colapsado

catastroficamente havia tempo. O seu colapso começa muito antes, quando os grandes deuses da Era dos Impérios se valeram da concorrência entre a borracha amazônica e aquela produzida na Malásia para extrair, desses deslocamentos globais do capital e do trabalho, o *mais-de-valor* esclarecido por Marx. O que vemos na Rua Saldanha Marinho é a coisa toda da "perfeita quebradeira" decompondo-se em câmera lenta: o momento exato em que a virtualidade aberta da juventude amazonense colapsou retroativamente sob a gravidade implacável do Capital, não deixando a Fausto senão o devir do revólver.

Mas, se o campo histórico era múltiplo, não haveria, de fato, escapatória? Não haveria outros tempos, mundos e subjetividades capazes de resistir ao massacre fáustico?

Foi exatamente essa a justa e afiada reivindicação do professor Davi Avelino durante a arguição deste trabalho. Ele lembrou-nos das histórias dos meninos xamãs Baniwa que, em pleno século XIX, no Alto Rio Negro, lideraram uma rebelião contra a máquina colonial. Munidos de uma ontologia e de uma metafísica canibais, como demonstra Wright (2005), estes jovens foram capazes de fazer com o "Grande Outro" colonial o que bem entenderam. Aceito essa verdade sem reservas: sim, essas são histórias de abertura de sentidos diversos, testemunhos inegáveis de resistência e emancipação. Há escapatória porque o grande Outro não é sem sua própria *barra.*

Todavia, dizer isso não é dizer *toda* a verdade sobre a Diferença revelada pelos Baniwa.

Parar por aí — na celebração hermenêutica da diferença e da dispersão reconhecidas pelo saber universitário — é agir como se a narrativa que descobre estes meninos xamãs no nosso "presente" fosse neutra. A História, como rito de sepultamento, só é possível se for um rito *falhado*. Mais do que um problema de autoria discursiva (como nos ensina a *Arqueologia do Saber* de Foucault), a questão central é que o historiador que hoje celebra a "Diferença" dos xamãs repousa os seus sofridos pés no mesmo solo profanado pela desterritorialização sistemática de que se vale o capitalismo para nos parasitar *ad eternum*. É precisamente porque nós, os não-indígenas, ainda somos os mesmos e vivemos como os velhos patriarcas capitalistas cuidando de suas roupas coloridas e multiculturais que se pode dizer sobre os meninos xamãs, Venâncio Christu e Alexandre Cristo (podendo-se acrescer a essa série o jovem Cipriano Lopes e a jovem Maria dos Desana), como exemplos dessa *Diferença*.

Essa celebração só é nomeada como "Diferença" porque nasce de um solo onde *ainda somos os mesmos e vivemos como os nossos ancestrais*, sob o jugo colonial. O nosso olhar acadêmico continua, no fundo, silenciosamente complacente com a cena da qual se faz testemunha esclarecedora e crítica (sustentando uma denegação perversa na medida em que não quer saber sobre o ponto de intersecção no qual o perspectivismo hermenêutico é a outra face

da ontologia: quando o eterno retorno do apocalipse das sociedades indígenas desde a chegada do "homo fáustico" é *causado*, retroativamente, pela pedra atirada hoje (isto é, quando nosso conhecer a realidade é simplesmente cúmplice da produção da realidade de que se faz portador de alguma sapiência reveladora). A ruptura na qual se lançaram destemidamente os jovens xamãs cristianizados corre o risco de se tornar apenas o paraíso idealizado de passado para aqueles que se veem sem alternativa à ordem neoliberal, multiculturalista e pós-moderna (em transição para o tecno-feudalismo). A fantasia da ideologia historiadora — a de que ela pode, inocentemente, dizer a verdade sobre os sentidos múltiplos da existência com suas categorias transcendentais (discurso, cultura, poder) — paga o preço de não querer saber do seu *próprio* antagonismo fundamental.

Por isso, respondendo à provocação: sim, é possível ver a ruptura dos Baniwa como a emergência da Diferença. Mas trata-se de uma Diferença que deve causar espanto aos próprios historiadores que a reivindicam. A isso chamo de *Real da Diferença*.

O que escapa à crítica historiográfica focada apenas na leitura dos limites discursivos e das lógicas de "poder pastoral" é a natureza imanente do acontecimento histórico. É virtualmente impossível que a rebelião temporal e política dos Baniwa contra os "civilizados" se tenha dado sem ter sido tocada por uma espécie de vírus imanente à própria causa religiosa da expansão colonial: o vírus de liberdade preservado no núcleo incurável do Cristianismo. Um resto incontrolável pela ritualística “purificadora” católica.

Relativizar historicamente o lugar de cada Absoluto é a atitude padrão da ética liberal da tolerância — da qual a historiografia amazonense frequentemente se faz proprietária e legatária. Mas seria mesmo o Cristianismo apenas uma trama discursiva de poder? E se houvesse espaço-tempo para o erro no próprio fato colonial? E se os xamãs, ainda meninos, tivessem visto o Absoluto nascer pequeno, crescer, ser morto e voltar à vida naqueles tocados pela sua verdade? E se, enfim, tivessem conhecido de fato o materialismo histórico-dialético que a narrativa da morte de Deus na cruz encapsula? A verdade de um Absoluto que abandona a si mesmo na cruz — *"Eli, Eli, lamá sabactâni"* (Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?) — e que, apenas ao expor essa falha no próprio Deus, se realiza plenamente como mudança radical em nome da emancipação da comunidade de crentes.

Nesta chave de leitura, o xamanismo dos rebeldes Baniwa não é o "Outro puro" intocado pelo Ocidente que se faz perverso de uma (santa) mãe; ele é a mais perfeita realização da *verdade* subversiva do evangelho. Os Baniwa agiram como os verdadeiramente cristãos, a ponto de recusarem a falsidade do cristianismo institucional que os oprimia. Eles ocuparam a falha do Grande Outro. Nesses termos radicais, aceito que se trata de uma Diferença. E é

precisamente por ter essa voltagem ontológica, esse *Real*, que essa Diferença nos convoca a uma tarefa urgente: retirar os eventos incendiários dos meninos Baniwa do exílio em que se encontram no passado (à serviço de nosso próprio gozo do sentido de história). Eles não são o nosso folclore de resistência; são o método para explodir a máquina do presente.

E é exatamente aqui, na ressonância entre a revolta vulcânica dos meninos xamãs no Alto Rio Negro e a paralisia melancólica do menino estudante em Manaus no início da tarde do mês de outubro do ano de 1915, que a História revela a sua verdadeira topologia: a metafísica da encruzilhada.

Voltemos, pois, à cena final. A sala de estar na Rua Saldanha Marinho, com Fausto prestes a disparar contra si, não é apenas um cenário doméstico de uma tragédia privada. É a encruzilhada cósmica e histórica de uma era. Ali, naquele chão de assoalho, convergem os vetores do capital global, a falência do projeto civilizatório republicano e a angústia indizível de uma juventude esvaziada de futuro. Tudo isso ganhando ares de pilhéria social na qual os estudantes ocupam o centro do picadeiro.

Mas preste atenção: essa encruzilhada não pertence apenas ao menino Fausto. Ela é o holograma do nosso próprio impasse contemporâneo. Hoje, todos nós — indígenas e não-indígenas, herdeiros da selva e sobreviventes da urbe — encontramo-nos paralisados no mesmo entroncamento histórico, diante da mesma bifurcação incontornável. De um lado da encruzilhada, a Política (enquanto invenção radical de um universal a partir da margem, a ocupação corajosa da falha do sistema, como o fizeram os Baniwa); do outro lado, a Barbárie (a devoração infinita do tecno-feudalismo, a pulsão de morte colonial e a complacência de um mundo que assiste ao próprio fim gozando repetidamente o posto de *perplexado*).

É no espaço dessa sala-encruzilhada que a pedra de Exu e o pássaro de Minerva colidem frontalmente.

A historiografia tradicional, hegeliana no seu sentido mais conservador, é pautada pelo voo da Coruja de Minerva. Ela contenta-se em levantar voo apenas no crepúsculo, quando a tragédia já se consumou e o sangue já secou, para explicar, retroativamente e com distanciamento asséptico, por que motivo o sacrifício era "inevitável".

Mas a *História Selvagem* que aqui propomos exige a física e a ética de **Exu**, o senhor dos caminhos, do erro que acerta e da encruzilhada. Exu não se limita a explicar o passado; ele perturba-o, rasga-o de ponta a ponta. A máxima iorubá diz que Exu lançou uma pedra ontem para matar um pássaro amanhã.

Fausto Cruz Lopes é o sujeito esmagado nesta intersecção. Destituído da possibilidade da Política — pois a *belle époque* não lhe oferecia emancipação, apenas o simulacro do

Tirocínio de que ele se fez objeto —, Fausto viu-se engolido pela Barbárie. Contudo, no seu curto-circuito final, ele realiza uma última torção. Ao puxar o gatilho, ele não está simplesmente a fugir; ele está a transformar o próprio crânio no epicentro de uma fissura temporal.

Aqui, o tiro de Fausto *é* a pedra de Exu.

Disparada naquele final de manhã de 1915, no coração da encruzilhada gomífera, essa bala viajou no escuro ao longo de um século desde o seu disparo sob a intensidade de um sol mefistofélico. Ela ricocheteia hoje, atravessando o tempo, para atingir em cheio a nossa complacente Coruja de Minerva — o nosso multiculturalismo de vitrine e a nossa ilusão de que a marcha do progresso nos redimiu na segurança dos quartos de espelhos acadêmicos. O cadáver na sala de estar é a mensagem brutal que o passado nos atira ao rosto: quando a Política é aniquilada pelas exigências de performance do Capital, a única resposta do Real é a explosão da Barbárie.

Retornar incessantemente a essa cena não é, portanto, um exercício de luto paralisante ou de anacronismo vulgar. É um ato que deseja causar um despertar. A encruzilhada de Fausto continua aberta na nossa sala plena de ocupações. O tiro ecoa para nos lembrar que, ou assumimos a invenção de uma Política à altura do nosso trauma histórico, ou continuaremos, geração após geração, a limpar o sangue dos nossos filhos no altar insaciável do Capital.

Às sete horas e cinco minutos da noite, depois de uma longa batalha cirúrgica para mantê-lo aqui, desse lado de cá da História, Fausto Cruz Lopes caiu, para sempre, em um buraco negro: envolveu-o a caligem da *Morte*.

Considerações Finais

Nada como um dia após o outro, é de se dizer. Diz-se, também, que *nada* é como *um dia* após o *outro*. No dia seguinte à morte do Fausto, o professor Plácido Serrano, reverenciado por seus alunos, assumiria a Diretoria Geral de Instrução Pública. Com ele à frente daquela diretoria, o Gymnásio Amazonense passaria por uma profunda reforma, conveniente ao espírito das transformações exigidas pela legislação federal norteadas pela Lei Carlos Maximiliano, segundo a qual, tornar-se aluno gymnasiano teria um alto custo financeiro e as expectativas de continuidade da formação acadêmica no nível superior seriam postas à prova em exames rigorosos. Exames que Fausto Cruz Lopes não voltaria a viver – embora isso fosse nada para a autoridade escolar nos dias que se seguiram à prescindibilidade do rapaz já morto à continuidade do funcionamento da maquinaria ideológica da Escolarquia amazonense.

A reforma buscou remodelar o Gymnásio segundo as disposições do decreto de 1915, incluindo a obrigatoriedade de exames vestibulares e a seriação das disciplinas. Internamente, procurou-se garantir maiores e mais severos poderes ao diretor daquela instituição, por outro, a militarização do ensino tornou-se um verdadeiro fetiche, recrudescendo o seu valor de absoluto em muitos aspectos, como se sem essa militarização fosse impossível qualquer domínio ou orientação sobre o cotidiano dos estudantes.

Apesar dos esforços, a equiparação com o Gymnásio Nacional foi protelada devido a problemas como a falta de laboratórios adequados, exigidos pela lei. A equiparação só foi alcançada em 1920, após a importação de equipamentos da França. A introdução de taxas para o exame de admissão dificultou o acesso de estudantes de classes menos favorecidas. Além disso, esse ingresso passou a depender de exames rígidos, o que reforçou o caráter elitista do Gymnásio.

Findo o ano em que a mocidade agiu perigosamente contra as instituições, a burocracia estatal cuidou de incluir no novo regulamento medidas para punir alunos por depredações e transferir a responsabilidade pelos danos aos pais ou responsáveis. A modernização militarizada do ensino secundário cobrava esse e outros preços. Dessa maneira, coube ao querido Plácido, acarinhado pelos estudantes, entregar-lhes um novo Mestre. Contudo, é importante salientar que esse recrudescimento da militarização e, mais amplamente, das disposições disciplinares, tornadas mais rigorosas sobre a vida estudantil, ascende justamente em um momento de empobrecimento generalizado da experiência de modernidade na vida das *famílias*

amazonenses. Não vejo porque negar que o excesso de militarização é o resultado direto da guerra de classe contra a massa jogada à própria sorte na república da precariedade total.

Contexto no qual a realização das promessas de desenvolvimento econômico, progresso das instituições e engrandecimento do Amazonas tornam-se, virtualmente, apenas uma quimera irrealizável, ou percebida como uma realidade ainda mais distante. A expectativa de empregos desabou, em um mercado de trabalho asfixiado pela ideologicamente intitulada debacle econômica, com o aumento das estratégias de falência e de endividamento público, o que comprometeu gravemente o direito à reprodução da vida de mulheres e homens pobres, trabalhadoras e trabalhadores da região.

A vida urbana e cultural sofre sobremaneira com a restrição do mercado consumidor, vez que deprimiu a atividade de diversos setores da cidade. O funcionalismo público, por seu turno, passou a conviver com a falta de pagamento dos proventos. Com a diminuição de verbas para o funcionamento da máquina estatal, a manutenção dos serviços e prédios públicos tornou-se inviável. Além disso, o cenário dos conflitos envolvendo diferentes facções disputando o controle da máquina estatal se agravou.

Como vimos, vários dos prédios e artefatos culturais que outrora fizeram de Manaus um exemplo de modernidade na selva, agora, no contexto de depressão do fausto, perdia a sua relevância e antiga aura de sofisticação para restarem abandonados, como ruínas de um passado emoldurado pelo lumiar melancólico do saudosismo de alguns memorialistas. O empobrecimento da experiência de modernidade é o contexto, também, no qual as tensões entre capital e trabalho tornam-se mais explosivas: greves, protestos e manifestações sociais marcam, significativamente, os tempos da *belle époque*, acusando, dessa maneira, que a época do fausto esteve longe de ser graciosa para todos.

Então, no período aqui em tela, entre 1900 e 1920, tempo de euforias e depressões, jovens estudantes, moços e moças da classe dominante amazonense desempenharam papéis centrais na organização de festividades religiosas, promovendo valores cristãos e hierarquias sociais. Além de, por um lado, combaterem as influências da modernidade capitalista e, de outro, entregarem-se ao gozo de transgressões, de prazeres e consumos, incitados pela diversidade de mercadorias e serviços que prometiam excessos de satisfação com economia de recursos.

Discernimos sentidos de família nos valores da classe dominante da época como o núcleo simbólico e afetivo que sustentava a ordem social, com a mocidade idealizada como responsável pela perpetuação daqueles valores familiares. Além de uma “casa de instrução”, a

escola é vista como espaço de formação do caráter e da cidadania, vinculada ao progresso e à modernidade, enquanto a religiosidade católica estruturava a vida social e cultural.

Apoiando-nos em estudos de especialistas, contextualizamos as práticas intersubjetivas da mocidade estudantil em um progresso capitalista que gerou tensões entre modernidade e tradição, liberdade e controle, exacerbando desigualdades sociais e econômicas. Com efeito, mulheres, como Azulina Cruz Lopes, começaram a ocupar espaços na educação e na imprensa, desafiando papéis tradicionais e contribuindo para debates sobre igualdade e direitos.

As celebrações religiosas funcionavam como vitrines para o comércio e espaços de interação social, reforçando os vínculos entre religião e economia. Sendo assim, o capitalismo moldou as relações sociais e econômicas, o que nos levou a destacar a produção de pobreza e a exploração como elementos estruturantes da sociedade amazonense.

O sistema educacional enfrentava uma situação de precariedade estrutural, métodos arcaicos e falta de recursos, com professores mal remunerados e alunos insubordinados. A educação era vista como instrumento de civilização, mas também reproduzia desigualdades e tensões sociais, sendo um campo de disputa ideológica. A figura do "quase-selvagem" simbolizava o fracasso da civilização e justificava políticas repressivas e disciplinadoras. Apesar do progresso prometido pela *belle époque*, a sociedade enfrentava desigualdades, pobreza e marginalização.

Como vimos, a queda na produção de borracha na região revelou fragilidade econômica e social, aprofundando exclusões no período, e gerando desânimo coletivo. A precariedade da saúde pública, com alta incidência de doenças, afetava diretamente a mocidade e o ambiente escolar. Por conseguinte, o capitalismo moldava subjetividades, alienava trabalhadores e perpetuava desigualdades, enquanto a mocidade era simultaneamente vítima e agente do sistema. Nessa direção, a ideologia da *Redenção do Amazonas* ocultava as contradições do capitalismo e exigia sacrifícios simbólicos daqueles jovens em nome do progresso.

Em nome desse *totem*, portanto, a exploração da Amazônia gerava tensões entre natureza e cultura, como destacado em narrativas literárias. E a mocidade feminina (as “gentis senhorinhas”, as “pequenas morenas”) era idealizada, mas submetida a uma lógica patriarcal de sacrifício e submissão, evidenciando conflitos de gênero. A ideologia do fausto, marcada pela busca de progresso, ordem e engrandecimento da pátria, impôs à mocidade amazonense um conjunto de valores e expectativas que exigiam sacrifícios pessoais e dedicação ao ideal de civilização. Essa ideologia, no entanto, ocultava as contradições e fragilidades da modernidade capitalista na região.

Nesse contexto, o espectro selvagem apresenta-se como um obstáculo e, ao mesmo tempo, como uma trilha para a realização dos ideais fáusticos. Ele simboliza a tensão entre a modernidade e as ancestralidades indígenas, que desafiam as categorias fixas do pensamento ocidental. A crise econômica e política no período revelou a fragilidade do projeto de modernidade em Manaus. A mocidade, ao mesmo tempo em que era convocada a sustentar o edifício ideológico do fausto, enfrentava as contradições desse sistema, sendo empurrada para uma condição de vulnerabilidade social.

Por isso, o ato de Fausto deve ser interpretado como uma resposta ao chamado ético da ideologia dominante, que exigia dele a restauração da ordem paterna e a prova de sua lealdade aos ideais fáusticos. Seu suicídio pode ser visto como uma contingência histórica que revela a impossibilidade de domesticar o espectro selvagem e a tensão entre os valores impostos e a realidade vivida. Por conseguinte, a história do Fausto nos convida a reescrever a crítica da modernidade, ressaltando a necessidade de promovermos, hoje, o que foi impossível para o menino implicado com a constelação ideológica do fausto da *belle époque* amazonense. E esse impossível não é apenas a tarefa de *reconhecer* a diferença, por atrás, ou aquém, do espectro selvagem, mas, fundamentalmente, suspender o horizonte ético da modernidade capitalista como o verdadeiro ato político de violência suicida direcionada àquilo que nos prende, ainda hoje, à ideologia dominante.

Sendo assim, é vital salientar a complexidade e a riqueza das civilizações indígenas na Amazônia, que desafiam a visão de uma região marcada pela falta e evidenciam sua fartura cultural, técnica e histórica – riqueza é a vida indígena. As cosmologias indígenas são apresentadas como uma alternativa ao pensamento ocidental, propondo uma visão relacional e dinâmica do mundo, que questiona as dicotomias entre natureza e cultura.

Essas conclusões revelam uma análise profunda das tensões entre modernidade, tradição e identidade na Amazônia durante a belle époque, destacando o papel da mocidade como agente e vítima dessas contradições. Nossa tese se desenvolveu em torno do argumento de que, nos anos da *belle* époque, a mocidade estudantil movimentou-se no sentido de construir espaços políticos de atuação na sociedade e esteve atenta à gramática instituída de reconhecimento social, desejando inscrever-se idealmente nas coordenadas dessas expectativas de reconhecimento. No entanto, com o advento das consequências da "crise" da borracha e do empobrecimento da experiência da modernidade, o seu *protagonismo* está a serviço de uma *missão* conservadora, isto é, seu papel é reclamar às autoridades que assumam a sua parte na promoção do destino que fora prometido à mocidade, exigindo, desse modo, uma autoridade que estivesse à altura dos ideais do fausto. Longe, portanto, de serem apenas uma rebeldia

transgressora, os motins estudantis revelam o aspecto paradoxal das práticas de resistência de jovens contra poderes instituídos, o excedente de prazer extraído à inscrição de si próprios nas cenas de sofrimento de que são vítimas, em uma realidade para a qual não enxergam alternativa.

Revelam, ainda, uma sociedade em transformação, onde a mocidade, entre sujeitos masculinos e femininos, desempenharam papéis cruciais na articulação de valores, na busca por identidade e progresso, e na tentativa de conciliar as contradições da modernidade. Portanto, são notórias as tensões entre progresso e exclusão, autoridade e resistência, e como a fantasia do fausto ocultava as contradições estruturais da sociedade amazonense e explorava o fantasma do selvagem para produzir políticas de dominação e controle social.

Por isso, a narrativa da história da mocidade estudantil, tomando a singularidade de Fausto como expressão da história de um gênero, convida a todos no tempo, representa a produção da montagem de uma herança diferente, na reunião de ao menos dois opostos. De um lado, a modernidade imanente às civilizações indígenas, seus saberes, ciências, tecnologias e cosmoexperiências; de outro, os escombros do fausto.

Todavia, talvez essa conjunção de trajetórias distintas nos leve a um ponto incontornável na encruzilhada da História. Para lidarmos com as consequências devastadoras da modernidade, que sinalizam a possibilidade de um *fim* irreversível para a vida no planeta, não teremos que encontrar soluções comuns para problemas comuns? E isso não nos leva de volta aos fantasmas que visitam, com frequência, as teorias críticas ao pensamento ocidental: a busca pela unidade, pela universalidade e a necessidade de se lançar no absoluto para realizar uma História que esteja para além de nós, e em que pese os fracassos inerentes ao movimento, em termos de emancipação radical e universal?

Referências

Periódicos (Acervo POLIS/CENDAP/Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional)

A Capital (1917-1918)
A Encrenca (1915-1917)
A Escola (1900-1901)
A Federação (1895-1900)
A Gazeta Estudantina (1915)
A Lanceta (1912-1915)
A Palavra (1910)
A Pimenta (1915-1916)
A Tribuna (1911)
Amazonas (1866-1900)
Commércio do Amazonas (1870-1912)
Correio do Norte (1909)
Correio do Purus (1906-1912)
Correio Gymnasial (1915)
Diário de Manáos (1892-1894)
Gazeta de Coimbra (1915)
Imparcial (1918)
Jornal do Amazonas (1882-1887)
Jornal do Comércio (1905-1930)
O Acadêmico (1926-1928)
O Atheniense (1907-1909)
O Chicote (1913)
O Collegial (1914-1916)
O Estudante (1911-1912/1915)
O Grêmio (1910)
OGymnasiano(1910-1911/1921-1922/1925)
O Malho (1908-1916)
O Pedro II (1916)
O Pirralho (1915-1916)
O Pró-Coió (1912)
O Tempo (1915)
Polyanthea (1912)
Quo Vadis? (1903-1904)
Revista Amazonense (1904)
Revista Colegial (1906)
Revista Estudantina (1915)
Tentamen (1909)
Vesúvio (1909)
Visões de Hoje (1908-1910)
Boletim da Associação Brasileira de Estudantes (1916)

Acervo Digital do Arquivo Público do Estado do Amazonas

AMAZONAS Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa na Abertura da Segunda Sessão Ordinária da Nona Legislatura pelo Exm. Sr. Dr. Pedro de Alcântara Bacellar, em 10 de julho de 1917;

AMAZONAS. Mensagem lida perante o Congresso do Amazonas na abertura da primeira sessão ordinária da oitava legislatura pelo exm. snr. Dr. Jhonatas de Freitas Pedrosa, governador do estado, em 10 de julho de 1913;

AMAZONAS. Relatório da Diretoria Geral da Instrução Pública em Manáos, de 09 de julho de 1893, apensado a Mensagem do Exmo. Sr. Dr. Eduardo Gonçalves Ribeiro, Governador do Estado, lida perante o Congresso dos Representantes, por ocasião da abertura da segunda sessão ordinária, em 10 de julho de 1893. Manáos: Tipografia do Diário Oficial, 1893;

AMAZONAS. Mensagem ao Congresso do Amazonas. Terceira Sessão ordinária da Sétima Legislatura, pelo Exmo. Coronel Antônio Clemente Ribeiro Bittencourt, em 10 de julho de 1912;

AMAZONAS. Mensagem do Governador do Amazonas para a Assembleia Legislativa, sr. Dr. Pedro de Alcântara Bacellar, em 10 de julho de 1920;

AMAZONAS. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa na Abertura da Primeira Sessão Ordinária da Nona Legislatura pelo Exmo. Sr. Dr. Jhonatas de Freitas Pedrosa, em 10 de julho de 1916;

AMAZONAS. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa na Abertura da Terceira sessão ordinária da oitava legislatura pelo Exmo. Sr. Dr. Jonathas de Freitas Pedrosa, em 10 de julho de 1915;

AMAZONAS. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa pelo Exmo. Sr. Dr. Pedro de Alcântara Bacellar, em 10 de julho de 1919;

AMAZONAS. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa pelo Exm. Sr. Dr. Pedro de Alcântara Bacellar, em 10 de julho de 1918;

AMAZONAS. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa pelo Exmo. Sr. Desembargador César do Rego Monteiro, em 10 de julho de 1921;

AMAZONAS. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa por ocasião da abertura da segunda sessão ordinária da oitava legislatura, em 10 de julho de 1914, pelo exm. sr. Dr. Jhonatas de Freitas Pedrosa;

AMAZONAS. Mensagem lida perante o Congresso dos Representantes lida por Coronel Antônio Clemente Ribeiro Bittencourt em 08 de maio de 1911;

AMAZONAS. Regimento Interno da Escola Normal do Amazonas. Manaus: Imprensa Oficial, 1904;

AMAZONAS. Relatório da Diretoria da Instrução Pública do Estado do Amazonas, produzido por Marcelino da Silva Perdigão, em 26 de junho de 1893;

AMAZONAS. Relatório da Diretoria da Instrução Pública do Estado do Amazonas, produzido por Francisco Tavares da Cunha Melo, em 20 de junho de 1904;

AMAZONAS. Relatório da Diretoria de Instrução Pública do Estado do Amazonas, produzido por Plácido Serrado Pinto de Andrade, em 25 de maio de 1910;

AMAZONAS. Relatório da Diretoria de Instrução Pública do Estado do Amazonas, produzido por Joaquim Pereira Teixeira, em 15 de junho de 1902;

AMAZONAS. Relatório da Diretoria de Instrução Pública do Estado do Amazonas, produzido por Antônio Monteiro de Souza, em 31 de maio de 1905;

AMAZONAS. Relatório da Diretoria Geral da Instrução Pública, 1901. Foi elaborado por Raymundo da Rocha Felgueiras, em 20 de junho de 1901;

AMAZONAS. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa pelo Exmo. Sr. Dr. Pedro de Alcântara Bacellar, em 10 de julho de 1919, p. 207.

Memória dos acontecimentos dos dias 18 a 20 de novembro de 1920. Livro 01 – Atas do Centro Jurídico da Universidade de Manaus, 1916-1926. Acervo do Arquivo Público do Estado do Amazonas.

Comunicado ao Diretor do Instituto Normal Superior do Amazonas, em 6 de maio de 1893, assinado pelo Bedel sr. Manoel Benaion Rola; Conselho Paroquial, Vila da Conceição, 15 de janeiro de 1887. Livro Nº 18 – Ofícios recebidos e expedidos pela Diretoria de Instrução Pública do Estado do Amazonas. Arquivo Público do Estado do Amazonas.

REVISTA AMAZONENSE, ANO I, Nº 2, vol.1. Manaus: Tipografia da Livraria Clássica, fevereiro de 1906.

REVISTA AMAZONENSE, ANO I, Nº 3, vol.1. Manaus: Tipografia da Livraria Clássica, março de 1906.

REVISTA AMAZONENSE, ANO I, Nº 4, vol.1. Manaus: Tipografia da Livraria Clássica, março de 1906.

REVISTA AMAZONENSE, ANO I, Nº 1, vol. 1. Manaus: Tipografia da Livraria Clássica, 1906.

Acervo do Instituto Histórico e Geográfico do Amazonas

ANUÁRIO DO GYMNÁSIO AMAZONENSE PEDRO II. COMEMORATIVO DO CINQUENTENÁRIO DE SUA FUNDAÇÃO. Manaus: Tipografia e Papelaria Velho Lindo, 1936.

ELEUTHÉRIO, Paulo. **Atheneu Pedro II (Remodelação do Curso Propedêutico, fundado em Manáos a 24 de maio de 1915).** Manaus: Seção de Obras da Imprensa Pública, 1915.

FEDERAÇÃO AMAZONENSE DE ESTUDANTES. **Relatório Apresentado em nome do Diretório Executivo à Assembleia Geral no dia 16 de abril, pelo Presidente da Federação, Paulo de Mello Rezende.** Manaus: Tipografia El Hispano-Amazonense, 1922.

GRÊMIO DOS ESTUDANTES DE COMÉRCIO. **Relatório referentes aos anos de 1922-1923 apresentados em sessão de Assembleia Geral de 5 de abril pelos 1º e 2º Presidentes da Diretoria, os srs. José Correia de Araújo e Antônio de Castro Carneiro.** Manaus: Livraria Palais Royal, 1923.

Livro I - Cadernos de Provas de estudantes do colégio ATHENEU PEDRO II, acervo do IGHA. Assinada por Leila Frasão Perdigão. Manáos, 28 de novembro de 1916

Livro II - Cadernos de Provas de estudantes do colégio ATHENEU PEDRO II, acervo do IGHA. Prova assinada em Manaus, 2 de setembro de 1916.

Acervo do Centro de Documentação e Memória do Colégio Amazonense Pedro II

Autos de declaração do aluno Tarquínio Simões ao secretário Basílio Ribeiro Alvares Afonso, em 15 de maio de 1893. Acervo do Centro de Documentação e Memória do Colégio Amazonense Dom Pedro II, Livro nº 3;

Requerimento ao cidadão Doutor Diretor do Instituto Normal Superior do Amazonas, em 14 de junho de 1892, Acervo do Centro de Documentação e Memória do Colégio Amazonense Dom Pedro II, Livro nº 3;

Bibliografia

ABREU, Martha. Outras histórias de Pai João: conflitos raciais, protesto escravo e irreverência sexual na poesia popular, 1880-1950. **Revista Afro-Ásia***,* n. 31, 2004, p.255.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. Alianças matrimoniais na alta sociedade paraense no século XIX. **Estudos Econômicos**, v. 15, p. 153-176, 1985;

ALENTE, Vasco Pulido. **O Poder e o Povo: a revolução de 1910.** Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1974.

ALI, Nadia Bou; SINGH, Surti. **Extimacy**. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2025.

ALLIEZ, Eric; LAZZARATO, Maurízio. **Guerras e Capital.** São Paulo: Ubu Editora, 2021.

ALMEIDA, Jorge de. Filosofia da música e crítica musical em Theodor Adorno Discurso. Revista do Departamento de Filosofia da USP, n. 37, 2007;

ALTHUSSER, Louis**. Freud e Lacan. Marx e Freud: introdução crítica-histórica**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

ALVES-MELO, Patrícia. **Os fios de Ariadne: hierarquias e desigualdades sociais em Manaus, séc. XIX**. Manaus: EDUA, 1997.

AMARAL, Josali do**. Ritmos e Dissonâncias: controle e disciplinarização dos desvalidos e indigentes nas políticas públicas do Amazonas (1852-1915)**. Dissertação (Mestrado em História), UFAM, 2011;

AMARAL, Vinicius. **O "cruzado amazônico": a trajetória pública e o governo de Arthur César Ferreira Reis (1930-1970).** Tese (Doutorado em História), UFF, PPGH, Niterói, 2021.

AMORIM, Francisco Gomes de. **O Remorso Vivo.** Lisboa: Livraria Editora de Mattos Moreira & C.ª, 1875.

AMORIM, Francisco Gomes de. **Os Selvagens**. Manaus: Editora Valer, 2004;

ANDERSON, Kevin B. **Marx nas margens: nacionalismo, etnia e sociedades não ocidentais**. São Paulo: Boitempo, 2019, especialmente o capítulo *Encontros coloniais na década de 1850.*

ANDRADE, Wellington. Brasil para todos, Exu no través de tudo. Revista Cult de 25 de agosto de 2022, disponível em: https://revistacult.uol.com.br/home/brasil-para-todos-exu-no-traves-de-tudo/ ;

ANTUNES, José Leopoldo Ferreira; MORAES, Mirtes de; WALDMAN, Eliseu Alves. A tuberculose através do século: canônicos e signos no combate à enfermidade. **Ciência & Saúde Coletiva**, n. 5, 2000;

ANTUNES, Vanessa. **Mulheres no Novo Século: A condição feminina no Amazonas, 1900-1910. Um olhar a partir das representações da Imprensa Amazonense.** Dissertação (Mestrado em História), UFAM, PPGH, Manaus, 2014;

ARAÚJO, Maria de Jesus do Carmo. **Instituições médicas para alienados na cidade de Manaus (1880-1927).** Dissertação (Mestrado em História). UFAM, PPGH, 2017.

ARAÚJO, Moisés Dias de. **O grito dos trabalhadores: movimento operário, reivindicações e greves na Manaus da Grande Guerra (1914-1918).** Dissertação (Mestrado em História), UFAM, PPGH, Manaus, 2018.

ARAÚJO, Sarah dos Santos. **À espreita do sentimento. Rastros do medo e cotidiano no contexto da ação inquisitorial no Grão-Pará (1760-1773)**. Dissertação (Mestrado em História). Manaus: UFAM, PPGH, 2015.

ARIÉS, Phillipe. **O Homem perante a morte.** Mira-Sintra, Portugal: Publicações Europa-América LDA, 2020. Disponível eletronicamente em: https://pdfcoffee.com/o-homem-diante-da-morte-philipe-aries-1pdf-pdf-free.html;

ÁVILA, Cristian Pio. **Os argonautas do Baixo Amazonas**. Tese (Doutorado em Antropologia), PPGAS, UFAM, 2017.

AZEVEDO, T. de. As Polêmicas do Século XIX e a Poesia Científica. **Universitas**, *[S. l.]*, n. 1, p. 7, 2006. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/universitas/article/view/20.

BADIOU, Alain. **Logiques des mondes: l'être et l'événement** (2006).

_____. **O século**. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2007;

BANTIGNY, Ludivine. Engajar-se: política, evento e gerações. IN: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História das Emoções. Do final do século XIX até hoje.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2020;

BARATAY, Éric. Comover-se com animais. IN: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História das Emoções. Do final do século XIX até hoje.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2020;

BARAÚNA, Silvia Maria Quintino. **Condições Sociais de Migrantes em Manaus, 1920-1945.** Dissertação (Mestrado em História), UFAM, PPGH, 2010.

BARCELOS, Janaina. Os usos da fotografia pela imprensa. **Trabalho apresentado ao GT – História da Mídia Audiovisual no 9° Encontro Nacional de História da Mídia**, Ouro Preto, Minas Gerais, 2013.

BASCHET, Jerome. **A civilização feudal. Do ano mil à colonização da América**. São Paulo: Globo, 2006, p. 68.

BATALHA, Cláudio H. M.; SILVA, Fernando Teixeira da; FORTES, Alexandre. **Culturas de Classe.** Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

BATISTA, Luciana Marinho. **Muito além dos seringais:** Elites, fortunas e hierarquias no Grão-Pará. 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro;
BENJAMIN, Walter. **O Capitalismo como Religião.** São Paulo: Boitempo, 2015.

BENJAMIN, Walter. **Estética e sociologia da arte.** Belo Horizonte: Autêntico, 2024.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar – a aventura da modernidade.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BERTAUD, Jean-Paul. O exército e o brevê de virilidade. IN: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História da virilidade. O triunfo da virilidade – o século XIX**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013;

BETTELHEIM, Bruno. **A psicanálise dos contos de fadas**. Rio de Janeiro, São Paulo: Editora Paz & Terra, 2015.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer.** São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023;

BITTENCOURT, Circe. Os confrontos de uma disciplina escolar: da história sagrada à história profana. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 13, n. 25/26, set.92/ago.93, pp. 193-221.

BITTENCOURT, Circe. **Pátria, civilização e trabalho.** São Paulo: Loyola, 1990.

BJÖRK, Ulf Jonas. The Dangerous Prairies of Texas: The Western Dime Novel in Sweden, 1900–1908. **Swedish-American Studies**, vol. 55 no. 3, 2004, p. 165-178. Disponível em: https://dx.doi.org/10.1353/swe.2004.a940273.

BLANCO, Laura Stella Passador de Luiz. **Crimes praticados por escravos na Manaus oitocentista.** Dissertação (Mestrado em História Social). Manaus: UFAM/Instituto de Ciências Humanas e Letras, 2020.

BOURDIEU, Pierre & PASSERON, Jean-Claude. **Os Herdeiros. Os estudantes e a cultura.** Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

BRAGA, Bruno Miranda. **Manáos uma aldeia que virou Paris: saberes e fazeres indígenas na Belle Époque Baré, 1845-1910**. Dissertação (Mestrado em História), UFAM, PPGH, 2016.

BRANDÃO, Silmária Souza. "A viúva do falecido está aí fora": notas sobre o exercício da atividade comercial por mulheres viúvas em Salvador (1850-1920). **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História - ANPUH**, São Paulo, julho de 2011, p. 4, disponível em: https://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300656920_ARQUIVO_viuvascorrecaoabnt.pdf

BURKE, Peter. **Testemunha ocular: história e imagem**. Bauru, SP: EDUSC, 2004;

BUTLER, Judith. **A força da não violência: um vínculo ético-político**. São Paulo: Boitempo, 2021.

CABRAL, Barbara Harianna Brito de. **Profissões para mulheres em Manaus (1880-1930): imposições sociais de gênero e brechas para a subversão através do trabalho.** Dissertação (Mestrado em História), UFAM, PPGH, Manaus, 2024;

CAIRES, Daniel Rincon. Arte Degenerada - a crítica de arte científica de Max Nordau. **XXIII Encontro Estadual de História - História: por quê e para quem?**, ANPUH-SP, p.10. Disponível em: http://snh2011.anpuh.org/resources/anais/48/1467051240_ARQUIVO_AcriticadearteecientificadeMaxNordau.pdf

CALIRI, Jordana Coutinho. **Folhas da Província: a imprensa Amazonense Durante o período imperial (1851-1889)**. Dissertação (Mestrado em História), PPGH, UFAM, Manaus, 2014.

CAMESKI, Andreza Silva. **A história da disciplina História Natural: prescrições, conteúdos e materiais (1890-1930).** Tese (Doutorado em Educação: História, Política e Sociedade). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2020.

CAMPOS, Luciane Maria Dantas de. **Trabalho e Emancipação**: um olhar sobre as mulheres de Manaus (1890-1940). Dissertação (Mestrado em História). Manaus: UFAM/Instituto de Ciência Humanas e Letras, 2010.

CANCELA, Cristina D. Famílias de elite: transformação da riqueza e alianças matrimoniais. Belém 1870-1890. **Topoi**, v. 10, n. 18, p. 24-38, 2009;

CAROL, Anne. Decadências corporais: diante da doença e da morte. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História das emoções: do final do século XIX até hoje**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Bigamia Indígena nas malhas da Inquisição – apropriações e mediação cultural. **Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais** – Salvador, agosto 2011.

_____. **Índios cristãos. A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)**. Tese (Doutorado em História), Unicamp, 2005;

CARVALHO, José Murilo. **Forças armadas e Política no Brasil.** Rio de Janeiro: Zahar, 2006;

_____. **O pecado original da República Debates, personagens e eventos para compreender o Brasil**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2017.

CARVALHO, Sandro Amorim de. **O povo do livro: uma história da inserção do protestantismo em Manaus (1888-1944).** Dissertação (Mestrado em História), UFAM, PPGH, 2015.

CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In**: A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002;

_____. Metafísicas Canibais: elementos para uma ideologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

CATROGA, Fernando. **Nação, Mito e Rito. Religião Civil e Comemoracionismo.** Fortaleza: Edições NUDOC/Museu do Ceará, 2005;

CAVALCANTE, Ygor. **Abolição à sombra do cativeiro: raça, classe, gênero e educação (Amazonas, Brasil, séc. XIX).** Curitiba: Editora CRV, 2021.

_____. Gambás: artes musicais, identidades e resistências na diáspora negra no Amazonas (séculos XVII ao XX). **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as**, v. 12, p. 27-51. Disponível em: https://abpnrevista.org.br/site/article/view/936

_____. **Uma viva e permanente ameaça:** resistência, rebeldia e fugas escravas no Amazonas Provincial. Jundiaí, SP: PACO EDITORIAL, 2015;

_____. Xerimbabos: a vida de crianças indígenas e negras em tempos de escravidão (Brasil, Amazonas: séc. XIX). **Transversos**, Rio de Janeiro, v. 01, n. 01, fevereiro de 2014;

CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril. Cortiços e epidemias na corte imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996;

_____. Precariedade estrutural: o problema da liberdade no Brasil escravista (século XIX). **Revista História Social**, (19), 2013, p.33–62. https://doi.org/10.53000/hs.vi19.315

CORBIN, Alain. A necessária manifestação da energia sexual. IN: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História da virilidade. O triunfo da virilidade. O século XIX.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2013;

COSTA, Cybele Morais. **Socorros Públicos: as bases da Saúde Pública na Província do Amazonas**. Dissertação (Mestrado em História, Universidade Federal do Amazonas, 2008.

COSTA, Francisca Deusa Sena da. **Quando viver ameaça a ordem urbana: trabalhadores de Manaus (1890-1915).** Manaus: Valer, 2015, p. 26.

COSTA, Jéssyca Sâmya Ladislau Pereira. **Por todos os cantos da cidade.** Escravos negros no mundo do trabalho na Manaus oitocentista (1850-1884). Dissertação (Mestrado em História). Niterói: UFF/Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, 2016.

_____. **Liberdade fraturada: as redes de coerção e o cotidiano de exploração na província do Amazonas (Brasil, Século XIX)**. Tese (Doutorado em História), UNICAMP, IFCH, São Paulo, 2022;

COSTA, Maria de Fátima. Os "meninos índios" que Spix e Martius levaram a Munique. **Artelogie** [Online], 14, 2019, posto online no dia 07 janeiro 2019, Acesso em: 24 jan. 2024. URL: http://journals.openedition.org/artelogie/3774; DOI: https://doi.org/10.4000/artelogie.3774.

COSTA, Selda Vale da. **Eldorado das ilusões: cinema & sociedade – Manaus (1897- 1935)**. Manaus: EDUA, 1996.

COSTA, Verônica Prudente. Entre Portugal e a Amazônia Brasileira: a presença de Francisco Gomes de Amorim na Literatura Amazônica Oitocentista. **International Journal of Development Research**, vol. 12, n. 1, 2022, p. 53.442.

COUTO, Richard Harrison Oliveira. **A Verdade em Psicanálise: um estudo conceitual.** Tese (Doutorado em Pesquisa Clínica e Psicanálise) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

CRUZ, Heloísa Faria; PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha. Na oficina do Historiador: conversas sobre História e Imprensa. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História,** São Paulo, VOL. 35, Nº 2, 2009. https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/2221. Acesso em: 24 fev. 2023.

DALY, Glyn & ZIZEK, Slavoj. **Arriscar o Impossível. Conversas com Zizek**. São Paulo: Martins, 2006;

DANTAS, Hélio. **Trajetória Intelectual e Escrita da História.** Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2015;

DANTAS, Júlio. **A Ceia dos Cardeais**. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1902.

DANTAS, Paula. **A desordem em progresso: crime e criminalidade em Manaus (1905-1915)**. Dissertação (Mestrado em História), UFAM, PPGH, Manaus, 2014.

DAOU, Ana Maria. **A cidade, o teatro e o "paiz das seringueiras".** Práticas e representações da sociedade amazonense na passagem do século XIX-XX. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2014;

_____. Instrumentos e sinais da civilização: origem, formação e consagração da elite amazonense. **História, Saúde, Saúde – Manguinhos**, vol. 6, p. 871, set. 2000.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição.** Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2020, p.250.

DIAS, Edineia Mascarenhas. **A Ilusão do Fausto. Manaus - 1890-1920**. Manaus: Editora Valer, 2019.

DOLAR, Mladen. "Cutting Off the King's Head". IN: ALI, Nadia Bou & GOEL, Rohit. **Lacan contra Foucault – Subjectivity, Sex and Politcs.** London; New York: BLOMSBURY ACADEMIC, 2019;

_____. The Master Is Undead. **PROBLEMI INTERNACIONAL,** vol. 61, nº 11-12, 2023, p. 15-16. Disponível em: https://problemi.si/issues/p2023-6/01_Dolar_p2023_international6.pdf

_____. What, If Anything, Is Authority? In: ALI, Nadia Bou & SINGH, Surti. **Extimacy**. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2025;

DONZELOT, Jacques. **A polícia das famílias**. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

DOURADO, Viviane; DAMASCENO, Alberto. A Organização da instrução pública no início da Primeira República no Pará (1890 - 1896). **Educação em Foco**, Belo Horizonte, v. 25, n. 46, p. 86–103, 2022.

DUARTE, Fernando Lacerda Simões. Tradição e controle normativo das práticas musicais: uma análise dos paradigmas romanos e seu impacto na música católica no Brasil entre 1903 e 1963. **Revista História***:* debates e tendências (on-line), vol. 18, n. 1, 2018, pp. 60-74, Universidade Federal do Passo Fundo, IFCH, PPGH.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Mal-estar, Sofrimento e Sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre Muros.** São Paulo: Boitempo, 2015;

DUPUY, Jean Pierre. **A marca do Sagrado** (Carnets Nord, 2008) sob a articulação de Slavoj Zizek em **O Ano em que sonhamos perigosamente**. São Paulo: Boitempo, 2012.

DURHAM, Eunice. A família operária: consciência e ideologia. Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol. 23, n. 2, 1980, pp. 201-2013.

EMMI, Marília Ferreira. **Italianos na Amazônia: pioneirismo econômico e identidade (1870-1950).** Belém: NAEA, 2008;

FARIAS, Ana Elisabete Moreira de. Cultura Histórica, Ensino de História e Múltiplos Saberes. **SAECULUM – Revista de História**, Nº 22, João Pessoa, 2010. Disponível em: https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/srh/article/view/11496/6608. Acesso em: 03 de fev. 2021.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa. Mulheres, corpos e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

FELZ, Jorge Carlos. Fotografia de imprensa nas primeiras décadas do século XX – o desenvolvimento do moderno fotojornalismo. **Trabalho apresentado ao GT – História da Mídia Visual – VI Congresso Nacional de História da Mídia**, Niterói, Rio de Janeiro.

FERREIRA, Jorge & DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **O Brasil republicano – o tempo do liberalismo excludente.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

FERREIRA, Simara Alves. **A Notícia Ganha Uma Nova Face: Fotografia de Imprensa em Manaus (1880-1920).** Dissertação (Mestrado em História), UFAM, PPGH, Manaus, 2015.

FERRO, Marc. **A Manipulação da História no Ensino e nos Meios de Comunicação.** São Paulo: IBRASA, 1983.

FINK, Bruce. **O sujeito lacaniano – entre a linguagem e o gozo.** Rio de Janeiro: Zahar, 1998;

FOUCAULT, Michel. **A Coragem da Verdade. O Governo de Si e dos Outros II**. São Paulo: Martins Fontes, 2020;

_____. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006;

_____. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas.** São Paulo: Martins Fontes, 2007;

_____. **História da Sexualidade** v. I :Vontade de Saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. **O Nascimento da Clínica**. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2020.

_____. **Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975).** São Paulo: Martin Fontes, 2001, especialmente a primeira lição, de 8 de janeiro de 1975.

_____. **Vigiar e Punir. Nascimento da prisão.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2014;

_____. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999.

FRAGOSO, João & SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá (org.). **Monarquia Pluricontinental e a governança da terra no ultramar atlântico luso.** Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

FRANCO, Gustavo & LADO, Luiz Aranha do. O processo econômica/a economia da primeira república, 1889-1930. IN: SCHWARCZ, Lilia (coord.). **A abertura para o mundo: 1889-1930.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, p. 200.

FRAZÃO, Francisco Adelino de S. **Literatura e música: uma análise semiótica das canções Ontem, ao luar, Flor amorosa e Cabôca de caxangá; de Catulo da Paixão Cearense**.

FREIRE, José Ribamar. **Rio de Babel: a história das línguas na Amazônia**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011, p. 126;

FREITAS, Alan Gomes. **Consumo de cinema na Amazônia: demarcações sociais na Manaus da *belle époque* (1907-1916)**. Dissertação (Mestrado em Cinema e Audiovisual), UFF, PPGCINE, NITERÓI, 2021.

FREUD, Sigmund. **Além do princípio do prazer**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.

_____. **Neurose, psicose e perversão**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

_____. **O infamiliar e outros escritos**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019

_____. **Obras completas, volume 11: totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914).** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Obras completas, volume 13: conferências introdutórias à psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

GAIARSA, J. A. **Tratado Geral sobre a Fofoca. Uma análise da desconfiança humana.** São Paulo: Editora Ágora, 2015.

GALVÃO, Francisco. **Terra de Ninguém:** Romance Social do Amazonas. Manaus: Editora Valer/Governo do Amazonas, 2002.

GAMA, Rosineide de Melo. **Dias Mefistofélicos: a gripe espanhola nos jornais de Manaus (1918-1919).** Dissertação (Mestrado em História), UFAM, PPGH, Manaus, 2013.

GAMBINI, Roberto. **O espelho índio*:* os jesuítas e a destruição da alma indígena**. Rio de Janeiro: Espaço & Tempo, 1988.

GAY, Peter. **A educação dos sentidos. A experiência burguesa da Rainha Vitória a Freud.** São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

GOETHE, Johann W. **Fausto.** Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

GOHN, Maria da Glória. **Movimentos Sociais e Educação.** São Paulo: Cortez, 2012, p. 21.

GOMES, Mikelane Almeida do Carmo & PEDROSO, Raquel Cristina Ribeiro. No retrato, a escravidão: "A Lei Áurea", de Aurélio de Figueiredo. **Crítica Histórica**, ano XII, n. 23, julho de 2021.

GOMES, Robeílton de Souza. **Esboço de uma teoria da História. Introdução à obra de Johann Droysen (1857-1882).** Curitiba: Editora CRV, 2024.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. Manaus: Valer, 2019.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GUEDELHA, Carlos Antônio Magalhães. Terra de Ninguém: romance ou palanque? **Revista Decifrar**, vol. 01, nº 01, jan./jun. 2013, p. 29-41.

GUEDES, Roberto (org.) **Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português: escravidão, governos, fronteiras, poderes e legados.** Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

HAROCHE, Claudine. O sentimento de humilhação: degradar, rebaixar, destruir. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (orgs.). **História das emoções: do final do século XIX até hoje**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

HARRIS, Mark. **Rebelião na Amazônia: Cabanagem, raça e cultura popular no Norte do Brasil, 1798-1840.** Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2017.

HATOUM, Milton. **Órfãos do Eldorado**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

HEGEL, G. W. **Ciência da Lógica – Livro 1: a doutrina do ser.** Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2016.

HOBSBAWM, Eric. **A Era das Revoluções**. São Paulo: Paz & Terra, 2010.

HOBSBAWM, Eric**. A Era dos Impérios**. Rio de Janeiro: Editora Paz & Terra, 1988.

HOFFMANN, E. T. A. **O Homem de Areia**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

HOLLAND, Tom. **Domínio: o cristianismo e a criação da mentalidade ocidental**. Rio de Janeiro: Record, 2023.

HOOK, Derek. O significante mestre, análise de discurso e o inconsciente. In: LARA JÚNIOR, Nadir; DUNKER, Christian; PAVÓN-CUÉLLAR, David. **Análise lacaniana de discurso: subversão e pesquisa crítica**. Curitiba: Appris, 2019.

JABLONKA, Ivan. A infância ou a "viagem rumo à virilidade". IN: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História da virilidade. O triunfo da virilidade – o século XIX.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. **Homem Justos. Do patriarcado às novas masculinidades.** São Paulo: Todavia, 2021.

JACQUES, Paola Berenstein. **Pensamentos Selvagens. Montagem de uma outra herança, 2**. Salvador: EdUFBA, 2021.

JÚNIOR GOODWIN, James William. Anunciando a Civilização: imprensa, comércio e modernidade fin-du-siecle em Diamantina e Juiz de Fora, MG. **Projeto História,** São Paulo, n. 35, 2007, p.97-117. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/revph/article/download/2207/1313/0

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu. Palavras de um xamã yanomami.** São Paulo: Companhia das Letras, 2015;

KOSSOY, Boris. **Fotografia & História**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

KUPPER, Agnaldo. O uso do futebol como estratégia de controle. **Revista História & Cultura – Dossiê História & Subúrbio**, vol. 8, n. 1, PPGH/UNESP, 2019. Disponível em: https://doi.org/10.18223/hiscult.v8i1.2885

LACAN, Jacques. **O mito individual do neurótico, ou, a Poesia e a Verdade na neurose**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. **O seminário 3 - as psicoses.** Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise.** Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

LACAN, Jacques. **O triunfo da religião** - precedido de Discurso aos católicos (1960-1974). Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. **Seminário, livro 20: mais, ainda, 1972-1973.** Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LACAN, Jacques. **Seminário, livro 7: a ética da psicanálise, 1959-1960**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAPRA, Dominick. **O que é História? O que é Literatura?** Cadernos de Pesquisa do CDHIS | Uberlândia | vol. 35 n.2 | jul./dez. 2022.

LAGE, Mônica. **Mulher e Seringal. Um olhar sobre as mulheres nos seringais do Amazonas (1880-1920)**. Dissertação (Mestrado em História Social), PPGH, UFAM, Manaus, 2010.

LARANJEIRA, Rhaisa. **"Hereges" x "Idólatras": embates entre Batistas e Católicos em Manaus (1900-1920).** Dissertação (Mestrado em História), UFAM, PPGH, 2017.

LAVILLE, Christian. Guerra das Narrativas: debates e ilusões em torno do ensino de História. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 19, n. 38, 199, p. 125-138.

LEADER, Darian. **Gozo – sexualidade, sofrimento e satisfação.** Rio de Janeiro: Zahar, 2023;

LEAL, Davi. **Mundos do Trabalho e conflitos sociais no rio Madeira, 1861-1932.** Manaus: Editora Valer, 2020, p. 123-129.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural.** São Paulo: CosacNaify, 2008;

LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes. O fantasma da desordem: a capoeiragem na imprensa manauara (1905-1920). **Oficina do historiador**, Porto Alegre, v. 15, n. 1, jan.-dez. 2022, p. 1-13. Disponível em:

LIMA, Daniel Rodrigues de. **Elites políticas em confronto: disputas pelo poder político durante a *belle époque* no Amazonas (1889-1912).** Dissertação (Mestrado em História Social). Manaus: UFAM, 2023, p. 83.

LIMA, Elissandra Lopes Chaves. **Dimensões da Republica das Letras no Amazonas: a intelectualidade Gymnasiana em Manaus (1900-1930)**. Dissertação (Mestrado em História). Manaus, UFAM, PPGH, 2012.

LISE, Riqueldi Straub & CAPRARO, André Mendes. Primórdios do Jiu-Jitsu e dos confrontos intermodalidades no Brasil: contestando uma memória consolidada. **Revista Brasileira de Esportes,** vol. 40, n. 3, 2018, p. 318-324. Disponível em: https://doi.org/10.1016/j.rbce.2018.03.003 Acesso em: 28 abr. 2023.

LOPES, Mário Allan da Silva & FRANÇA, Maria do Perpétuo Socorro Gomes de Souza Avelino de. Os Grupos Escolares no Estado do Pará: organização administrativa e pedagógica (1910-1912). IN: FRANÇA, Maria do Perpétuo Socorro Gomes de Souza Avelino de; LOBATO, Sidney; NERY, Vitor Souza Cunha (orgs.). **História da Educação na Amazônia. Múltiplos Sujeitos e Práticas Educativas**. Curitiba: Editora CRV, 2018, p. 109 e seguintes.

LÖWY, Michael. **Marx, esse desconhecido**. São Paulo: Boitempo, 2023;

MACIEL, Elisângela. **"Igreja de Manaus, porção da Igreja Universal": a Diocese de Manaus, vivenciando a Romanização (1892-1926**). Dissertação (Mestrado em História), UFAM, PPGH, 2008.

MACIEL, Elisangela. A Diocese de Manaus e o Laicato Romanizado. In: MORGA, Antônio Emílio. (org.). **História, Sentimentos, Cidades, Encontros e Desencontros**. Manaus: EDUA, 2016, pp. 154-156.

MANOEL, Ivan. O Ensino de História no Brasil: do colégio Pedro II aos Parâmetros Curriculares Nacionais. (Texto Complementar oferecido a disciplina Conteúdos e Didática da História na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho). Disponível: http://acervodigital.unesp.br/handle/123456789/46194

MARINS, Rodolfo Galvão. O impacto da morte de Deus anunciado em "Gaia Ciência" - o homem louco e a transvaloração. **Annales FAJE**, II Encontro de Pesquisa - Entre a crise e a esperança, Belo Horizonte, v. 5, n. 5, 2020, disponível em: https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/download/4720/4598 Acesso em: 24 fev. 2024.

MARTINS, A. P. V. Qual feminismo? reflexões sobre o feminismo conservador e a escrita militante de Amélia Rodrigues (1861-1926). **Revista Acervo (Arquivo Nacional)**, v. 33, n. maio/ago. - 2, 2020.

MARTINS, Ana Luiza & LUCA, Tânia Regina de. **Imprensa e cidade.** São Paulo: Editora UNESP, 2006.

MARUMO, Phemelo Olifile. The relevance of singing the *Te Deum Laudamus* in the postmodern era. **Studia Historiae Ecclesiasticae**, vol. 45, n. 1, Pretoria, 2019.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **GRUDRISSE: manuscritos econômicos de 1857-1858 – esboços da crítica da economia política.** São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

_____. **O Capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital**. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. The future of British Rule in Índia, citado por LÖWY, Michael. **Marx, esse desconhecido**. São Paulo: Boitempo, 2023.

MAYER, Arno. **A força da tradição.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

MAZZARI, Marcus**. A dupla noite das tílias. História e Natureza em Fausto de Goethe**. São Paulo: Editora 34, 2019.

MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. Perspectivas sobre a "nobreza da terra" na Amazônia Colonial. **Revista de História**, São Paulo, nº 168, p. 26-68, jan./jun. 2013. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rh/a/TwtBSBMXHTM68B4Cwnqwm4j/ Acesso em 04 abr. 2024.

MELO, Joaquim Rodrigues de. **A Política Indigenista no Amazonas e o Serviço de Proteção aos Índios: 1910-1932.** Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Manaus: UFAM, 2007.

MENDES, Lidiane Álvares. **Na esteira da loucura: colônia de alienados Eduardo Ribeiro – práticas e representações na ala feminina – Manáos/Am (1894-1930).** Dissertação (Mestrado em História. UFAM, PPGH, 2016.

MENEZES, Bianca Sotero. **Imprensa e Gênero: a condição feminina e as representações da Mulher Amazonense na Imprensa Provincial (1850-1889).** Dissertação (Mestrado em História), UFAM, PPGH, 2014, p. 129; 160.

MESQUITA, Otoni. **La Belle Vitrine. Manaus entre dois tempos (1890-1900)**. Manaus: Editora Valer, 2009.

_____. **Manaus: história e arquitetura (1852-1910)**. Manaus, Universidade do Amazonas, 1997.

MESSIAS, Maria Claudia & JACÓ-VILELA, Ana Maria. Relações de gênero e poder na Belle Époque: entre discursos e práticas. **Psicologia em Pesquisa**, v. 12, n. 3, Juiz de Fora, set/dez 2018.

MIKI, Pérsida da Silva Ribeiro. Primeira República, educação e organização da escolarização no estado do Amazonas. **La Recherche en Education**, Nº 22, p. 1-13, 2021. Disponível em: https://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/larecherche/article/view/8631

MIKI, Pérsida. **Aspectos da Educação Infantil no Estado do Amazonas: o Curso Infantil FROEBEL no Instituto Benjamin Constant e outros Jardins de Infância (1897-1933).** Tese (Doutorado em Educação). Bragança Paulista, SP: Universidade de São Francisco, 2014.

MILLOT, Catherine. **Freud Anti-Pedagogo.** México; Buenos Aires; Barcelona: Editora PAIDOS, 1990.

MOREIRA, Vania Maria Losada. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social - **Topoi** (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 19, n. 39, p. 29-52, set./dez. 2018;

MORENO, Andrea. A propósito de Ling, da ginástica sueca e da circulação de impressos em língua portuguesa. **Revista Brasileira De Ciências Do Esporte**, 37(2), 2015, p.128–135. https://doi.org/10.1016/j.rbce.2014.11.019

MORGA, Antônio E. Masculinidade em Nossa Senhora do Desterro e Manáos: territórios e ardis. IN: DEL PRIORE, Mary & AMANTINO, Márcia. **História dos Homens no Brasil.** São Paulo: Editora Unesp, 2013.

MOTA, Assislene Barros. **A Escola Normal do Amazonas: a formação de uma identidade (1889-1945)**. Tese (Doutorado em Educação), PPGE, UNISO, Sorocaba, SP, 2015.

MOURA, Esmeralda B. B. de. **Infância, adolescência e trabalho: fronteiras da exclusão social (Brasil: século XX)**. Lisboa: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

NAGEL, Carla Maria. A Morte e o morrer na "Paris dos Trópicos". **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História - ANPUH**, São Paulo, 2011.

NAGLE, Jorge. **Educação e Sociedade na Primeira República.** São Paulo: EDUSP, 2009.

NASCIMENTO, Sebastião Valério Silveira do. **A Criança na Fotografia: o retrato da infância na primeira metade do século XX em Belém do Pará (1900-1950).** Dissertação (Mestrado em Educação). Belém: UFPA, 2012.

NATÁRIO, Celeste. A Situação de Portugal na Europa no final do século XIX e início do século XX: a Geração de 70. **Revista Estudos Filosóficos**, n. 1, 2008, UFSJ, São João Del Rei, MG.

NEGREIROS, Juliana**. "Direto do Plenário": o Legislativo e a Instrução Pública na Província do Amazonas (1852-1889).** Dissertação (Mestrado em História). Manaus: UFAM/Instituto de Filosofia, Ciência Humanas e Sociais, 2023, especialmente o capítulo 3.

NEVES, Eduardo Góes. **Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central.** São Paulo: Ubu; Edusp, 2022.

NOGUEIRA, Maria Alice & CATANI, Afrânio (org.) **Pierre Bourdieu. Escritos de Educação.** Petrópolis, RJ: VOZES, 1998.

OLIVEIRA NETO, Thiago & NOGUEIRA, Ricardo José Batista. A cidade de Manaus e a crise da borracha: uma breve análise histórica. Revista Estação Científica, Macapá, v. 6, n. 3, p. 09-27, 2016, disponível em: https://periodicos.unifap.br/index.php/estacao

OLIVEIRA, Amanda Costa de. **De Hospício de alienados à colônia Eduardo Ribeiro: a história da loucura e da psiquiatria em Manaus (1888-1930).** Dissertação (Mestrado em História), UFAM, PPGH, Manaus, 2024.

OLIVEIRA, Erivonaldo Nunes de. **A imigração nordestina na Imprensa Manauara (1877-1917).** Dissertação (Mestrado em História Social), PPGH-UFAM, 2010;

OLIVEIRA, José Ademir de. Produção do Urbano na Periferia: a decadência da Manaus da Belle Époque. **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina** - 20 a 26 de março de 2005 - Universidade de São Paulo, p. 10475.

OLIVEIRA, Paulo José de. Lacan com Krenak: o perspectivismo ameríndio como laço social. **Revista SeteSinais**, v. 1, n. 8, p. 19-33, 2021.
OTTAVI, Dominique. O tempo do despertar: infância, família, escola. In: COURTINE, Jean-Jacques. **A história das emoções. Vol. 3 - Do final do século XIX até hoje**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2020.

PAIÃO, Caio Giulliano de Souza. **Para além das chaminés. Memória, trabalho e cidade – a navegação a vapor no Amazonas (1850-1900).** Dissertação (Mestrado em História Social). Manaus: UFAM, 2016.

PAIVA, Marco Aurélio Coelho de. O sertão amazônico: o inferno de Alberto Rangel. **Sociologias,** Porto Alegre, ano 13, nº 26, jan./abr. 2011, p. 332-362. Disponível em: https://www.scielo.br/j/soc/a/xZmH7z5WchNgbZJpx6gZSBM/?lang=pt Acesso: 03 de abr. 2023.

PAULA, Dalvit Greiner. A ideologia do soldado-cidadão nas escolas brasileiras: Olavo Bilac e a Liga de Defesa Nacional (1916). **Linguagens, Educação e Sociedade,** Teresina, ano 1, n. 02, maio/ago. 2017, p. 149-171. Disponível em: https://periodicos.ufpi.br/index.php/lingedusoc/article/download/1258/1105/4109
PAVÓN-CUÉLLAR, David & LARA JÚNIOR, Nadir (orgs.) **De la pulsión de muerte a la represion de Estado. Marxismo y psicoanálises ante la violência estructural del capitalismo.** Cidade do México: Editorial Porrúa, 2016;

PEDROSA, Fábio Augusto de Carvalho. A terra dos mortos na cidade do Rio Negro: mudanças nas práticas revolucionárias na cidade de Manaus e a construção do Cemitério de São José (1848-1859). **Revista discente ofícios de Clio**, Pelotas, vol. 4, n. 06, 2019.

PEDROSA, Fábio Augusto de Carvalho. **Laborum Meta: Sociedade e Arte nos Cemitérios de Manaus (1860-1930)**. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Amazonas, 2024.

PEREIRA, Kívia. "A vanguarda do entusiasmo, confiança e crença": sociabilidades e identidades nos salões do Ideal Club (1903-1920). **Anais do 31º Simpósio Nacional de História**, ANPUH-Brasil, Rio de Janeiro, 2021. Disponível em:

PERROT, Michelle. Figuras e papéis. in: **História da Vida Privada, 4: da revolução francesa à primeira guerra.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009;

PESSOA, Alba Barbosa. A educação de meninas para o trabalho na cidade de Manaus: Instituto Benjamin Constant (1890). **La razon histórica**. **Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas,** n. 30, 2015;

_____. **Infância e Trabalho: dimensões do trabalho infantil na cidade de Manaus.** Dissertação (Mestrado em História), UFAM, PPGH, 2010.

PINHEIRO, Luís Balkar & Maria Luíza Ugarte. **Mundos do Trabalho na Cidade da Borracha: trabalhadores, lideranças, associações e greves operárias em Manaus (1890-1930)**. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2017;

PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. Dilemas da propaganda socialista em Manaus no Alvorecer do século XX. **Projeto História**, São Paulo, v. 67, jan.-abr., 2020, p. 399-432. Disponível em: http://dx.doi.org/10.23925/2176-2767.2020v67p399-432 Acesso em: 22 abr. 2022.

PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. A Mulher na Imprensa Amazonense, 1900-1950: algumas reflexões. In: **SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA** - CONHECIMENTO HISTÓRICO E DIÁLOGO SOCIAL, XXVII, 2013, Natal, ANPUH, p. 7-8. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364739330_ARQUIVO_ArtigoMariaLuizaUgartePinheitoAmulhernaImprensaAmazonense.pdf

_____**. Folhas do Norte: letramento e periodismo no Amazonas (1880-1920)**. Manaus: EDUA, 2015. Ver, também: CAPELATO, Maria Helena. A Imprensa como fonte e objeto de estudo para o historiador. São Paulo: Humanitas, 2015.

_____. Presença espanhola na cidade da borracha: Manaus, 1901-1922. **Estudos Ibero-americanos.** Porto Alegre, v. 47, n. 2, p. 1-14, maio-ago. 2021;

_____. Caminhos da História das Mulheres no Amazonas. In: QUEIRÓS, César Augusto B. **Historiografia amazonense em perspectiva.** Manaus: Editora Valer, 2020, p. 223-248.

PINTO, Assislene. **A escola normal da província do Amazonas (1880-1890).** Dissertação (Mestrado em Educação). Sorocaba, SP: Universidade de Sorocaba – UNISO, 2005.

PINTO, Assislene; SILVA, Antônio; FERNANDES, Ivete; SILVA, Aglamir; OLIVEIRA, Lúcia; REYES, Emília. **Preâmbulo da História e Memória da Educação na Cidade de Manaus, 1889-1930**. Manaus: ESBAM, 2005, em especial o capítulo 3.

PIOVEZANI, Carlos. Falar em público na política contemporânea. A eloquência *pop* e popular brasileira na idade da mídia. IN: COURTINE, Jean-Jacques e PIOVEZANI, Carlos (orgs.). **História da fala pública: uma arqueologia dos poderes do discurso.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2015;

PORTO, Valdirene Aparecida Pires. **Imprensa, Imigração, Trabalho e Sociabilidades Femininas na Belle Époque Manauara, 1880-1920.** Dissertação (Mestrado em História), UFAM, PPGH, Manaus, 2016.

PORTO JÚNIOR, Francisco Gilson Rebouças. EDUCAÇÃO NA PRIMEIRA REPÚBLICA (1889-1930). **APRENDER - Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação**, Vitória da Conquista, ano I, n. 1, p. 23-32, jul./dez. 2003.

PRAIA, Benta Litaiff. **A crise da economia gomífera e o mundo do trabalho em Manaus (1910-1930).** Dissertação (Mestrado em História), UFAM, PPGH, Manaus, 2010.

PRIORE, Mary Del. **Ao Sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia**. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

QUEIRÓS, César Augusto Bubolz. Produzindo Capital Social: Elites, Sociabilidade e Etnicidade em Porto Alegre na Primeira República. IN: MORGA, Antônio Emílio. **História, Sentimentos, Cidades, encontros e desencontros.** Manaus: EDUA, 2016, p. 168-183.

RAGO, Margareth. **Do cabaré ao lar. A utopia da cidade disciplinar**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

PRIORE, Mary Del (org.). **História das Mulheres no Brasil.** São Paulo: Contexto, 2009.

RAMOS, Graciliano. **Linhas Tortas.** Rio de Janeiro: Record, 2016.

RANGEL, Alberto. **Inferno Verde. Cenas e Cenários do Amazonas**. Manaus: Editora Valer, 2008.

RAUCH, André. O desafio esportivo e a experiência da virilidade. IN: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História da virilidade. O triunfo da virilidade – o século XIX.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

REIS, Arthur. **A formação espiritual da Amazônia**. São Paulo: SPVEA, 1964.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX, lançado pela Companhia das Letras, em 1991.

REYES, Emília; PINTO, Assislene (org.) **Preâmbulo da História e Memória da Educação na Cidade de Manaus (1889-1930).** Manaus: ESBAM, 2005.

REZENDE, Ivana O. **Os órfãos da cidade do látex (1897-1923).** Dissertação (Mestrado em História), UFAM, PPGH, 2012.

RIZZINI, Irma. Educação popular na Amazônia Imperial: crianças índias nos internatos para formação de artífices. IN: SAMPAIO, Patrícia & ERTHAL, Regina de Carvalho (org.). **Rastros da Memória. Histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia**. Manaus: EDUA, 2006.

ROCHA, Marcos Bessa Mendes da. **Matrizes da modernidade republicana: cultura política e pensamento educacional no Brasil.** Campinas, SP: Autores Associados, 2019.

RODRIGUES, Caroline de Souza. **Sombras da Noite: as mulheres marginalizadas da Belle Époque (1860-1920).** Dissertação (Mestrado em História), UFAM, PPGH, Manaus, 2014.

ROQUE, Isabel. O Fausto nas Américas: Mefistófeles e Legba na Encruzilhada. **Revista de Literatura, História e Memória**, Unioeste/Cascavel, vol. 17, n. 30, 2021, p. 325-344.

ROSSI, Ednéia Regina. A educação escolar primária na Primeira República (1889-1929). **Série-Estudos**, Campo Grande, MS, v. 22, n. 45, p. 159-171, maio/ago. 2017.

RUDY, Cleber. **O Anticlericalismo sob o manto da República: tensões sociais e cultura libertária no Brasil (1901-1935).** São Paulo: Alameda, 2020.

SAFATLE, Vladimir. **A paixão do negativo. Lacan e a dialética.** São Paulo: Editora Unesp, 2006.

_____. **Introdução a Jacques Lacan.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. **A mulher na sociedade de classes: mito e realidade**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SAMPAIO, Patrícia Melo. **Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdades na Colônia**. Manaus: EDUA, 2012.

_____. "Ébrios, turbulentos e rixosos": Africanos livres e o mundo do trabalho na Amazônia Imperial. **IX BRASA, Congresso**, 2008.

SANT'ANNA, Denise. Masculinidade e virilidade entre a Belle Époque e a República. IN: DEL PRIORE, Mary & AMANTINO, Márcia. **História dos Homens no Brasil.** São Paulo: Editora Unesp, 2013.

SANTOS JÚNIOR, Paulo Marreiro dos. Menoridade e ameaça na *belle époque* manauara, 1906 a 1917. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais – RBHCS**, vol. 13, nº 25, 2021, p. 120-146. Disponível em: https://periodicos.furg.br/rbhcs/article/view/12002/8612 Acesso em 04 abr. 2024.

SANTOS, Airles. **Entre corpos e sepulturas: uma análise da historiografia sobre a Morte na Idade Média**. Monografia (Licenciatura em História), Universidade Federal de Sergipe, 2015.

SANTOS, Dhyenne Vieira dos. **Motoristas e condutores de bondes em Manaus: cultura, associativismo e greves, 1899-1930.** Dissertação (Mestrado em História), UFAM, PPGH, 2020.

SANTOS, Eloína Monteiro dos. **A Rebelião de 1924 em Manaus**. Manaus: Valer, 2021.

SANTOS, Henrique Sena. Futebol e Cultura Popular em Salvador, 1905-1915. **V ENCULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura,** UFBA, Salvador, maio, 2019, sem numeração de páginas. Disponível em: https://www.cult.ufba.br/enecult2009/18376.pdf Acesso em: 05 abr. 2024.

SANTOS, Vagner José Rocha. ***Salve Bárbara!* Caminhos de uma festa popular na cidade da Bahia**. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos), UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2021.

SANTOS, William Rossani dos. A Legitimidade do ensino de evolução no currículo escolar brasileiro. **Anais do I Simpósio Sul-Americano de Pesquisa em Ensino Ciências**, n. 1, 2020, UFFS. Disponível

em: https://portaleventos.uffs.edu.br/index.php/SSAPEC/article/view/14507/9597 Acesso em 20 abr. 2023.

SCHWARCZ, Lilia Moritz**. O Espetáculo das Raças. Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil, 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993;
SILVA FILHO, Sebastião Rocha da. **A organização do serviço sanitário em Manaus: sanitaristas e suas práticas de intervenção (1891-1920).** Dissertação (Mestrado em História), UFAM, PPGH, 2013.

SEGATO, Rita. **O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça**. Brasília: UNB, 2006. Disponível: http://dan2.unb.br/images/doc/Serie400empdf.pdf

SILVA, Evaneide Araújo. As Faces do Realismo: Gil Blas e a tradição realista do século XVIII. **Revista Lettres Françaises**, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Araraquara, n.9, 2008.

SILVA, Júlio Santos da. **Adoecendo na cidade da borracha: Manaus (1877-1920).** Dissertação (Mestrado em História), PPGH, UFAM, Manaus, 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu: Um Deus Afro-Atlântico no Brasil.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2022.

SIQUEIRA, Marklize Santos. O Romance Social de Francisco Galvão: expressões de uma representação da cultura na Amazônia. **Revista Elaborar,** vol. 2, ano 3, n. 1, 2015, p. 108-126.

SKINNER, Quentin. **Hobbes e a liberdade republicana.** São Paulo: Editora UNESP, 2010.

SLOTERDIJK, Peter. **A crítica da razão cínica.** São Paulo: Estação Liberdade, 2012, p. 247-248.

SOUZA E MELLO, Márcia Eliane. Inquisição na Amazônia Colonial: reflexões metodológicas. **Revista História Unisinos – Estudos Históricos Latino-Americanos,** v. 18, n. 2, maio/ago. 2014, p. 260-269.

SOUZA, Aécio Thiago Alves de. Entre céus e infernos: as fronteiras do eterno. **Revista Trilhas da História**, v.10, n. 18, 2020, p. 206-224.

SOUZA, Antônio Monteiro de. **Educação Physica.** Manaus: Tipografia Livraria Ferreira Penna, 1908, p. 8.

SOUZA, Antônio Monteiro de. **O Ensino Universitário**. Manaus: 1922. Acervo Digital da Biblioteca Pública do Amazonas, p. 11.

SOUZA, Eliza Salgado. Sport Club Amazonense: o divertimento em Manaus, 1897-1902. **Revista Brasileira de Estudos do Lazer,** Belo Horizonte, v. 4, n. 3, p. 5-23, set./dez.2017. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/rbel/article/download/582/397/ Acesso em 04 abr. 2024.

SOUZA, Lademe Correia de. **Arthur Reis e a História do Amazonas – um início em grande estilo.** Manaus: Valer, 2024.

SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Leno José Barata. Imigrações estrangeiras para a belle époque amazônica a bordo da Ligure Brasiliana: histórias, mitos e utopias. **Revista Labirinto**, Porto Velho, RO, v. 28, n. 1, p. 107-128, 2018.

SOUZA, Silvia Cristina Martins. "É gente que fala muito em liberdade e negoceia em escravatura". Um modo de ler o Ódio *de Raça* de Francisco Gomes de Amorim. **Anais do 31º Simpósio Nacional de História**, Rio de Janeiro, 2021.

STENGERS, Isabelle & PIGNARRE, Philippe. **La Brujería Capitalista.** Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Hekhr Libros, 2017, p. 60-69.

TAVARES, Márcia Nazaré. Instituto Normal Superior: o ideário republicano aplicado à instrução pública no Amazonas (1890-1893). **Das Amazônias**, Rio Branco – Acre, v.3, n. 1, jan./jul. 2020, p. 56-72. Disponível em: https://periodicos.ufac.br/index.php/amazonicas/article/view/3468/2181 Acesso em: 09 abr. 2022.

TEIXEIRA, Aleluia Heringer Lisboa. A "Gymnastica" no Ginásio Mineiro. Internato e externato (1890-1916). In: VAGO, Tarcísio Mauro & OLIVEIRA, Bernardo Jeferson de (orgs.). **Histórias de Práticas Educativas**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008.

TEIXEIRA, Dayse. **Varíola: uma doença no Amazonas (1852-1907).** Dissertação (Mestrado em História), UFAM, PPGH, Manaus, 2016.

TEIXEIRA, Neiza. **Para Além ou Para Aquém de Nós. Uma contribuição do pensamento "primitivo" ou "bárbaro" para pensar o futuro.** Manaus: Valer, 2022.

TELES, Luciano Everton Costa. Entre versos e estrofes: a imprensa anarquista na Amazônia na década de 10 do século XX. **Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Rio Grande do Sul – Anos 90**, Porto Alegre, v. 28, 2021.

TENÓRIO, Adriano Magalhães. Notícias de cultos pretos em Manaus nas primeiras décadas do século XX. **Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas**, volume 14, 2022.

TIBLE, Jean. Cosmologias contra o capitalismo: Karl Marx e Davi Kopenawa. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 5, n. 2, jul.-dez.2013, p. 46-55. Disponível em: https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/download/96/91/92 Acesso em: 12 de abr. 2022.

TIBLE, Jean. **Marx Selvagens**. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América:** a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TOMSIC, Samo. **The Capitalist Unconscious – Marx and Lacan.** Londres: Verso, 2015.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado: poder e a produção da história**. Curitiba: huya, 2016.

UGARTE, Auxiliomar Silva. **Sertões de Bárbaros: o mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos - séculos XVI-XVII**. Manaus: Editora Valer, 2009.

UGARTE, Auxiliomar. As religiosidades amazoníndias na visão dos jesuítas João Daniel e Manuel Uriarte (século XVIII). In: MORGA, Antônio Emílio (org.). **História, Sentimentos, Cidades, Encontros e Desencontros**. Manaus: EDUA, 2016, p. 135.

VALDEMARIN, V. T. (2020). Circulação de modelos para o ensino de Ciências Naturais: o método de ensino intuitivo na transição entre Império e República. **Cadernos De História Da Educação**, *19*(3), 1033–1050. Disponível em: https://doi.org/10.14393/che-v19n3-2020-22 Acesso em: 10 dez. 2024.

VALLE, Arthur. Um Mefistófeles brasileiro? Considerações sobre uma extinta imagem de Exu no Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro. Revista 19&20, Rio de Janeiro, v. XI, n. 1, janeiro de 2016, disponível em: http://www.dezenovevinte.net/obras/exu.htm.

VAROUFAKIS, Yanis. **O Minotauro global: a verdadeira origem da crise financeira e o futuro da economia global.** São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

VÉRAY, Laurent. La representation de la guerre dans las actualités Françaises de 1914-1918. In: 1895, **revue d'histoire du cinema**, nº 17, 1994, pp. 3-52. Disponível em: https://doi.org/10.3406/1895.1994.1088 Acesso em: 01 abr. 2024.

VERUNSCHK, Micheliny. **O som do rugido da onça.** São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

VIEIRA, Ana Lúcia. O Discurso Antimilitarista de Rui Barbosa na Campanha Presidencial de 1910: uma análise no campo da História das Ideias. **Paradigmas**, Londrina - Paraná, v. 4, n.2, p. 135-153, 2001.

VILLANOVA, Simone. **Sociabilidade e cultura. A história dos "pequenos teatros" em Manaus (1859-1900).** Manaus: EDUA, 2015.

VIOLIN, Caio Felipe; PEREIRA, Renata Baesso. O afro-catolicismo em terras paulistas: as igrejas de Nossa Senhora do Rosário. **Patrimônio e Memória**, Universidade Estadual Paulista, Assis, SP, v. 19, n. 1, janeiro-junho de 2023.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEISTEIN, Bárbara. **A borracha na Amazônia: expansão e decadência, 1850-1920.** São Paulo: HUCITEC, 1993.

WRIGHT, Robin M. **História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro**. Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.

WOOD, Ellen Meiksins. **O Império do Capital**. São Paulo: Boitempo, 2014.

ZIZEK, Slavoj. **A visão em paralaxe**. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **Alguém disse totalitarismo? Cinco intervenções no (mau) uso de uma noção.** São Paulo: Boitempo, 2001.

_____. **As metástases do Gozo. Seis ensaios sobre a Mulher e a Causalidade.** Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2005.

_____. **Em defesa das causas perdidas**. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **Interrogando o real.** Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

_____. **Mais-gozar. Um guia para os não-perplexos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2024.

_____. **Menos que nada. Hegel e a sombra do materialismo dialético**. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **O absoluto frágil**. São Paulo: Boitempo, 2015.

_____. **O amor impiedoso**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

_____. **O sublime objeto da ideologia.** Rio de Janeiro: Zahar, 2024.

_____. **Problema no paraíso. Do fim da História ao fim do Capitalismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2015, pp.36-37.

_____. **O Sexo e o Absoluto Falhado.** Lisboa: Edições 70, 2020.

_____. **Uma esquerda que ousa dizer seu nome.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

ZOUEIN, Maurício Elias. **A IDEIA DE CIVILIZAÇÃO NAS FOTOGRAFIAS, CARTÕES POSTAIS E ÁLBUNS OFICIAIS DOS GOVERNOS DO AMAZONAS E PARÁ ENTRE 1865 E 1908.** Tese (Doutorado em História Social). Rio de Janeiro: UFRJ, 2016.

ZUPANČIČ, Alenka. **A Ética do Real: Kant, Lacan.** São Paulo: Autêntica Editora, 2013.

_____. **O que é sexo?** Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

_____. **Por que psicanálise? Três intervenções.** São Paulo: Lavrapalavra, 2022.