



**HISTÓRIAS DO PÓS-ABOLIÇÃO**  
NO MUNDO ATLÂNTICO

Martha Abreu  
Carolina V. Dantas  
Hebe Mattos  
Beatriz Loner  
Karl Monsma



V O L .

**CULTURA, RELAÇÕES RACIAIS E CIDADANIA**

Martha Abreu  
Carolina V. Dantas  
Hebe Mattos  
Beatriz Loner  
Karl Monsma

**HISTÓRIAS DO PÓS-ABOLIÇÃO  
NO MUNDO ATLÂNTICO**

**VOLUME 3**

**Editora da UFF**

Nossos livros estão disponíveis em  
<http://www.editora.uff.br>

**Livraria Icaraí**

Rua Miguel de Frias, 9, anexo, sobreloja, Icaraí,  
Niterói, RJ, 24220-900, Brasil  
Tel.: +55 21 2629-5293 ou 2629-5294  
[livraria@editora.uff.br](mailto:livraria@editora.uff.br)

**Dúvidas e sugestões**

Tel./fax.: +55 21 2629-5287  
[secretaria@editora.uff.br](mailto:secretaria@editora.uff.br)

# HISTÓRIAS DO PÓS-ABOLIÇÃO NO MUNDO ATLÂNTICO

VOLUME 3

## CULTURA, RELAÇÕES RACIAIS E CIDADANIA



Niterói, 2013

Copyright © 2013 Martha Abreu, Carolina Vianna Dantas e Hebe Mattos

Direitos desta edição reservados à Editora da Universidade Federal Fluminense  
Rua Miguel de Frias, 9, anexo, sobreloja, Icaraí, Niterói, RJ, 24220-900, Brasil  
Tel.: +55 21 2629-5287 - Fax: +55 21 2629-5288  
<http://www.editora.uff.br> - [secretaria@editora.uff.br](mailto:secretaria@editora.uff.br)

É proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização expressa da Editora.

**Normalização:** Janice Mansur

**Revisão:** Martha Abreu

**Edição de texto:** Sandra Frank

**Capa:** André de Castro

**Projeto gráfico e editoração eletrônica:** Thelio Falcão

---

### Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação - CIP

---

H673 Histórias do pós-abolição no mundo atlântico : identidades e projetos políticos – volume 3 / organizado por Martha Abreu, Carolina Vianna Dantas e Hebe Mattos. – Niterói : Editora da UFF, 2014. – 7,2 MB ; PDF.

ISBN 978-85-228-1132-8

BISAC HIS000000 HISTORY / General

1. Escravidão atlântica. 2. Abolição da escravidão. I. Abreu, Martha. II. Dantas, Carolina Vianna. III. Mattos, Hebe.

CDD 980

---

Ficha catalográfica elaborada por Fátima Carvalho Corrêa (CRB 3.961)

## UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

**Reitor:** Roberto de Souza Salles

**Vice-Reitor:** Sidney Luiz de Matos Mello

**Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação e Inovação:** Antonio Claudio Lucas da Nóbrega

**Diretor da Editora da UFF:** Mauro Romero Leal Passos

**Divisão de Editoração e Produção:** Ricardo Borges

**Divisão de Distribuição:** Luciene Pereira de Moraes

**Assessoria de Comunicação e Eventos:** Ana Paula Campos

### Comissão Editorial

**Presidente:** Mauro Romero Leal Passos

Ana Maria Martensen Roland Kaleff

Gizlene Neder

Heraldo Silva da Costa Mattos

Humberto Fernandes Machado

Juarez Duayer

Livia Reis

Luiz Sérgio de Oliveira

Marco Antonio Sloboda Cortez

Renato de Souza Bravo

Silvia Maria Baeta Cavalcanti

Tania de Vasconcellos



Editora  
da UFF

## APRESENTAÇÃO

---

Com satisfação, trazemos ao público os textos – revistos e ampliados – apresentados no *Seminário Internacional Histórias do Pós-abolição no Mundo Atlântico*, realizado no Departamento de História da Universidade Federal Fluminense (UFF), em Niterói (RJ), entre 14 e 16 de maio de 2012. Durante três longos e animados dias foi difícil tirar a atenção das apresentações ou escolher a mesa a ser assistida. As comunicações surpreenderam pela qualidade, originalidade e novidade das temáticas e estratégias de pesquisa. Entre jovens e consagrados pesquisadores, sentimos que se consolidava o Pós-abolição como uma área de estudos e um campo de debates na historiografia brasileira.

Com o objetivo de aprofundarmos os estudos sobre experiências de ex-escravos e seus descendentes entre a abolição e os dias de hoje, a proposta do *Seminário* e do presente livro – que é a criação de um campo de estudos sobre o Pós-abolição – merece esclarecimentos. Se é mais fácil a demarcação de quando se inicia o Pós-abolição, mesmo que em diferentes países, a pergunta que emergiu ao longo do *Seminário* foi: quando ele termina? O que pretendemos com essa designação? Que marcos poderiam ser estabelecidos?

A persistência de estigmas e desigualdades ligadas à memória da escravidão está, sem dúvida, no centro da resposta à questão. Procurando evidenciar isso, em cada um dos volumes desta obra, os textos foram agrupados em função de afinidades temáticas e dos contextos históricos recortados, do século XIX aos dias atuais. Assim, embora variadas temáticas e cronologias tenham sido abordadas, compartilhamos premissas que permitem o diálogo entre as pesquisas e os textos agora apresentados. Entre essas premissas, destacamos o caráter inconcluso da implementação da cidadania e da igualdade após a conquista do fim da escravidão, assim como a permanência e recriação de mecanismos de hierarquização,

discriminação e exclusão racial. Ainda que em um longo processo de muitas especificidades, no contexto das abolições nas Américas, a escravidão atlântica se definiu como uma escravidão *racial* nos diferentes países ou regiões marcados pela diáspora forçada de africanos escravizados. Podemos afirmar que o interesse maior de nosso livro concentra-se na investigação sobre os processos de racialização ligados à memória da escravidão em seus aspectos econômicos, políticos, sociais, identitários, culturais e educacionais. Complementarmente, buscamos a investigação das estratégias de recriação das práticas culturais e das formas de organização dos descendentes de africanos escravizados nas Américas.

Compartilhamos a ideia de que não basta investigar o legado do passado escravista para compreendermos as persistências de desigualdades sociais no Pós-abolição, sendo mais que necessário o investimento na compreensão dos diversos aspectos relacionados à “raça”, à racialização, ao racismo e às lutas antirracistas no Brasil – e nas Américas – dos séculos XX e XXI. A incorporação da perspectiva comparativa, presente em algumas pesquisas, certamente aprofundará a discussão sobre o quanto as antigas sociedades escravistas nas Américas enfrentaram problemas e experiências comuns. A estratégia da comparação, não apenas entre países e regiões, mas entre processos, personagens históricos, temas, fontes e objetos, também possibilita refletirmos de modo ampliado sobre a dinâmica entre continuidades e rupturas no processo de pós-emancipação e, principalmente, de redefinição do lugar dos afrodescendentes nas sociedades americanas no Pós-abolição. A comparação das experiências certamente aprofundará a discussão sobre o quanto as diversas sociedades escravistas nas Américas enfrentaram (e enfrentam) problemas comuns.

Vale destacar ainda que o desenvolvimento dessa área de estudos contribui para a construção de subsídios os quais embasem o questionamento da desigualdade racial existente no Brasil e a possível construção dos marcos finais do Pós-abolição como periodização na história do país. Consequentemente, nosso livro também poderá ser utilizado como instrumento para a implementação das *“Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana”*.



Este livro está organizado em três volumes. O primeiro, enfoca variados projetos políticos e questões de identidade; o segundo, as experiências ligadas ao mundo do trabalho, e o terceiro volume trata da dinâmica cultural em seus mais variados aspectos. Problemáticas sobre a construção de identidades e dos limites e possibilidades do exercício da cidadania perpassam todos os textos.

Por fim, algumas palavras sobre um texto inédito de Ana Lugão Rios que trazemos ao público no primeiro volume. Esse texto fez parte de um projeto mais amplo, iniciado pela própria Ana, de lançar um livro, em parceria com Cacilda Machado, sobre incríveis histórias de pessoas comuns do tempo da escravidão e do Pós-abolição. Ana sonhava em organizar um livro mais livre dos limites dos textos acadêmicos e que brincasse com as relações entre história e ficção, embora sempre baseado em documentos históricos. Buscava também formas de o historiador intervir criativamente na história pública. A imaginação do pesquisador preencheria as informações não ditas dentro de um contexto realmente possível. Em suas palavras, “se não foi realmente assim, bem que poderia ter sido...” O texto que agora publicamos foi produzido por Ana a partir de uma pesquisa com Hebe Mattos e Martha Abreu no litoral sul fluminense, entre famílias de descendentes de escravos, ao longo do ano de 2007. A publicação desse texto é uma homenagem a Ana Lugão, que, além de pioneira e grande mestra nos estudos sobre o Pós-abolição no Brasil, foi também vanguarda em pensar novos campos de atuação do historiador e da imaginação histórica. O Seminário realizado, e agora este livro, são tributos às iniciativas inovadoras de Ana Lugão Rios. Esperamos que seu exemplo e os estudos de Pós-abolição tenham vida longa entre os historiadores.

*Os organizadores*



## SUMÁRIO

---

### Volume 3 Cultura, relações raciais e cidadania

- 1 Oralidade e iconografia dos negros nas ruas de Buenos Aires  
(1816-1900) ..... 13  
*María Verónica Secreto*
- 2 “¿Qué sería de la sociedad sin moda?” Afrodescendientes de  
Buenos Aires, inclusión nacional y moda a fines del siglo XIX ..... 33  
*Lea Geler*
- 3 “A cidade vestiu-se de gala”. As outras festas de maio de 1888 ... 53  
*Renata Moraes*

4 “Negros cidadãos” e “pretos civilizados” no carnaval recifense: cultura e política no Pós-abolição pernambucano .....	71
<i>Isabel Guillen</i>	
5 Conflitos musicais no Pós-abolição. Brasil e Estados Unidos (1890 a 1920) .....	83
<i>Martha Abreu</i>	
6 Antonieta de Barros: educação, cidadania e gênero em Florianópolis na primeira metade do século XX .....	95
<i>Elizabete Espíndola</i>	
7 Racismo e música popular: a experiência dos Oito Batutas no Atlântico Negro na década de 1920 .....	107
<i>Luiza Mara Braga Martins</i>	
8 Ao ritmo dos bumbas: festas, sujeitos e cidadania no Maranhão Pós-abolição .....	119
<i>Antonio Evaldo A. Barros</i>	
9 “New Negroes:” negritude e movimentos Pós-Abolição no Brasil e na diáspora Africana .....	137
<i>Kim Butler</i>	
10 Vozes moçambicanas sobre a escravidão: respostas ao “inquérito etnográfico de 1936-1939” .....	149
<i>Luís Frederico Dias Antunes e Vitor Luís Gaspar Rodrigues</i>	
11 História da constituição do Teatro Experimental do Negro: objetivos, desafios e perspectivas dos atores negros na década de 1940 .....	179
<i>Julio Claudio da Silva</i>	

12 Memória e política cultural: testemunhos de mulheres negras cubanas entre a república e a revolução ..... 195  
*Viviana Gelado*

13 Cavalo marinho libertai: (re)significações culturais dos trabalhadores da cana de Pernambuco (século XIX ao XXI) ..... 209  
*Beatriz Brusantin*



# 1 ORALIDADE E ICONOGRAFIA DOS NEGROS NAS RUAS DE BUENOS AIRES (1816-1900) <sup>1</sup>

---

*María Verónica Secreto*  
Professora do Departamento de História (UFF)  
[veronica.secreto@ig.com.br](mailto:veronica.secreto@ig.com.br)

O espaço público em que acontece essa história é um espaço em disputa, porque o público é o espaço privilegiado para o reconhecimento social. Lembremos a análise de Marshall Berman sobre a rua como lugar de confronto, nesse sentido. Berman toma dois exemplos da literatura russa da década de 1860. O primeiro é o de Chernichevski, crítico e periodista radical recluso, em 1862, por suas ideias. Chernichevski escreveu em prisão um romance titulado *Que fazer? Contos da gente nova* que pretendia ser um manifesto e manual para essa suposta vanguarda que transformaria a Rússia e a levaria à modernidade. O incidente típico do homem novo seria o protagonizado por seu herói Lopujov, jovem e pobre estudante que

---

<sup>1</sup> Esta pesquisa tem apoio da Faperj, bolsa Jovem Cientista do Nosso Estado.

caminhava por uma avenida de Petersburgo com a premissa de não dar passagem a ninguém, a não ser uma mulher. Na sua direção, caminhava um dignitário que por sua posição social também não pensava dar passagem a ninguém. Os dois homens deram-se um encontrão. Depois do esbarrão e dos insultos do “distinguido” homem, “Lopujov virou-se completamente para ele, agarrou-o e o estendeu na sarjeta,” seguindo este ato de palavras ameaçadoras.

Chernichevski retrata os plebeus desafiando a aristocracia na rua à plena luz do dia. Pouco depois Dostoiévski retoma o tema seguindo o paradigma clássico de Petersburgo entre um oficial aristocrático e um funcionário pobre. A diferença com a cena de Chernichevski radica, segundo Berman, em que são necessários vários anos de angústia para que o *Homem do subsolo* desafie a autoridade, angústia que se desdobra em oitenta páginas. Ceder ou não ceder o passo constitui-se em metáfora de reconhecimento social nas cidades da segunda metade do século XIX, e não é nada fácil para os homens e mulheres do subsolo. Depois de muitos anos, muita planificação, cálculos e angústias, finalmente o pobre funcionário:

De chofre, a três passos de meu inimigo, inesperadamente me decidi fechei os olhos e [...] chocando-nos com força ombro a ombro. Não cedi um milímetro e passei por ele, absolutamente de igual para igual! [...] está claro que sofri o golpe mais violento – ele era mais forte –, mas não era isto o que importava. O que importava era que eu atingira o objetivo, mantivera a dignidade. Não cedera nem um pouco e, publicamente, me colocara ao nível dele, do ponto de vista social.<sup>2</sup>

Na outra narrativa, no quadro de Prilidiano Pueyrredón, no centro da cena uma mulher branca e uma mulher negra se enfrentam sem olhar-se. A mulher negra, de vestido com *panier*, *mantón* e *mantila*, a branca sem estes adereços. A negra anda e olha para trás, para quem pode ser seu criado, já que ela não traz nada nas mãos e ele carrega uma cesta na cabeça. Ele é decididamente branco e está com um pé na calçada e outro na rua. A cena é numa esquina da cidade. Por detrás do homem de cesta na cabeça se vê uma rua, casas e transeuntes que se perdem na perspectiva. Na estreita calçada não há lugar para as duas mulheres. Se a mulher branca está saindo

2 BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. A aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 215.



da casa, terá que retroceder um passo para que possa passar a outra mulher. O homem que se assoma pelo vão da porta parece preferir não ser visto. Do ângulo que está não vê – nem quer ver – a mulher negra. Ele olha para a mulher branca segurando uma bengala contra o peito num gesto de retração. A mulher branca, mais jovem que o homem, e mais descontraída, talvez desafiante, está com um pé na calçada e outro no degrau da porta, num dos braços carrega sua cesta. A mulher negra caminha sem olhar, podemos supor que não vai desviar. Se a mulher branca é de condição inferior deverá ceder a calçada. Não temos oitenta páginas para descrever sua angústia, nem temos a habilidade de Dostoievski.

**Figura 1 – Prilidiano Pueyrredon, *El racismo tras la abolición*, 1865**



Por algum motivo Prilidiano Pueyrredón chamou esse quadro de “O racismo após a liberdade”<sup>3</sup>, e não foi por acaso que retratara à negra como uma dama portenha testando os limites da aceitação/reconhecimento e afastando-se das representações dos negros do período rosista. Devemos lembrar que uma boa parte da produção literária e artística do período rosista foi de cunho unitário, contrária a Rosas. Nas obras dos autores da chamada geração de 37,<sup>4</sup> os negros aparecem como parte do “populacho”,

3 Devemos mencionar que o primeiro contato de Prilidiano com o desenho e a pintura foi por meio de um criado negro de seu pai chamado Fermin Gayoso sobre o qual pouco se sabe.

4 Geração formada por jovens intelectuais cujos posicionamentos político os opuseram a Juan Manuel de Rosas. Muitos deles se exilaram em Uruguai e no Chile. Os nomes mais destacados são: Esteban Echeverría, José Mármol, Juan Bautista Alberti e Domingo Faustino Sarmiento.

os de “poncho” que apoiam a Rosas. Na perspectiva federal esse apoio tem outro significado e adjetivações, mas ainda muito ligado às origens populares do apoio “moreno”.

No jornal rosista *La Negrita*, podia-se ler um poema de título homónimo:

Yo me llamo Juana Peña  
 Y tengo por vanidad  
 Que sepan todos que soy  
 Negrita muy federal.  
 Negrita que manda fuerza  
 Y no negrita pintora  
 Porque no soy de las que andan  
 Con pluma voladora.  
 Negrita que en los Tambores  
 Ocupa el primer lugar,  
 Y que todos me abren cancha  
 Cuando salgo a bailar.  
 Pero ya que me han chiflado  
 Por meterme a gacetera,  
 He de hacer ver que, aunque negra,  
 Soy patriota verdadera.

Yo por desgracia no tengo  
 Hijo, padre ni marido  
 A quien poderles decir  
 Que sigan este partido  
 Pero tengo a mis paisanos  
 Los Negritos Defensores  
 Que escucharán con cuidado  
 Estas profundas razones.  
 Patriotas son y de fibra  
 De entusiasmo y de valor  
 Defensores de las Leyes  
 Y de su Restaurador  
 Solo por Don Juan Manuel  
 Han de morir y matar,  
 Y después por lo demás,

Mándeme mi general.  
 Mándeme mi general  
 Le han de decir al traidor  
 Que los quiere hacer pelear  
 Contra su Restaurador.  
 Mándeme mi general,  
 Se lo dice Juana Peña,  
 Mándeme mi general,  
 Esta Negrita Porteña.<sup>5</sup>

Devemos lembrar que os intelectuais que produzem durante o exílio no período do governo de Rosas são os mesmos que propiciaram a queda do regime e construíram a nação à imagem e semelhança deles mesmos. Assim, na década de 1860, permanece no imaginário da elite portenha a ideia de que os negros e, sobretudo, as negras apoiavam Rosas e, portanto, carregavam o estigma da traição. “Negras deladoras”, que a partir da proximidade com suas senhoras e dos postos de observação da rua, obtinham informação sobre as simpatias e antipatias políticas dos “honrados” vizinhos de Buenos Aires. Dessa forma, aos preconceitos raciais mais frequentes nas Américas se agregou, no caso de Buenos Aires, esse curioso preconceito político, a partir do qual os negros repeliriam o republicanismo liberal (encarnado pelos unitários). Nessa representação política reduziu-se o apoio dado pelos negros a Rosas, à delação ou à arruaça, desconsiderando a participação dos negros livres como eleitores.

Foi de cedo que a população negra se mobilizou durante as eleições. Em 1823, o periódico *El Centinela* denunciava um sistema eleitoral em que tudo dependia da vontade das autoridades de cada uma das “mesas” em que se emitia o voto. No bairro da *Piedad*, cinquenta negros haviam acudido à mesa de votação, mas nessa ocasião foi solicitada a carta de liberdade, tendo que se retirar sem conseguir sufragar.<sup>6</sup> Mas se bem é verdade que de muito cedo a população negra se mobilizou, foi durante o período rosista (1829-1852) que acedeu “livremente” ao voto. Como observou Salvatore, para a historiografia tradicional a participação popular era irrelevante.

5 LANUZA, José Luis. *Cancionero del tiempo de Rosas*. Buenos Aires: Emecé, 1941. p. 23-24.

6 MEGLIO, Gabriel Di. *¡Viva el bajo pueblo!* La plebe urbana de Buenos Aires y la política entre la revolución de mayo y el Rosismo. Buenos Aires: Prometeo, 2007. p. 258.

Mas essa visão tornou-se insustentável, nos diz ele. O “povo”, durante o período rosista, aparece votando, alistando-se nas milícias, participando das festas pátrias, defendendo um projeto político. A participação política da população de menores recursos econômicos deu-se pelas festas públicas e pelas atividades associativas (milícias e sociedades africanas).<sup>7</sup>

Da proximidade entre Juan Manuel de Rosas e os negros se conservam duas representações emblemáticas que podem ser vistas como complementares: dar-receber-retribuir.<sup>8</sup> Ambas as imagens estão datadas em 1841. Uma é *Candombe federal*, de Martín Boneo, e a outra é *Las esclavas de Buenos Aires demuestran ser libres y gratas a su libertador*, de D. de Plot.

**Figura 2 – Martín Boneo, *Candombe Federal*, 1841**



7 SALVATORE, Ricardo. Consolidação do regime rosista (1835-1852). In: GOLDMAN, Noemí. *Nueva História argentina*. Buenos Aires: Sudamericana, 2000. v. 5.

8 MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naif, 2003.

**Figura 3 – D. de Plot,**  
*Las esclavas de Buenos Aires demuestran ser libres y gratas a su libertador, 1841.*



Fonte: Museo Histórico Nacional

Evidentemente os unitários tinham sua própria representação da relação entre o governador e os negros. Do ponto de vista da pintura nacional, os “negros de Rosas” conheceram o pincel de Carlos Enrique Pellegrini. Pelo menos um dos dois negros que estavam sempre perto de Rosas e que os unitários chamavam de loucos ou “bufões” do Restaurador, foi litografado por Pellegrini. O “louco” Biguá aparece de roupas rasgadas, com pés enormes, contorcendo o corpo com um gesto desesperado. Essa ilustração é acompanhada por um discurso que salienta a submissão desses escravos e o sadismo do Restaurador. Os dois escravos de Rosas, Biguá e Eusébio sempre aparecem na imprensa unitária como bufões degradados e degradantes da política portenha e retrato dos caprichos do governador.



**Figura 4 – Enrique Pellegrini, *Biguá***

Herança dos tempos rosistas será a desconfiança dos criados e de todo o “baixo povo”. No romance *Amália* (1851), em longo panfleto contra o federalismo e defensor de um modelo político unitário liderado pela elite intelectual e comercial de Buenos Aires,<sup>9</sup> José Marmol, seu autor, oferece um exemplo de estigmatização dos criados. O heroico, patriota e liberal Daniel pergunta para sua prima Amália quais eram os criados de confiança plena. A prima responde com o nome de três criados, deixando fora dessa

<sup>9</sup> SOMMER, Doris. *Amália, bravura no coração e no lar: ficções de fundação*. Os romances nacionais da América Latina. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p. 107

lista outros quatro: o cozinheiro, o cocheiro e dois negros velhos. O primo pergunta se o cozinheiro e o cocheiro são brancos. E depois da resposta afirmativa da prima, conclui que ela deve demitir todos os quatro, como ele diz, uns por serem brancos e os outros por serem negros. Porque, por causa de uma ordem ou um grito num momento de mau humor, esses criados se transformam em inimigos, diz Daniel.

Se les ha abierto la puerta a las delaciones, y bajo la sola autoridad de un miserable, la fortuna y la vida de una familia reciben el anatema de la Mazorca. Venecia, en tiempo del consejo de los Diez, se hubiese condolido de la situación actual de nuestro país. Sólo hay en la clase baja una excepción, y son los mulatos; los negros están ensoberbecidos, los blancos prostituidos, pero los mulatos, por esa propensión que hay en cada raza mezclada a elevarse y dignificarse, son casi todos enemigos de Rosas, porque saben que los unitarios son la gente ilustrada y culta, a que siempre toman ellos por modelo.<sup>10</sup>

Foi nesse contexto dominado pelo pensamento de homens como Marmol, que Prilidiano Pueyrredon decidiu pintar uma cena urbana com uma negra no centro da imagem como uma grande senhora disputando com uma mulher branca o lugar na calçada.

Essa representação se opõe à iconografia tradicional principalmente em dois aspectos: a personagem negra aparece aqui fora do lugar comum do negro na rua e o lugar comum do negro na rua é ocupado pelo homem branco que carrega a cesta de verduras.

As representações dos negros como vendedores ambulantes povoam o imaginário sobre o período colonial. Nos livros escolares, os aguateiros, vassoureiros, vendedores de velas e de pastéis aparecem para ilustrar o

---

10 MARMOL, José. *Amália*, 1851. Curiosa variação sobre as raças misturadas que enuncia aqui Marmol, assemelhando-se nisto a Sarmiento e opondo-se àquilo que era a normativa mais estendida do período colonial, que considerava o resultado da cruz de raças como marca de impureza. “La proliferación de los híbridos -las castas- con las connotaciones simbólicas y normativas que conllevan (ilegitimidad, deslealtad, vicio, lujuria, metáforas animales) se refleja en un vocabulario que alude a una pigmentación indeterminada, ni negra ni blanca, sino ‘abigarrada’, es decir ‘de varios colores mal combinados’, lo heterogéneo, lo que es sin concierto”. BERNAND, Carmen. *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas* Madri. Fundação Ignacio Larrasmendi, 2000. p. 12. Colección Tavera.

cotidiano durante esse período. Assim o espaço privilegiado dos negros é a rua. Nos espaços domésticos ou íntimos são poucas vezes retratados e quase sempre em função do tema central, que tem como protagonistas seus senhores, como na *Tertúlia portenha* de Carlos Enrique Pellegrini, de 1831, *El desayuno de las señoras*, de Bacle, de 1833, e *Portenha no Templo*, de Monvoisin, de 1842.<sup>11</sup> Este último em diálogo solidário com o imaginário unitário: “O luto da jovem, fitada de perto pelo menino negro (fora da luz da pintura e dos projetos nacionais dos exilados da geração de 1837 da qual Sarmiento fazia parte), deveria ser pela nação argentina, ceifada pela barbárie do caudilhismo de Quiroga e Rosas, como mais tarde apareceria em *Facundo*”.<sup>12</sup>

**Figura 5 – Enrique Pelegrini, *Tertúlia Portenha*, 1831**



11 Nova exceção para Prilidiano Pueyrredon e a sua “Chinita en la cocina”.

12 SOUZA, Fábio Francisco Feltrin de. O árabe dos pampas: orientalismo e violência na Argentina do século XIX. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH, XXVI., 2011, São Paulo *Anais...* São Paulo: ANPUH, 2011..



**Figura 6 – Monvoisin, *Portenha no Templo*, 1842**



Gostaria de falar brevemente sobre algumas litografias de Cesar Hipólito Bacle, viajante francês que viveu na Argentina entre 1828 e 1838. Depois de ter iniciado sua atividade de litógrafo de forma privada, foi contratado pelo governo de Juan José Viamonte, que o nomeou litógrafo do Estado, passando seu estabelecimento a ser *Taller de Litografía e Imprenta*

*del Estado*. Em 1832, Rosas decreta que os editores de periódicos que fossem de nacionalidades estrangeiras deviam nacionalizar-se. Então Bacle fecha o periódico que tinha e passa a casa editorial para um administrador. Ausentou-se do país durante um período que não chegou a um ano, depois do qual retornou e retomou a *Litografia do Estado*, editando *Trages y costumbres en la provincia de Buenos Aires*. Desta obra selecionamos duas litografias: *Vendedor de velas* e *Vendedora de bolos*.

**Figura 7 – Cesar Hipolito Bacle, *Vendedora de Bolos***



Figura 8 – Cesar Hipolito Bacle, *Vendedor de velas*



Essas litografias ilustraram e ilustram um grande número de publicações desde sua aparição, em 1833, quase sempre como sujeitos e atividades do período colonial, com títulos descritivos como “Vida na colônia”. Do ponto de vista técnico, é bom lembrar que Bacle empregou em seu estabelecimento vários desenhistas e artistas, como Arthur Oslow, Gregório Ibarra, Hipólito Moulin e Juan Bautista Douville, e que estes voltaram sobre o tema dos costumes. Assim, é possível encontrar lavandeira

ou vendedor de velas de Ibarra muito semelhantes aos que apareceram em *Trages y Costumes*.

O fato de deslocar estas lavadeiras, vendedores de velas, faroleiros, etc., para o passado colonial reforçou ainda mais a invisibilidade dos negros no período do pós-independência. Provocando um vácuo iconográfico justamente no momento em que os negros, coincidindo com a chegada dos viajantes pintores europeus, aparecem como parte da paisagem da cidade, como na obra de Emeric Essex Vidal. *La quinta* tem como figuras centrais as lavadeiras negras, e *Mercado de la plaza de la Victoria* destaca a figura do negro que carrega um pescado e aves. Vidal teve dois períodos de estadia em Buenos Aires: um em 1816, depois do qual publicou, em 1820, *Ilustraciones pintorescas de Buenos Aires y Montevideo*, e posteriormente outra estadia, em 1828-1829.

Emeric Essex Vidal é considerado o primeiro viajante pintor ao rio da Prata. Depois dele muitos passaram por Buenos Aires e seus arrabaldes, deixando seu testemunho iconográfico. Quando se salienta a invisibilidade do negro na Argentina, geralmente fala-se de um processo que começa mais ou menos com a consolidação do Estado e homogeneização da nação, isto é, um processo que se inicia na segunda metade do século XIX. Da primeira metade pouco se fala – por que, seria incorreto afirmar – da invisibilidade de um grupo populacional que estava muito presente tanto na vida social como nas representações da literatura e da pintura. O processo de apagamento corresponde a uma elaboração posterior, na qual se “manipulou” o acervo cultural desconfigurando e descontextualizando as produções artísticas em que apareciam os negros, coincidindo isso com a diluição da população negra entre a enorme quantidade de população branca nova que ingressou na cidade de Buenos Aires via imigração.<sup>13</sup>

---

13 George Reid Andrews questionou a leitura literal dos resultados censitários, propondo outra: os 30 % de negros de 1810 e sua diminuição para 26% em 1838 escondem um crescimento bruto de 9.615 a 14.928, enquanto a abrupta redução para 2% de negros em Buenos Aires em 1887 implicou uma mingua de 8.005 indivíduos. A diminuição em números absolutos resulta mais evidente em termos relativos pelo grande impacto demográfico da imigração europeia na segunda metade do século XIX. A diminuição também se deveu a um efeito estatístico. As categorias raciais do recenseamento de 1887 passaram de três a duas: brancos e negros, o que polarizou a classificação, inclinando as “respostas” no sentido do branqueamento. ANDREWS, George Reid. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1989.

Ao apagamento visual, via deslocamento cronológico da iconografia que registrava a presença negra pelas ruas de Buenos Aires nas décadas de 1810 a 1850, se somou um apagamento auditivo, um silenciamento. A presença africana e os ofícios de negros estavam fortemente associados a uma oralidade, a dos pregões, os quais muitas vezes trazem referências à negritude do *pregonero*.

Quem não lembraria, na Argentina, coplas como as seguintes:

Traigo empanadas con aceitunas  
que a ustedes han de agradar.  
A esta morena nadie la iguala  
en el oficio de cocinar.

Yo soy la negra  
tengo empanadas  
que a ustedes han de agradar.  
A esta morena  
nadie la iguala  
en el oficio de cocinar.<sup>14</sup>

Também, pela tradição oral, chega até nós os versos do *Negro Chicoba* (em alusão às escovas, vassouras, que vendia pelas ruas). Esses versos foram escritos ou recolhidos por José Pazuelos, em 1856, e retomados posteriormente na partitura de *Tango* de 1867.

Yo soy un neglito, niña  
Que pasa siempre po' acá,  
Vendo plumero, chicobas  
Y nadie quiele complá.  
Será porque soy tan negó  
Que pasa de rigula,  
Todas las niñas juyen  
Se palecen asustal.

---

14 Disponível em: <<http://escuela10de19.blogia.com/2012/052103-pregones-de-la-epoca-colonial.php>>.

Yo soy un neglito, niña  
 Que pasa siempre po' acá,  
 Vendo plumero, chicobas  
 Y nadie quiele complá.  
 Yo soy un neglito, niña  
 Que le gusta fandangueá,  
 Y a la que hago un pilopo  
 Bien plonto está colorá.<sup>15</sup>

Nas últimas décadas do século XIX, os vendedores ambulantes que percorrem as ruas de Buenos Aires se multiplicam, a cidade cresce e a demanda urbana também. Mas a expansão do comércio ambulante não se caracterizou por ser desenvolvido por negros ou mulatos; os imigrantes europeus, que deslocaram em grande medida os negros de seus bairros tradicionais, também ocuparam os lugares mais desqualificados do trabalho informal. No carnaval de 1876, a “Sociedade de cor 6 de janeiro” cantou:

Apolitanos,  
 Usurpadores  
 Que todo oficio  
 Quitan al pobre  
 Ya no hay negros botellersos  
 Ni tampoco changadores  
 Ni negro que venda fruta  
 Mucho menos pescador  
 Porque estos apolitanos  
 Hasta pasteleros son  
 Y ya nos quieren quitar  
 El oficio de blanqueador.<sup>16</sup>

15 Disponível em: <[http://www.todotango.com/Spanish/Las\\_obras/Tema.aspx?t=El\\_escobero](http://www.todotango.com/Spanish/Las_obras/Tema.aspx?t=El_escobero)>.

16 BERNAND, Carmen. La población negra de Buenos Aires, 1777-1862. In: QUIJADA, Mónica; BERNAND; Carmen; Schneider, ARND. *Homogeneidad y nación: con um estudio de caso*. Madri: CSIC, 2000. p. 138.



Do outro lado do Rio da Prata acontecia coisa semelhante. Milita Alfaro transcreve este fragmento de uma canção do figurante “Negros Gramillas” para o carnaval de Montevideu de 1883:

Ni chicoba ni plumelo  
El neglo vende ya,  
Que esto nápole del diablo  
Han venido a negociá  
Que la malva y la glamilla  
Y todo lemelio que hay  
El demonio de estlanjelo  
Han venido aquí a quitá  
Y los neglos ne tenemo  
Donde diablo tlabajá.<sup>17</sup>

**Figura 9 – Vendedor de Peixe, Subúrbio de Buenos Aires, 1903**



<sup>17</sup> ALFARO, Milita. *Carnaval: una historia social de Montevideo desde la perspectiva de la fi esta. Segunda parte: Carnaval y Modernización. Impulso y freno del disciplinamiento (1873-1904)*. Montevideo: Trilce, 1998. Disponível em: <<http://www.eumus.edu.uy/revista/nro1/goldman.html#a44>>.

A fotografia de 1903 retrata a um vendedor de peixe branco para uma clientela formada por negros e brancos pobres, que possam para a foto detrás de um improvisado cerco. A rua poeirenta nos avisa que estamos nos subúrbios, mas ainda era possível encontrar famílias negras em Buenos Aires.

## Conclusão

### A negritude de Buenos Aires como um não evento

Muito se tem escrito e falado sobre a invisibilidade dos negros na Argentina, Frigerio destaca como elementos da invisibilização, com uma narrativa dominante da nação que não glorifica a mestiçagem – como outros países da América Latina – mas a “blanquedad”, os próprios sistemas classificatórios e a leitura dos dados estatísticos.<sup>18</sup> De alguma forma, este último mecanismo da invisibilidade está embutido no primeiro: só se vê o que se quer ver e se “contabiliza” o que se quer encontrar.<sup>19</sup> O mecanismo da invisibilização é parecido como o do silenciamento, ou pelo menos podemos pensar com a ajuda de Michel-Rolph Trouillot as instâncias de sua instauração.<sup>20</sup> Segundo o autor, algumas narrativas tornam-se possíveis enquanto se silenciam outras. Haveria diferentes instâncias em que se produz a “impossibilidade” narrativa: no momento em que os fatos acontecem e se fazem as fontes; no momento em que se “encaixam” os fatos e se constroem os arquivos; no da narração dos fatos e, por último, quando se outorga um sentido retrospectivo e se escreve a história. No caso da Argentina, as duas primeiras instâncias não são as responsáveis pela invisibilização: a presença negra lá deixou grande variedade de fontes, e os arquivos estão cheios delas. Se bem que o sentido buscado nos arquivos foi o de servir de sustentação a uma narração nacional “branca”, não houve

---

18 FRIGERIO, Alejandro. De la “desaparición” de los negros a la “reaparición” de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina. In: LECHINI, Gladys (Comp.). *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: Clacso, 2008.

19 BESSON, Jean-Louis (org.). *A ilusão das estatísticas*. São Paulo: Editora Unesp, 1995.

20 TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the past: power and the production of History*. Boston: Beacon, 1995.



uma preocupação nessa instância por “apagar” a presença negra. Parece evidente, e esperamos ter conseguido mostrar isso nesta apresentação, a partir de fontes iconográficas, que o apagamento dos negros da história argentina se produz no momento da narração dos fatos e no de dar sentido retrospectivo, isto é, no da escrita da história.



## 2 “¿QUÉ SERÍA DE LA SOCIEDAD SIN MODA?”. AFRODESCENDIENTES DE BUENOS AIRES, INCLUSIÓN NACIONAL Y MODA A FINES DEL SIGLO XIX<sup>21</sup>

---

*Lea Geler*  
CONICET/UBA/U-Barcelona  
[leageler@gmail.com](mailto:leageler@gmail.com)

### **Introducción**

Marcar el período de la postabolición en Argentina es una tarea complicada, debido fundamentalmente a que la abolición en sí misma constituyó un largo proceso en el que hubo marchas y contramarchas, conflictos e intereses encontrados, como bien lo han señalado George Reid

---

<sup>21</sup> Este artículo se inscribe en el proyecto de investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación de España, actualmente MEC, HAR2009-07094, que se desarrolla en el TEIAA (2009SGR1400). Agradezco a Florencia Guzmán por sus valiosos comentarios sobre este texto y a George Reid Andrews por acercarme a la figura del “malandro” carioca.

Andrews y Liliana Crespi.<sup>22</sup> En este sentido, hay que resaltar que existió un período de tiempo relativamente largo entre, por un lado, la abolición del tráfico negrero en 1812 (ratificada en las Constituciones de 1819 y 1826); las diferentes leyes que daban el estatus de “liberto” o servidumbre compulsiva a los esclavizados con otorgamiento de la libertad sólo después de determinada cantidad de tiempo de trabajo forzado – Ley de Libertad de Vientres (1813), Ley de rescate para servir en el ejército (1813), Ley de corso (1825-1828) – y, por el otro, la abolición legal de la esclavitud otorgada por la Constitución Nacional en 1853 y refrendada por Buenos Aires recién en 1861. Las leyes mencionadas dieron lugar a un paulatino acceso a la libertad a muchos/as esclavizados/as, a los que hay que sumarles los casos de compra de la propia libertad y de manumisión que se sucedían desde la Colonia.

Paralelamente al proceso de abolición de la esclavitud, en el territorio argentino se fue expandiendo la ciudadanía de la población y el arraigo de los ideales ilustrados – igualdad, libertad, fraternidad, etc. – introducidos desde la Revolución de Mayo de 1810, que paradójicamente no se aplicaban a los esclavizados y esclavizadas. Sin embargo, detentando libertad legal, todos los hombres podían – y *debían* – integrarse en la naciente república mediante la ciudadanía amplia que se impuso en el Río de la Plata en las primeras décadas posrevolucionarias, especialmente a través del servicio obligatorio en las armas y del derecho electoral.<sup>23</sup>

22 ANDREWS, George Reid. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de La Flor, 1989; CRESPI, Liliana. Africanos en la frontera patagónica. Hombres y mujeres bajo una nueva modalidad de servidumbre (1826-1840). In: JORNADAS EXPERIENCIAS DE LA DIVERSIDAD, IV., 2010, Rosario. *Actas... Rosario*: CEDCU – Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, 2010; CRESPI, Liliana. El dilema de la esclavitud después de la Revolución de Mayo: un caso de rebelión de negros. *Revista de Historia Bonaerense*, Morón, año IV, n. 16, p. 23-24 1998; CRESPI, Liliana. Negros apresados en operaciones de corso durante la guerra con el Brasil (1825-1828). *Boletín de la Sección Asia y África*, Buenos Aires, n. 2, p. 109-124, 1994.

23 En este punto, conviene remarcar que en 1815 se definirá como ciudadano a “todo hombre libre, nativo y residente mayor de 25 años”, y en 1821 la Ley Electoral dirá que “Todo hombre libre, natural del país o avencidado en él, desde la edad de veinte años, y antes si fuera emancipado, será libre para elegir”, es decir, se establecería el sufragio universal masculino. Según remarca Mónica Quijada, a partir de ese momento no se conocerían limitaciones censitarias ni de capacidad para ejercer el derecho al sufragio en el Río de la Plata. Y los hombres afrodescendientes libres estaban comprendidos en estos derechos, pudiendo ser elegidos para cargos de representación si habían pasado cuatro generaciones de la llegada de los antepasados desde África. Entre las obligaciones que otorgaba la ciudadanía amplia, la más pesada era la obligatoriedad del servicio en las armas, a la que también estaban sujetos los hombres afrodescendientes. Así, la integración (compulsiva) a la naciente república de ciudadanos - que reivindicaba la homogeneidad como valor a perseguir en tanto permitiría consolidar al “pueblo soberano”, base del poder republicano - se dio, efectivamente, a través de ambos caminos, el de las obligaciones y el de los derechos (QUIJADA, Mónica. Imaginando la homogeneidad: la alquimia de la tierra. In: QUIJADA, M.; BERNAND, C.; SCHNEIDER, A. *Homogeneidad y nación con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*. Madrid: CSIC, 2000. p. 194, 195, 198).

Por lo dicho, surgen preguntas que complican la utilización del concepto de “postabolición” en Argentina. Entre otras, ¿qué fecha tomar para la abolición legal, 1853 o 1861? ¿Hasta cuándo llegaría el período de la postabolición? ¿Cómo incorporar en esa periodización a los miles de esclavizados/as liberados/as o que lograron con su propio esfuerzo y el de sus familias o amigos liberarse (comprando su libertad, escapándose, utilizando el sistema judicial, etc.) con anterioridad a la abolición legal? ¿Cómo dar cuenta del proceso de integración que éstos iban tejiendo con el resto de la sociedad en el que los encontró la llegada de la abolición? Más interesantes explicativamente para el caso argentino parecen ser los enfoques que muestran cuán discutido fue dictar la abolición de la esclavitud, como los de Crespi, o indagar en las variaciones regionales o las formas en que las familias con miembros esclavizados y no esclavizados se organizaban para sobrellevar y revertir esa situación, como hace Guzmán en sus trabajos.<sup>24</sup> Del mismo modo, me parece fundamental centrar los estudios en cómo se fue dando la integración/”desaparición” de la población descendiente de esclavizados/as en una nación que se comenzaba a autodefinir como blanca y que aún hoy se precia de no tener descendientes de esclavizados/as en su población: ¿cuáles eran las dinámicas de negociación o resistencia que los afrodescendientes tenían en ese contexto? Sobre este tema girará el presente trabajo.

Para ello, la investigación se centrará en la comunidad de afrodescendientes de Buenos Aires en las décadas de 1870 y 1880, época marcada por la efectiva consolidación del Estado centralizado,<sup>25</sup> los cambios económicos (construcción de un incipiente mercado de trabajo asalariado,<sup>26</sup> reorganización para consolidar el aparato agro-exportador,<sup>27</sup> etc.), las

---

24 GUZMÁN, Florencia. *Los claroscuros del mestizaje: negros, indios y castas en la Catamarca colonial*. Córdoba: Encuentro, 2010.

25 CICERCHIA, Ricardo. *Historia de la vida privada en la Argentina*. Buenos Aires: Troquel, 2001. Tomo II: Desde la Constitución de 1853 hasta la crisis de 1930.

26 SÁBATO, Hilda; ROMERO, Luis Alberto. *Los trabajadores de Buenos Aires: la experiencia del mercado: 1850-1880*. Buenos Aires: Sudamericana, 1992.

27 ROCK, David. *Argentina 1516-1987: desde la colonización española hasta Alfonsín*. Madrid: Alianza, 1988.

grandes mutaciones demográficas<sup>28</sup> (inmigración europea creciente), los cambios estructurales de la ciudad<sup>29</sup> y por el esfuerzo intelectual y político de unas elites que miraban a Europa y a los Estados Unidos para construir una nación homogéneamente moderna-europea.<sup>30</sup> Para esas elites, el pueblo argentino debía acercarse al “progreso”, siendo que éste se entendía como alcanzable para todos hombres, según la tradición ilustrada. Esa tradición universalista entraría poco a poco en tensión con las teorías raciales positivistas, aunque éstas aun no recalaban en el país con la fuerza con que lo harían unas décadas más tarde.<sup>31</sup>

Consecuentemente, en aquel momento se trabajaba incansablemente para que ese pueblo en formación alcanzara el “progreso” (europeo, moderno) que el Estado promulgaba e imponía. Las vías más importantes para hacerlo estaban basadas en la educación y el trabajo asalariado, sostenidas por las leyes de educación (que lograron su objetivo de alfabetización general de manera notable para que el pueblo “soberano” ejerciera su ciudadanía con libertad)<sup>32</sup> y contra la vagancia (para conformar un mercado de trabajo disciplinado).<sup>33</sup> Pero no menos importante era que los individuos pudieran mostrarse y verse públicamente como “modernos”,

28 El Primer Censo Nacional de Población, ordenado por el presidente Sarmiento, se llevó a cabo en 1869, dando como resultado un país con 1.877.490 habitantes (incluidos quienes estaban luchando en la Guerra contra el Paraguay, los habitantes de los Territorios Nacionales y 41.000 argentinos en el extranjero). Las cifras del censo hablaban de 211.993 extranjeros en el país (12%), la mayoría de ellos en la provincia de Buenos Aires, que duplicaba la tasa de extranjeros de la provincia que le seguía en números, Santa Fe. Así, Buenos Aires tenía 305 extranjeros por cada 1.000 habitantes, alcanzando la cifra de 151.241 extranjeros. Para el período 1881-1890, el saldo acumulativo de inmigrantes alcanzaba las 810.493 personas (De Marco, Rey Balmaceda y Sassone, 1994: 44) y en 1895, el Segundo Censo de Población arrojaba que había en el país más de un millón de extranjeros. En ese momento, en la ciudad de Buenos Aires la mitad de la población era extranjera (DE MARCO, Graciela et al. Extranjeros en la Argentina: pasado, presente y futuro. *Geodemos*, Buenos Aires, CONICET, monográfico n. 2, 1994; Primer Censo de la República Argentina, Buenos Aires, Imprenta del Porvenir, 1872. Segundo Censo de la República Argentina, Buenos Aires, Talleres Gráficos de la Penitenciaría Nacional, 1898).

29 ROMERO, José Luis. *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005 [1976].

30 DONGHI, Tulio Halperin. *Proyecto y construcción de una nación (1846-1880)*. Buenos Aires: Ariel Historia, 1995; QUIJADA, Mónica. La caja de Pandora: el sujeto político indígena en la construcción del orden liberal. *Historia Contemporánea*, Vizcaya, n. 33, p. 605-637, 2006.

31 STEPAN, Nancy. *The hour of eugenics: race, gender, and nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press, 1991; BERTONI, Lilia. *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas: la construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2001.

32 OTERO, Hernán. Demografía política e ideología estadística en la estadística censal argentina, 1869-1914. *Anuario del IEHS*, Tandil, v. 14, p. 43-70, 1999.

33 SÁBATO, Hilda; ROMERO, Luis Alberto. *Los trabajadores ...*, op. cit.

es decir, siguiendo los dictados de la moda y de los modales de raigambre europea que hacían furor en el país.

El tema de la moda y los modales entre los afroporteños, que puede parecer frívolo y poco importante, permite por el contrario vislumbrar cuán central era para algunos de ellos verse integrados de la “manera correcta” en la nación, y las disputas que había en la propia comunidad acerca de esto. Para acercarme a esta temática, utilizaré como fuente primaria las publicaciones periódicas afroporteñas de las décadas de 1870 y 1880, ya que permiten vislumbrar la dinámica de la comunidad afroporteña en esta época crítica de la construcción estatal y nacional. Los periódicos afroporteños que utilizaré aquí (*La Broma*, *La Juventud*, *El Unionista*), estaban dirigidos por hombres comprometidos con su comunidad que se autoimpusieron la tarea de “civilizar” a los suyos. En este sentido, en otras oportunidades analicé la labor de los que denominé intelectuales subalternos<sup>34</sup> y su inquebrantable compromiso por sacar a su comunidad del “atraso estacionario”,<sup>35</sup> modo en que describían la situación en que la veían sumida, y para quienes conseguir una visualidad pública de progreso y modernidad era fundamental.<sup>36</sup> Veamos.

## La moda y los afroporteños

En principio, hay que señalar que seguir la moda según los cánones europeos siempre había sido fundamental en esta ciudad situada tan lejos de la metrópoli. Pero hacia los años '80, esa tendencia realmente se había agudizado. En un famoso libro de memorias sobre Buenos Aires, José Antonio Wilde escribía en 1881:

---

34 GELER, Lea. Guardianes del progreso: los periódicos afroporteños entre 1873 y 1882. *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, v. 65, n. 1, p. 199-226; GELER, Lea. Marcando lentamente la obra de nuestra reorganización: intelectuales subalternos afroporteños y la construcción del Estado nacional argentino a fines del siglo XIX. In: MAURI, Monica Martínez; BLANCO, Eugenia Rodríguez (Coord.). *Intelectuales, mediadores y antropólogos*: la traducción y la reinterpretación de lo global en lo local. San Sebastián: Ankulegi Antropologia Elkartea, 2008. p. 171-185.

35 *La Juventud*, 10 de febrero de 1878.

36 Para ellos, existían una serie de puntos que era necesario cambiar, modernizar. Luchaban desde las publicaciones periódicas o desde sus asociaciones por convencer a su comunidad de instruirse y acceder al mercado de trabajo asalariado, dos ámbitos en que veían flaquear a los afroporteños y afroporteñas. Asimismo, pedían a su gente un compromiso político sin clientelismo, el fin de las peleas intracomunitarias o que se donara dinero para los necesitados. Para más información sobre la comunidad afroporteña en esta época, ver GELER, Lea. *Andares negros, caminos blancos*: afroporteños, Estado y nación Argentina a fines del siglo XIX. Rosario: Prohistoria, 2010.

Tal es hoy el furor, que aún no ha dado [la modista] la última puntada en la última *novedad*, cuando ya otra viene surcando los mares a dar ocupación a la máquina y a sus diligentes dedos, y dolores de cabeza a los pobres esposos o padres de familia.<sup>37</sup>

¿Por qué esta fruición por la moda? En primer lugar, estamos en un contexto en que la ciudad cambiaba inconteniblemente su infraestructura, geografía y demografía. La llegada diaria de miles de inmigrantes europeos con historias, lenguas y procedencias diversas, la modernización de las formas de trabajo y de transporte y los nuevos hallazgos tecnológicos hacían que la vida “tranquila” de la pequeña aldea cambiara drásticamente, deshaciendo categorizaciones sociales y formas de sociabilidad pública sostenidas durante décadas o siglos. En esta sociedad en mutación constante, el vestir y la moda constituían una manera práctica de evaluación de quién se tenía delante, como ha sido señalado por Sandra Gayol.<sup>38</sup> La dificultad de descifrar a quién se tenía enfrente se mitigaba con la valoración rápida mediante su modo de presentarse, una apariencia que preanunciaba su posición social y económica. Así, la ropa portaba una significación muy concreta que estructuraba la mirada y habilitaba distinguir al prójimo. Y se pueden encontrar en los periódicos afroporteños referencias que daban cuenta de la necesidad por estar a la moda que cundía en la ciudad y entre los afroporteños, habitantes imbuidos y comprometidos con lo que sucedía en ella y que también encontraban en estas normas una forma válida – aunque criticable – de evitar el caos. *La Broma*, por ejemplo, exponía:

[Si yo no vistiera a la moda] seguro que todos me mirarían con desprecio, diciendo: ¿Quién será ese estúpido que no *viste a la moda*? [...] Medio Buenos Aires está más o menos en estas condiciones: pero como esto es *moda*, nada tiene de particular. ¿Qué sería de la sociedad sin la *moda*? Sería un caos, ¿verdad?<sup>39</sup>

37 WILDE, José Antonio. *Buenos Aires desde 70 años atrás*. Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes, 1998 [1881]. p. 177, cursivas en el original.

38 La “ropa fue tanto un signo de civilidad como un problema; un objeto de dominación como un blanco de burla e inquietud. De funciones y significados diversos y complejos fue, primero que nada, en Buenos Aires, uno de los criterios que buscaba emplazar a la gente” (GAYOL, Sandra. *Sociabilidad en Buenos Aires: hombres, honor y cafés, 1862-1910*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2000. p. 106).

39 *La Broma*, “Variedades”, 10 de agosto de 1879, cursivas en el original.



En segundo lugar, la posibilidad de ordenamiento social que otorgaba la vestimenta – que los afroporteños señalaban en sus periódicos – se basaba también en que ésta formaba parte de las ideologías del progreso que se imponían en el país, que estrechaban los vínculos entre el buen vestir y la “civilización”. En este sentido, *La Broma* publicaba un poema jocoso que describía con maestría la tiranía de la moda y de la ideología de la “civilización/progreso” con que estaba asociada:

Pero como estamos en el siglo de las *luces*, en que cada cual hace lo [que quiere] [...], las bestias se van civilizando [...], [y] – Como el saludar es moda/y está en moda la cortesía/lo mismo es que vista saco,/jacquet, paletó o levita;/pero si vistes harapos,/no os paréis en saludar/porque pasaréis mal rato/no te han de contestar./ Pues la *cortesía* y la moda/suprimen al mal vestido,/pues a éstos la gente toda/como social no ha admitido.<sup>40</sup>

Como bien expresaba el redactor, la cortesía era esquiva con quienes no entraban en el juego de la moda y de las apariencias, que era un modo público de demostrar el grado de progreso al que se había llegado. El “mal vestido” no era admitido como ser social, era alguien a quien ni siquiera las reglas de cortesía prestaban apoyo.

La tremenda importancia de la vestimenta estaba relacionada con el pánico a la marginalidad social que el Estado estaba imponiendo frente a su proyecto de homogeneidad nacional; y marginalidad era lo que le esperaba a quien no pudiera cumplir con lo indicado por las reglas sociales. En este punto, debemos considerar que la creencia de que se pudiera alcanzar la integración social por medio de la vestimenta pudiera presentarse a los moradores de los márgenes sociales como algo interesante y conseguible: la vestimenta era algo que se podía hacer o comprar, aún a costa de grandes cantidades de dinero. Y para los hombres y mujeres afrodescendientes, estigmatizados por su pasado y por sus cuerpos, eso no era poco.

Por eso no sorprende que en la mayoría de los periódicos afroporteños se puedan ver anuncios de ropa, calzado, sombreros, relojes y joyas, todo para hacer más elegante y más moderno a quien luciera estas prendas. Incluso había grandes publicidades de las tiendas más importantes y

40 *La Broma*, “Chistes y cuentos”, 11 de mayo de 1876, cursivas en el original.

“aristocráticas”, como era en su época *A la Ciudad de Londres*,<sup>41</sup> mostrando que la comunidad afroporteña era buscada como clientela y permite suponer que gastaría buenas cantidades de dinero en sus atavíos. Asimismo, habilita pensar cómo el ideal de “ciudadano”, una vez afianzados los derechos y obligaciones, fue dando paso a la idea de “consumidor”, al arraigarse el capitalismo promoviendo su expansión constante.<sup>42</sup> Y, al parecer, los afroporteños se volcaban sin miramientos a la compra de trajes o telas para vestirse. Así lo dejaban entrever las sonadas críticas que los intelectuales afroporteños hacían desde sus periódicos. *La Broma*, por ejemplo, exponía:

Cuántas jóvenes se ven en las calles y teatros que ostentan con orgullo valiosísimos trajes, haciendo un notable contraste con sus rostros, con los **estómagos lánguidos** por la falta de alimentos, quizás. ¿Pero eso qué importa? *Están a la moda*.<sup>43</sup>

Según los periodistas afroporteños, a pesar de la pobreza que caracterizaba a la mayor parte de la población afroporteña, ésta no se medía en gastos a la hora de mostrarse en público. Igualmente, desde *La Juventud* criticaban:

Si no podemos, si no tenemos, si lo que ganamos no nos alcanza para vestir traje de fantasía y andar en carruaje gastando dinero a montones, ¿de dónde lo hemos de sacar? Claro está, empieza el entendimiento a bastardear y a discurrir medios ilícitos [...] Desgraciadamente, para vergüenza de la sociedad en que vivimos, hay gentes tan necias que no conciben poder lograr **el aprecio y consideración** de los demás a menos que no vayan vestidos con lujo verdaderamente asiático [...] Sólo la plebe, el necio vulgo es el que juzga por las exterioridades; pero no así la gente sensata e ilustrada la cual interroga al sujeto a efecto de averiguar el fondo. [...] Ya ven pues, los que creen **captarse el aprecio y consideración** de los demás por medio del lujo, cómo van errados en su cálculo.<sup>44</sup>

Lo que el articulista hacía era poner en duda el argumento de la relación entre vestimenta y respetabilidad. Por el contrario, para el autor,

41 SÁBATO, Hilda; ROMERO, Luis Alberto. *Los trabajadores ...*, op. cit.

42 CADENA, Marisol de la (Ed.). *Formaciones de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envió, 2008. p. 10; COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. *Ethnography and the historical imagination*. Boulder: Westview, 1992.

43 *La Broma*, “Variedades”, 10 de agosto de 1879, cursivas en el original, el énfasis es mío.

44 *La Juventud*, “El lujo”, 20 de julio de 1878, el énfasis es mío.

dejarse llevar por apariencias e intentar ganar consideración y aprecio por este medio representaban comportamientos vulgares, dignos de la plebe sin educación, lo que nos vuelve a mostrar los sentidos que se le otorgaban a la vestimenta como modo efectivo de evitar la marginalidad vía la “modernización”, y nos recuerda que quienes así vestían se encontraban discriminados y despreciados por el conjunto social.

Ahora bien. Las reglas sociales que implicaban modernidad en el vestir también indicaban que la forma de vestirse debía tener relación directa con la posición económica del portador. Esa ideología contradictoria y paradójica sostenía que la pobreza era un signo de atraso: a la persona harapienta se le negaría el saludo ya que supuestamente no estaba haciendo lo que debía para salir de su situación. Por el contrario, la riqueza se presentaba como supuestamente alcanzable a todos los hombres, al igual que el progreso, sirviendo como su indicador. De hecho, de acuerdo a la ideología dominante, muchos intelectuales afroporteños sostenían que la única diferencia aceptable entre los hombres era aquella que marcaba a ricos y a pobres. Así lo expresaba el militar y político afroporteño Casildo G. Thompson en el periódico *El Unionista*:

En la sociedad todos no nos podemos confundir, es cierto; el pobre no puede ser igual al rico, porque aquel tiene que servir al segundo sin que ello importe decir que sea superior al primero, como no puede sostenerse razonablemente que el blanco sea mejor que el negro y viceversa. Los hombres todos son iguales y sólo se distinguen como hemos dicho por su mayor inteligencia o por su dinero, pero en ningún caso por su color.<sup>45</sup>

Y entre los afroporteños de las últimas décadas del siglo XIX comenzaba a consolidarse un grupo cuyo pasar económico era un poco más holgado que el del resto, acercándose a lo que ellos mismos denominaban el *high life*: un estilo de vida burgués europeizado que se aparecía como deseable, y que era el que detentaban las élites locales:

Cuando se trata de las bellas conquistas de sociabilidad, se inventan palabras que las caracterizan y definen con gran prosperidad [...] No de otro modo han adoptado esas elegantes voces como: *fashion*, para los círculos elegantes, *high life* para los círculos selectos,

---

45 *El Unionista*, “Negros y blancos”, 9 de diciembre de 1877.

y para diferentes objetos otros tales como *menú troaseau* [sic], *soirée, te dansant* y otras no menos bellas y expresivas. La última es el *high life* [...] ¿Quién no estará [en la tertulia] para formar el *high life*? Qué niña, qué *lion*, qué *fashionable* se mostrará ajeno e indiferente [...]?<sup>46</sup>

El estilo de vida del *high life*, sin embargo, sólo debía ser vivido por quienes efectivamente podían costearlo, y quienes pretendían acercarse a él sin sostenerlo con un trabajo y una educación acordes eran de inmediato criticados públicamente. Así, el famoso músico afroporteño Zenón Rolón pedía:

¿Y su progreso [de la comunidad]? ÉL CONSISTE EN QUE, A LOS CORTOS PANTALONES, A LOS PIES DESCALZOS Y A LA CAMISA DE CÁÑAMO DE NUESTROS PADRES HA SUBIENTRADO LA LEVITA, LOS GUANTES Y EL BASTÓN. ¿Hemos de llamar progreso esto que mientras os vestís con el mismo lujo y esmero de quien lo puede hacer, sois ignorantes y sirvientes? [...] Lo mismo que os estimo, quisiera veros con todo el lujo posible pero que fueseis instruidos, que conocierais vuestros deberes y vuestros derechos, para no pertenecer a la servidumbre. [...] os basta el ser artesanos, porque en él se encuentra el más honesto y verdadero ciudadano.<sup>47</sup>

Pueden entreverse en las palabras de Rolón la crítica directa a la manera cara y elegante de vestir de algunos afroporteños, que aparentemente no se condecía con su educación y con las formas de subsistencia o trabajos que tomaban. Justamente, la educación y el trabajo asalariado eran las vías que el Estado promovía para el disciplinamiento del mundo popular y para homogeneizar a su pueblo soberano, lo que muestra el alcance de esta ideología entre los intelectuales afroporteños, que a su vez promovían que circulara y arraigara. La vestimenta, entonces, ponía en juego la “modernidad”, la “inclusión” pero también la posibilidad de “parecer” lo que no se era, comportando una visualidad pública que la volvía apremiante, especialmente para las elites locales. Es que aun a pesar de que muchos afroporteños realmente alcanzaron ascender

46 *La Broma*, “High Life”, 8 de septiembre de 1881, cursivas en el original.

47 *La Juventud*, “El folleto de Zenón Rolón”, 30 de junio de 1878, mayúsculas en el original. Para más información sobre el mundo del trabajo entre los afroporteños de fines del siglo XIX, ver GELER, Lea. *Andares negros*, op. cit.

socioeconómicamente, los grupos hegemónicos guardaban el espacio del *high life* como propio, cerrando las puertas de su estrecho círculo social a cal y canto en un contexto de gran movilidad social y dejando caer las sospechas de imitación a todo “advenedizo”.<sup>48</sup> Después de todo, el “progreso” no estaba al alcance de todos.

## Imitación y exceso

Uno de los problemas más acuciantes que esgrimían las elites locales en relación con la moda y los modales era que éstas permitían “imitar” a quienes poseían riquezas y/o educación, y pasar por quien no se era.<sup>49</sup> Por ello tejían menosprecios constantes sobre quienes consideraban usurpadores del estatus que no les correspondía.

En este sentido, la visión de los afrodescendientes “imitando” las formas de vestir de las elites cundía en Buenos Aires desde la época de la esclavitud, signada por el trabajo doméstico y la obligatoriedad de los/las servidores/as de aprender los modos “correctos” de vestirse, hablar y moverse. En otro famoso libro de memorias de 1889, Vicente Quesada proponía que los afroargentinos “[...] [c]uando vestían bien con las ropas de sus amos, imitaban a éstos, sobre todo cuando los negrillos o negritas se habían criado sirviendo en la familia [...] [H]oy imitan en los usos, los trajes y los bailes a las clases más acomodadas”.<sup>50</sup>

48 “La ropa y los modales eran, con todo, los lugares donde más visiblemente se producía la disputa [por el prestigio]. Sin embargo, aunque buenos signos identificatorios, eran también imitables, más rápidamente la primera que los segundos. La consigna general era huir de cualquier modo del estereotipo de «guarango» [...], el inmigrante advenedizo o sus hijos (...). Los modales son un ejercicio exterior, una representación, se dirá, pero que debía desempeñarse con naturalidad y sin cuidado, lo que implicaba una larga disciplina de ejercitación en el refugio doméstico” (DEVOTO, Fernando; MADERO, Marta. Introducción. In: \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_ (Dir.). *Historia de la vida privada en la Argentina: la Argentina plural – 1870-1930*. Buenos Aires: Taurus, 2000. Tomo II, p. 10).

49 Como explica Gayol, “[I]a tiranía de la apariencia imponía entonces un límite a una sociabilidad mucho menos espontánea y democrática de lo que una primera lectura sugiere. Instancia de integración, la ropa fue también artífice de distinción y discriminación social. Si la ropa básica tendió a ser la misma, el deseo de diferenciación social jugaba a la vez sobre los contrastes de calidad y cantidad, y sobre la oposición entre lo necesario y lo superfluo. El papel calificador y marginador de la indumentaria resulta así evidente. El silencio domina y se niega la voz al portador de harapos” (GAYOL, Sandra. *Sociabilidad...*, op. cit., p. 103).

50 QUESADA, Vicente. *Memorias de un viejo*. Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes, 1998 [1889]. p. 92

La “imitación” y la consecuente “ridiculez” o “gracia” parecía ser el veredicto al que llegaban los observadores pertenecientes a los grupos de elite sobre los modos de vestir de los esclavizados y de sus descendientes. Esta visión que menoscababa la posibilidad de que los propios afroporteños quisieran estar a la moda – como el resto de los porteños – y, asimismo, obtener por este medio respetabilidad – como sí la obtenían los grupos de elite – era también retomada por algunos intelectuales afroporteños, que la hacían propia:

[E]ste *gacetillero*/que ni es cristiano, ni es moro,/viste harapos, mal sombrero,/mas usa cadena de oro;/ y a fe que es una verdad/lo que os voy a decir/ gran cortesía te harán/si ésta te ven relucir;/y si acompañas a ésta/un buen vestido de calle/encontrarás muy buen tono/aunque sin *medio* te halles./Y yo para imitar/me cambio los que tenía/pues os vengo a saludar,/Lectoras: muy buenos días.<sup>51</sup>

Justamente, la posibilidad de imitación hacía que la ropa y los modales fueran tanto el signo del prestigio como, ante la menor falta o exceso, de la “vulgaridad”, relacionada con el mundo popular, la plebe, las labores manuales y la pobreza, reprobable como “antiprogresista”. Al ser la vestimenta un indicador válido de la jerarquía social podía llevar a que se repudiaran los intentos de cruzar los “límites” entre sectores sociales, ejemplificados en la ropa. Este proceso cimentaba la distancia entre dos mundos: el “culto” – protagonizado por los grupos hegemónicos, dirigentes – y el “popular”, donde lo “vulgar” – es decir, del vulgo, del pueblo – incluía la exageración en el vestir – la imitación – pero también la falta de gusto y de educación, la “grosería” y los malos “modales”.

La idea de que la “imitación” estaba ligada a la de los excesos en que los imitadores parecían recaer, se dejaba en evidencia en los periódicos:

A otro lado, el antítesis [del hogar doméstico], esos entes vulgares que sólo siguen la voz imperiosa del último figurín y que se alejan huyendo de la sencillez [...] Éstos pasan, se miran su sombra, satisfechos de su levita, de su ultimo pantalón, calzan un solo guante y en la otra la barita.<sup>52</sup>

51 *La Broma*, “Chistes y cuentos”, 11 de mayo de 1876, cursivas en el original.

52 *La Broma*, “Variedades”, 11 de septiembre de 1879.

La “sencillez”, marca de progreso y de la verdadera posición económica de afroporteños y afroporteñas, parecía escaparse de la vida cotidiana. Y eran las afroporteñas las que solían recibir mayor cantidad de amonestaciones públicas, ya que sobre las mujeres se estaba ejerciendo el disciplinamiento de la domesticidad, inculcándoles los valores de la humildad, la sencillez, el recato y por supuesto, el servilismo al hombre.<sup>53</sup> Por ejemplo, *La Juventud* pedía:

Cuando veo a las niñas vestidas desde los cinco años, con trajes de exorbitantes precios [...] siento dolor en el alma: ¿cómo se podrán acostumbrar estas criaturas a la sencillez, la modestia que es tan encantadora en la mujer cuando tenga más edad?<sup>54</sup>

*La Broma* expresaba en relación a un baile de carnaval:

Nuestras bellas, más bellas quedan, porque mejor les sienta y por consiguiente, se contraen de más atractivos, con el humilde traje de aldeana que con el suntuoso de princesa. [...] [M]e agradaría muchísimo más ver a las chicas gastar sencillos trajes de paseo, que deslumbradores atavíos de baile.<sup>55</sup>

¿Por qué le quedaría mejor un traje de aldeana que uno de princesa a una joven afroporteña? Porque eran mujeres, eran negras y eran pobres. El cuerpo femenino-negro (estigmatizado de manera múltiple e imbricada)<sup>56</sup> parecía ser la parte más visible de un sentido del “grotesco” que implicaba a toda la comunidad y que, por lo tanto, debía evitarse o contenerse, propiciando las denuncias ante cualquier tipo de “exceso”. Las “transgresiones” hacían resurgir con fuerza las ideas de vulgaridad, de desproporción, y eran mucho más reprobables en las mujeres y en quienes debían poner a prueba constantemente que su pasado, sus comportamientos, su posición económica y su color de piel no eran obstáculos para el progreso. Las críticas apuntaban a que la vestimenta – siempre dentro de los cánones del progreso – debía corresponderse con la posición socioeconómica de los/las usuarios/as. Es decir, evitar la vulgaridad/gracia/ridículo de la “imitación desenfrenada” que, llevada al extremo, limitaba con la barbarie y con salirse de la vía del progreso.

53 BARRANCOS, Dora. *Mujeres, entre la casa y la plaza*. Buenos Aires: Sudamericana, 2008.

54 *La Juventud*, “El lujo”, 2 de julio de 1876.

55 *La Broma*, “Varillazos”, 27 de enero de 1881.

56 CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

Hombres y mujeres afroporteños estaban en el punto de mira de la sociedad y de sus intelectuales, que entendían que la comunidad afroporteña, en general muy pobre, gastaba más de lo que tenía en vestimentas o accesorios, acentuando una visualidad que la ligaba a la exageración y a lo chabacano, abonando los rumores acerca del origen de tales lujos.<sup>57</sup> Y los intelectuales afroporteños buscaban por todos los medios posibles que la comunidad se alejara de esa imagen de vulgaridad e imponían el sentimiento de “falta” constante, de acuerdo con lo que pensaban los grupos de poder.

### **Compadritos, cosa de negros**

La vulgaridad era un concepto que se extendía a todos los ámbitos del comportamiento, y los intelectuales afroporteños estaban empeñados en que los miembros de su comunidad debían accionar, hablar y moverse como personas “civilizadas” y acordes a su nivel económico. Sin embargo, relevaban en sus periódicos continuamente formas de corporalidad y de sociabilidad que incluían las peleas, los gritos y las armas, y que eran el referente de los grupos que había que excluir. Así, insistían en que desapareciera “...aquel viejo y repelente vicio de lanzar dicharachos atrevidos, de hacer muecas y gracejos insulsos y chocantes como hasta ha poco sucedía”.<sup>58</sup>

Los comportamientos violentos, los gritos, las peleas, los cuchillos, todo ayudaba a conformar una imagen de lo no-culto contra la que pregonaban los intelectuales afroporteños:

[fue] el sábado 22 por la noche [...] cuando en cuyas piezas donde mismo se bailaba salieron a relucir enormes cuchillos formándose allí un libertino mayor aún que el de Creta [...] en donde todo aquel que pague su dinero se cree con derecho para insultar y gritar accionando de un modo poco culto.<sup>59</sup>

---

57 Que a las afroporteñas se las asociara comúnmente con la prostitución y a los afroporteños con el submundo de la criminalidad era uno de los elementos que más fuerte calaba entre los intelectuales subalternos. Ver ANDREWS, Geroge Reid. *Los afroporteños...* op. cit.; GUY, Donna. *Sex and danger in Buenos Aires: prostitution, family, and nation in Argentina*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.

58 *La Broma*, “Varillazos”, 16 de junio de 1882.

59 *La Juventud*, “Hechos locales”, 30 de junio de 1878.



Estas descripciones muestran corporalidades distintas a las se asocian con la “civilización/blanquitud”. Los cuerpos que debían constreñirse, no sólo por la vestimenta sino también por los modales, no se dejaban limitar, acercándose a las ideas de la vulgaridad y también a las del grotesco. Las características verbales y corporales que se describían de ciertas personas dentro de la comunidad afroporteña nos retrotraen directamente al mundo rabelaisiano que describiera Bajtín,<sup>60</sup> una “cultura popular” donde la mueca, el juramento, la blasfemia, las obscenidades y la grosería transformados en comicidad eran fundamentales. Según el autor, “[u]na de las tendencias fundamentales de la imagen grotesca del cuerpo consiste en exhibir dos cuerpos en uno”.<sup>61</sup>

Justamente, la ambigüedad a que daba lugar la exageración en la vestimenta y la ampulosidad en los modales era una de las cosas que los intelectuales afroporteños criticaban con más énfasis. *La Broma* no escondía lo que pensaba al respecto:

Nada más ridículo que esas modas que hacen que un hombre se ponga hecho un adefesio. Nosotros, gracias al carácter viril con que nos dotó la naturaleza, habíamos escapado a esa enfermedad, pero desgraciadamente de cierto tiempo a esta parte hemos visto que algunos jóvenes que apenas cuentan tres lustros se visten como figurines. ¡Cuán ridículos se hacen ante la gente sensata! Este verano ha entrado en moda unos chalecos blancos, que sin exageración alguna, caen hasta el muslo, agréguese a esto un pantalón campana, una levita hasta los tobillos y un sombrerito alias *medio zapallo*, con alas microscópicas y tenemos el traje de nuestros dandys, verdaderos *petit crevés*. Tan ridículo traje nos trae a la memoria la siguiente crítica [del cómico mexicano] Armando Bon [que parodia las modas en su espectáculo y lleva en] la izquierda un abanico de palma, y para afeminarse más se pone pendientes.<sup>62</sup>

El paralelismo que establecía el periodista entre la virilidad/masculinidad – ligada con la sobriedad, el *high life* y los verdaderos *dandys* – y la feminidad – ligada con la exageración de la vestimenta – volvía a

60 BAJTIN, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza, 2005 [1987].

61 Idem, p. 30.

62 *La Broma*, “Los gomosos”, 21 de enero de 1878, cursivas en el original.

poner sobre el tapete la cuestión del grotesco, de la vulgaridad, de los excesos y la ambigüedad, imputados a un mundo popular que aparentemente exacerbaba la moda hasta las últimas consecuencias, provocando la censura de los intelectuales afroporteños.

Y en esta Buenos Aires finisecular comenzó a surgir un personaje que se transformaría en el protagonista de la mitología del mundo urbano popular, el compadrito: un bandido, hombre del tango y epítome del grotesco, que solía ser identificado por su manera “afeminada” de vestirse y arreglarse o por su andar cuidado. Era un personaje violento y temido que tenía como característica principal la constante búsqueda de pelea y su actitud de matonear, y que durante el siglo XX se convertiría en el protagonista de la mitología capitalina. De hecho, “[e]l mito del compadrito y el folklore que rodea al tango son inseparables. El compadrito era el hombre del tango. El tango era su danza y su estilo coreográfico basado en sus afectaciones se desarrolló en los burdeles que él dirigía en las orillas de Buenos Aires hacia 1880”.<sup>63</sup>

El compadre estaba asociado al desorden, interactuando “... mediante gestos y poses desmedidos”<sup>64</sup> a la vista de los que los rodean y, en la época, el compadrito también parecía estar asociado a una imagen estereotipada de hombre negro. De hecho, decir “compadrito” o decir “negro” parecía ser lo mismo: un insulto. Zenón Rolón así lo apuntaba cuando arengaba a los afroporteños a “regenerarse”:

...os vi con el cuchillo en la mano, o bien pronunciando palabras obscenas, o ya con las ramerás; [...] sentí que os tacharon de COMPADRITOS, con aquella tan expresiva frase de HA HECHO COSA DE NEGRO!<sup>65</sup>

63 TAYLOR, Julie. Tango: theme of class and nation. *Ethnomusicology*, v. 20, n. 2, p. 276, 1976. Es muy interesante la fuerte similaridad entre este personaje porteño y el malandro carioca (también ligado a los hombres afrodescendientes), según lo expuesto por HERTZMAN, Marc. Making music and masculinity in vagrancy's shadow: race, wealth, and malandragement in Post-abolition Rio de Janeiro. *Hispanic American Historical Review*, v. 90, n. 4, p. 591-625, 2010. Esta temática merece el desarrollo de estudios comparativos entre ambas ciudades.

64 GAYOL, Sandra. *Sociabilidad...*, op. cit., p. 224.

65 *La Juventud*, “Redacción”, 30 de junio de 1878, mayúsculas en el original. Esta cita es parte del Folleto de Rolón.

La expresión “cosa de negros” era común en la época como forma de caracterizar conductas inapropiadas e ininteligibles,<sup>66</sup> y dejaba claro el estigma que pesaba sobre la comunidad afroporteña, el extrañamiento que producían algunas de sus prácticas y también que se tomaba como sinónimo el ser “compadrito” y hacer “cosas de negros”. En enero de 1903, la exitosa revista *Caras y Caretas* publicaba una viñeta de un racismo explícito donde se podía ver un hombre negro con una vestimenta muy cuidada – exageradamente para los parámetros de los hombres de elite, “imitando” a uno de ellos – en el que se bromeaba sobre el afeminamiento asociado al “exceso” del sombrero utilizado para cuidarse “el cutis delicado” del sol.

**Figura 1 – Revista *Caras y Caretas*, 24 de enero de 1903.**



**Fotografía:** Lea Geler

66 ROSSI, Vicente. *Cosas de negros*. Buenos Aires: Taurus, 2001 [1926].

Y era de esta imagen que los intelectuales afroporteños querían distanciarse, pidiendo una y otra vez a su comunidad que se comportaran de acuerdo a los lineamientos de la “modernidad”, que se sumaran al mercado disciplinado de trabajo y a la corporalidad de la civilidad/blanquitud:

[L]os *compadritos*, la *chusma*, *tipos* que no tienen nada que perder, éstos son los que siempre andan con un parque de armas sobre el cuerpo. [...] [C]on estos instrumentos todos son guapos y no hay ningún flojo. Los hombres decentes trabajadores y pacíficos, esos no necesitan andar con cañones en el bolsillo, no tienen enemigos, viven retraídos en el cumplimiento de sus deberes, y por otra parte, cuando se llega el caso, no faltan tampoco medios suficientes para hacerse respetar por un *compadrito*, un *truhán* de esos que por lo general nada valen, sin tener necesidad para esto de recurrir a las armas.<sup>67</sup>

Si los *compadritos* representaban la violencia, la amoralidad y “el gesto desmedido y gratuito aplicado fuera de contexto”<sup>68</sup> de las clases populares, temidas por las elites y a sus ojos necesarias de disciplinamiento, es de destacar que para las elites locales “*compadrito*” era lo mismo que “negro” y éstos eran lo mismo que “plebe” o “vulgo”. En este sentido, la publicación de elite *Anuario Bibliográfico Argentino* de 1880 decía en relación con las representaciones teatrales que se sucedían en la ciudad:

Son tan populares estos dramas entre la clase *compadrita* de la ciudad, como los versos de Martín Fierro en la campaña. La gente de color los tiene de exclusivo repertorio para sus representaciones de aficionados [...]. Esta profana vulgarización de dos dramas que no carecen de belleza en medio de sus muchos defectos, los ha acabado de alejar de la parte culta de la sociedad, incrustándolos en la vida bulliciosa de la gente de clase, como se titula por antonomasia.<sup>69</sup>

La “gente de clase” o “clase *compadrita*”, opuesta a la “parte culta” de la sociedad, era la “gente de color”. Y hay que destacar que los hombres negros eran las figuras protagónicas de ese mundo popular cuya vitalidad era innegable.

67 *La Juventud*, “Se metió a enmendar la plana...”, 20 de agosto de 1878, cursivas en el original.

68 GAYOL, Sandra. *Sociabilidad...*, op. cit., p. 225.

69 *Anuario Bibliográfico Argentino*, Buenos Aires, Imprenta del Mercurio, p. 274, 1880.

El cuerpo, en estas circunstancias, se configuraba como un terreno de disputa. Podemos ver que en Buenos Aires se estaba conformando una corporalidad-otra, protagonizada por hombres afroporteños que retomaban las formas “cultas” o “civilizadas” (europeas/blancas) que se les imponían pero las reinterpretaban, proponiendo nuevas maneras de presentarse y entenderse, siempre dentro de la “modernidad”. En una ciudad donde lo “negro” comenzaba a no tener lugar, la creación de nuevas figuras transgresoras – como el compadrito – habría permitido a algunos afrodescendientes vehicular los mandatos y los deseos, enfrentándose con sus propios intelectuales pero conformando un plafón de diálogo con el resto de la sociedad y con un mundo popular en formación, donde los afroporteños aún tenían una visibilidad muy alta y, de hecho, representaban la “vulgaridad” o guaranguería del compadrito (o de la prostituta, tema que merece atención detallada) que eran sus protagonistas. Ese mundo popular reunía a personas distintas y creaba continuamente nuevas maneras de encuentro, aun cuando los intelectuales afroporteños intentaran “elevar” a su comunidad a la “alta cultura” y al estilo de vida del *high life*, y las elites locales despreciaran sin miramientos cualquier tipo de novedad proveniente del mismo, acusando de “imitación”.

En ese contexto, la sola posibilidad de acceder a la ropa y a los modales considerados apropiados, tanto para utilizarlos como para parodiarlos, habría permitido a los afrodescendientes de la ciudad introyectar normas y tabúes de una corporalidad que les introducía directamente en la nación al despegarlos de la barbarie y la marginalidad. En ello tuvieron que ver tanto el Estado – con sus políticas inclusivas –, los intelectuales afroporteños – trabajadores incansables del “progreso” de los suyos – como la creatividad de la comunidad en negociar con ellos.

## Epílogo

Sugestivamente, el “olvido” y la negación sistemática de lo afro en el país no podía menos que caer también en el compadrito, el personaje popular más importante que posee Buenos Aires. De manera coherente con la construcción de nación y blanquitud que se dio en la Argentina, la homologación entre personas negras y los compadritos no ha llegado a nuestros días, en los que la figura del compadrito se ha tornado prototípica del “ser porteño” y, por lo mismo, hoy se lo ve “blanco-europeo” en

todas sus formas de representación. De hecho, como parte del proceso de invisibilización que ha sufrido la población afrodescendiente en Argentina, la negritud del compadrito es un elemento no mencionado por la historiografía. Que hayan sido hombres negros quienes construyeron al compadrito abre toda una nueva gama de preguntas acerca de los interjuegos entre racialidad, sexualidad, visualidad, creatividad y disciplinamiento en la conformación del mundo urbano popular en las últimas décadas del siglo XIX, en el que los estudios de la postabolición brasilera pueden ser una excelente referencia.<sup>70</sup>

---

70 En este momento me encuentro desarrollando este tema. Ver GELER, Lea. Un personaje para la (blanca) nación argentina: el negro Benito, teatro y mundo urbano popular porteño a fines del siglo XIX. *Boletín Americanista*, Barcelona, año LVI, v. 2, n. 63, p. 77-99, 2011; GELER, Lea. ¿Quién no ha sido negro en su vida? Performances de negritud en el carnaval porteño de fin de siglo (XIX-XX). In: JORDÁN, Pilar Garia (Ed.). *El Estado en América Latina: recursos e imaginarios, siglos XIX-XXI*. Barcelona: PIEUB, 2011. p. 183-211.

### 3 “A CIDADE VESTIU-SE DE GALA” – AS OUTRAS FESTAS DE MAIO DE 1888

---

*Renata Figueiredo Moraes*  
Doutora em História (PUC-Rio)  
[renatafm2003@yahoo.com.br](mailto:renatafm2003@yahoo.com.br)

A abolição no Brasil foi comemorada na Corte a partir dos festejos promovidos pela Comissão da Imprensa Fluminense. Organização criada por iniciativa dos próprios jornais e, que, durante quatro dias, realizou eventos variados a fim de comemorar a liberdade dos escravos. Essas festas foram amplamente divulgadas pelos jornais da Comissão, assim como os relatos entusiasmados da adesão do público a elas. No entanto, tais eventos não foram os únicos a serem organizados a fim de celebrar a abolição. Diferentes grupos sociais se organizaram para aderir à programação da imprensa ou para promover, a partir de critérios próprios, suas comemorações. A análise desses outros festejos, ou seja, aqueles realizados para além dos domínios da imprensa, é o objetivo desse texto.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> Este texto é uma versão resumida da parte II, “A abolição no plural”, da minha tese de doutorado *As festas da abolição: o 13 de maio e seus significados no Rio de Janeiro (1888-1908)*, defendida no Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura da PUC-RIO, em setembro de 2012.

Com a finalidade de perceber uma dinâmica nas festas da abolição para além daquela realizada pela imprensa, serão privilegiadas aquelas promovidas por diferentes grupos sociais, letrados ou não, que pretendiam ser representados naqueles dias de celebração. A festa, nesse caso, é um local de exposição social e de reivindicação de espaços para a celebração de uma lei que afetaria não apenas os escravizados, mas todos os que no Império viviam. Entre esses grupos sociais estavam tipógrafos, moradores dos subúrbios – região distante daquela onde a imprensa realizou as festas – e ex-escravos, que realizaram festas nos antigos locais de escravização. Todos celebraram a abolição a partir das suas experiências com a escravidão e com os sentidos de liberdade que inseriam naquele momento em suas vidas.

Os tipógrafos serão os primeiros festeiros a serem tratados nesse texto. Apesar de pertencerem à categoria de trabalhadores ligados à imprensa, podendo assim se integrar aos festejos realizados pelas grandes folhas, resolveram promover suas próprias comemorações a partir dos sentidos elaborados e vividos por esse grupo de trabalhadores para a abolição.

Em maio de 1888, além de serem os responsáveis pela produção material dos jornais da Corte, alguns membros dessa categoria também atuaram na impressão da lei assinada pela Princesa Regente. Tal fato não foi esquecido naqueles dias de celebração, durante os quais tudo que era ligado à relação entre a imprensa e a abolição transformava-se em motivo de festa. Por este motivo, os nomes dos responsáveis pela impressão foram saudados por seus pares numa solenidade no interior da tipografia responsável pela impressão da lei.<sup>72</sup>

Para a *Revista Typográfica*, periódico escrito pelos tipógrafos, os responsáveis pela impressão da lei deveriam ter um destaque especial por tamanha responsabilidade que atribuíam a si.<sup>73</sup> A ênfase sobre a participação deles pretendia marcar que havia muito mais agentes públicos trabalhando pela abolição, além daqueles que atuaram no Senado e na imprensa. Ainda que fossem modestas as louvações feitas pelos próprios trabalhadores da tipografia, se comparadas àquelas recebidas pela Princesa ou pelos

72 AS FESTAS da liberdade. *Gazeta da Tarde*, 15 de maio de 1888; A ÁUREA lei. *Revista Typográfica*, 19 de maio de 1888.

73 A ÁUREA lei. *Revista Typográfica*, 19 de maio de 1888.



parlamentares, a ênfase sobre o ritual da confecção da lei era importante para aquele grupo social – que, ao saudar seus pares que participavam do ato, também se reconheciam como parte ativa daquela conquista. Nos dias seguintes à abolição, todos pretendiam se inserir na dinâmica festiva e, assim, garantir um lugar na memória histórica da abolição.

A fim de organizar a participação nos festejos da imprensa, os tipógrafos se reuniram e criaram comissões que representariam as folhas para as quais trabalhavam, obedecendo, assim, em linhas gerais, à estrutura dos festejos organizados pela Comissão da Imprensa. Eles realizaram um préstito que, ao longo do trajeto, se incorporou ao da imprensa, o que mostrava a adesão dos tipógrafos àquela celebração. Ainda assim, faziam questão de manter nela sua autonomia: o estandarte da classe e o distintivo na roupa – símbolo individual de pertencimento à categoria – marcariam, para os espectadores do desfile, quem eram aqueles que se apresentavam em meio ao grande desfile.<sup>74</sup> Os cerca de 800 tipógrafos que desfilaram fizeram o percurso passando em cada tipografia existente no caminho, para saudar seus semelhantes e aumentar o número de participantes no préstito.<sup>75</sup> Além do desfile, os tipógrafos também escreveram sobre a abolição e distribuíram, para quem o assistia, poesias e jornais. O jornal *Treze de maio*, produzido por eles especialmente para aquela ocasião e que foi doado durante os festejos, marcava para quem o recebia o motivo de toda aquela movimentação. A obra editada em 5 páginas tinha textos escritos pelos trabalhadores das tipografias e homenageava alguns personagens da abolição. Para eles, a abolição marcava o início de um novo tempo no mundo do trabalho e do Império. Esse era o sentido pregado pelo texto “A nova fase” assinado pelas iniciais da tipografia, H. L.

Os que trabalham devem saudar jubilosos o grande acontecimento que acaba de dar-se. O imenso futuro que espera este país, tão divinamente dotado, está todo dependente do trabalho, e a liberdade que acaba de ser proclamada para essa possante alavanca do progresso, constitui o maior padrão de glória para o Brasil.

74 CLASSE typográfica: grande passeata cívica. *Cidade do Rio*, 19 de maio de 1888. O distintivo era formado por uma fita branca e outra preta que formariam um laço a ser localizado no ombro esquerdo de cada membro do desfile.

75 ABOLIÇÃO. *Revista Typográfica*, 26 de maio de 1888. Esse número de participantes foi publicado na revista.

Essa liberdade vem juntar-se àquelas de que já gozávamos pelas instituições adotadas e colocar o Império em primeiro plano, pois ficará sendo incontestavelmente a nação mais livre do mundo.<sup>76</sup>

O texto enfatiza o efeito da lei para os demais trabalhadores. A abolição não afetava apenas quem era escravo, mas sim quem vivia no mundo do trabalho livre e que gozaria da glória pelo fim da escravidão no Império. A abolição, para esses tipógrafos, ia além da liberdade dos escravos e afetava diretamente o seu cotidiano do trabalho. Tamanha interferência mereceu não apenas as páginas de um jornal, mas também, todo um ambiente festivo programado para eles.

Ao passo que a Comissão da Imprensa, ao fazer seu jornal comemorativo, pretendeu marcar o protagonismo dos jornais e dos jornalistas na festa, dando à folha lançada em meio às comemorações o título de *Imprensa Fluminense*, os tipógrafos pareciam mais interessados em associar seus textos à data que libertava os escravos, e que, segundo eles, incorporava o progresso à ordem do dia.

Os trabalhadores das tipografias assinalavam assim, no modo pelo qual comemoravam a data, que, além de participar materialmente da produção da lei e dos jornais, também tinham uma visão própria e independente acerca da abolição e seus agentes. O préstito dos tipógrafos e a publicação da folha *Treze de Maio* eram sinais da reivindicação de participação naquele momento festivo por parte desses trabalhadores, que não pretendiam ser meros coadjuvantes daquela festa. Pelo contrário, mostravam-se como uma categoria organizada e detentora de um discurso próprio a respeito da abolição.

Além dos tipógrafos e dos demais moradores da região, os festejos na Corte contaram com a participação daqueles que residiam em regiões mais afastadas e que, para festejar, precisavam atravessar a cidade até chegar às festas da abolição. No trajeto entre os bairros que separavam a periferia do Centro, os que tomaram os trens dos ramais da Estrada de Ferro Pedro II puderam testemunhar que as estações estavam enfeitadas e que já realizavam festejos antes mesmo de chegar à estação terminal, na Corte. A ornamentação desses locais não foi diferente daquela feita nas fachadas

76 H. L. A nova fase. *Treze de Maio*, maio de 1888.

das residências e casas comerciais. Nos ramais eram utilizados bandeiras, galhardetes, luzes e bandas de música, isto é, tudo o que pudesse demonstrar apreço por aquele motivo da festa e que pudesse incorporar aquele local ao roteiro das festas pela abolição. Os passageiros que chegavam aos ramais para tomar o trem para o Centro já encontravam um ambiente festivo, semelhante ao que iriam testemunhar mais adiante na estação terminal.<sup>77</sup>

*A Gazeta de Tarde* conseguiu descrever com certa riqueza de detalhes a mobilização dos moradores das regiões próximas às estações.

Desde Cascadura todas as estações e paradas da estrada de Ferro D. Pedro II acham-se festiva e galhardamente embandeiradas e iluminadas.

Na estação de Cascadura, os arcos de folhagens, junto a uma engenhosa disposição de copinhos de cor amarela, desde longe encantam a vista e ensinam que o triunfo pertence todo, pacífico, ao auriverde pavilhão. Um túnel luminoso percorrido pela locomotiva. A beleza e disposição deliciosa do trabalho decorativo e de iluminação fazem honra ao delicado gosto do digno agente, o Sr. Miguel Figueiredo e do telegrafista o Sr. Durães.

Piedade está toda cingida de galhardetes e tem todas as suas arestas pontilhadas de balões venezianos multicores.

Oficinas apresentam no ápice de sua frontaria uma linha recurva de grandes pupilas frisadas, brilhantes.

Todos os Santos iluminada a lanternas chinesas. Uma multidão adorável de senhoras troca vivas à liberdade com os passageiros.

Engenho Novo tem a acrescentar a graça e bom gosto de seu arranjo, a iluminação vistosa de todas as casas circunvizinhas.

Sampaio e Riachuelo com seus edifícios e jardins rendilhados de amarelo, verde, branco e encarnado, conforme a cor das lanternas que as iluminam.

Rocha, um mimo de bom gosto.

Durante o dia, uma banda de música, com as notas afinadas de seus metais, juntam-se à elegância de sua decoração.

---

<sup>77</sup> Estação dos subúrbios, *Diário de Notícias*, 19 de maio de 1888. Nesta nota, há a informação dos enfeites nas estações entre São Cristóvão e Cascadura e da presença de pessoas nas plataformas saudando os trens que passavam em direção à festa na Corte.

À noite, os arbustos que a circundam, os crótons, os flamboyants parecem carregados de grandes frutos luminosos.

S. Francisco igualmente bonito e alegre.

S. Cristóvão, ostentando arcos de folhagens, troféus, bandeiras [...].<sup>78</sup>

As estações de trem foram os principais pontos dos festejos dos subúrbios, uma vez que, ao mesmo tempo eram que constituíam o local de embarque para os eventos da Corte, eram também uma espécie de ambiente de sociabilidade da região onde, por exemplo, concentravam-se nesses dias senhoras que ocuparam tais espaços a fim de saudar os demais festeiros. A valorização desse local era tamanha que ganhou uma decoração especial para a ocasião, sendo tal trabalho feito por um dos funcionários da estação. Os enfeites foram colocados a partir de uma associação com os símbolos do Império, como as cores das bandeiras e das lanternas utilizadas nas estações de Sampaio e Riachuelo, e outros que pudessem mostrar que essas regiões também celebravam suas festas pela abolição.

Em outro relato publicado no *Diário de Notícias*, “Estação dos subúrbios”, além de destacar o enfeite nas estações entre Cascadura e o Centro, o editor citou que o ramal do Rocha estava tomado por enfeites e por uma banda de música, que saudava quem passava de trem, quem embarcava ou chegava. O sentido da celebração nesses espaços suburbanos não parecia, de início, diferir essencialmente daquele planejado na região central pela Comissão de Imprensa – tendo na Lei Áurea, na Princesa e na imprensa o foco principal dos vivas dos festeiros dos subúrbios.<sup>79</sup> Ao reproduzirem em seus espaços símbolos similares aos dos festejos da Corte, os moradores desses subúrbios marcam uma posição nas festas da abolição ao se incorporarem a elas a partir dos sentidos e dos significados que a abolição representava para eles.<sup>80</sup>

78 Nos subúrbios, *Gazeta da Tarde*, 19 de maio de 1888.

79 Estação dos subúrbios, *Diário de Notícias*, 19 de maio de 1888. A nota informa também que as estações de São Cristóvão, São Francisco, Riachuelo, Sampaio, Todos os Santos, Engenho de Dentro, Cupertino e Cascadura estavam igualmente enfeitadas.

80 Moradores de regiões que não tinham a linha do trem como ligação também festejaram, como os da região da Boca do Mato, em Jacarepaguá (*O Paiz*, 16 de maio de 1888).

Os festejos nos lugares mais afastados também não ficaram restritos ao mês de maio. Em junho as festas continuaram. Nas “Notas suburbanas” do *Diário de Notícias* há os detalhes do grande “Festival Abolicionista” ocorrido no bairro do Engenho Novo, no dia 10 de junho:

Em um coreto, levantado ao lado da estação do Engenho Novo, via-se grande número de escudos, em cada um dos quais se liam os nomes de S. A. Regente, do gabinete 10 de março, de todos os jornais diários da corte, ministros que fazem parte do ministério 10 de março, abolicionistas, senadores e o do falecido Visconde do Rio Branco.<sup>81</sup>

Esse festival se assemelhava aos demais festejos ocorridos nos subúrbios, uma vez que foi realizado ao lado de uma estação de trem. Fora isso, os símbolos destacados nas festas da Corte também foram utilizados, além de serem objetos de comemoração por parte daqueles que organizaram o festival. Mais uma vez, há uma semelhança nas homenagens realizadas nos subúrbios com aquelas ocorridas na Corte quase um mês antes. Entretanto, o que diferenciava esses festejos daqueles realizados pela imprensa eram exatamente os seus promotores. Nos subúrbios, os moradores de origens diversas, que muitas das vezes se reuniam em clubes recreativos ou a partir de outro tipo de associativismo,<sup>82</sup> pretendiam marcar nos seus locais de moradia a adesão a um tipo de festejo e à causa que o motivava.

Outra festividade do mês de junho pela abolição ocorreu na região entre Campinho, Cascadura e Madureira. Os moradores desses bairros vizinhos deixaram para organizar seus festejos apenas após a notícia da melhora da saúde do Imperador.<sup>83</sup> De fato, no mês de maio, as notícias acerca do estado de saúde do monarca não eram nada animadoras. Mesmo assim, pelo menos na Corte, festas não deixaram de ser realizadas. Porém, nessa região afastada, a notícia da melhora da saúde do Imperador, que ocorreu logo nos dias seguintes a abolição, também era causa de regozijo.

81 Notas suburbanas, *Diário de Notícias*, 12 de junho de 1888.

82 Apesar de o associativismo dos clubes recreativos nos subúrbios ser mais frequente no início do século XX, não há como negar a força desses clubes já no final do século XIX, principalmente no momento de comemoração da abolição. Ver PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. O prazer das morenas: bailes, ritmos e identidades nos clubes dançantes da Primeira República. In: MARZANO, Andrea; MELO, Victor Andrade de (Org.). *Vida divertida: histórias do lazer no Rio de Janeiro (1830-1930)*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2010. p. 275-299.

83 Notas suburbanas: Festas da Abolição, *Diário de Notícias*, 13 de junho de 1888.

O evento seguiu alguns rituais comuns às festas de maio. Um préstito composto por cavalheiros da comissão organizadora e de alunas de um colégio da região percorreu as ruas do bairro do Campinho em direção a Madureira. O préstito contou também com uma alegoria utilizada na passagem da Sociedade Dramática 10 de agosto que estava adornada com flores, escudos e estandartes abolicionistas. Os espectadores saudavam quem desfilava dando vivas à liberdade. Poesias também foram recitadas por moradores da região. No relato não há a hora do início do evento, apenas o final: duas da manhã. O festejo se encerrou com um sarau dançante realizado na casa de um dos moradores do bairro que, por sinal, segundo o relato, era a mais enfeitada.<sup>84</sup> Mais uma vez, a prática de alguns rituais utilizados nos festejos da imprensa, apesar do seu final distinto: a realização de um baile dentro de um ambiente fechado. A festa neste local, que recebia os festeiros de Madureira, é um sinal de que havia muito mais elementos para celebração do que aquele exibido durante o préstito pelos bairros. Os festejos pela abolição nos subúrbios seguiam uma lógica que mesclava o ritual daqueles promovidos pela imprensa (préstitos, poesias, heróis da abolição, por exemplo), mas também da cultura dos grupos sociais que promoviam as festas nos subúrbios, as quais acabariam após horas de bailes em locais específicos para tal prática. A festa da abolição, mais que civismo, também representou nessa ocasião uma forma de divertimento compartilhada entre os moradores dos bairros.

Por outro lado, as festas da imprensa também não foram impedimento para a inserção de elementos próprios de determinados grupos sociais que, presentes na Corte em maio de 1888, pretendiam comemorar a abolição. Desse modo, à pluralidade das festas pela cidade correspondeu também a variedade de sujeitos que delas participaram. Nos subúrbios ou na região central, pessoas das mais diversas origens e perfis participaram ao seu modo da celebração.

Aos olhos dos porta-vozes da imprensa, esse perfil social amplo poderia se tornar um terreno fértil para o surgimento de conflitos. Provavelmente, foi por isso que os redatores que noticiaram as festas do Engenho Novo fizeram questão de afirmar que, apesar da grandiosidade do

---

84 *Diário de Notícias*, 15 de junho de 1888.

evento, nada de mais grave havia ocorrido.<sup>85</sup> O mesmo tipo de observação aparecia nos jornais em referência aos eventos da Corte, pois tentavam fazer do caráter pacífico do evento a demonstração da unidade cívica nele expressa entre os que participavam da festa.<sup>86</sup> Ainda assim, os jornais não deixavam de noticiar, em outras seções, pequenos conflitos e confusões ocorridas em meio à festa, seja aquela da programação oficial ou outras organizadas de forma autônoma por sujeitos diversos. É o que faz, em 18 de maio, um redator da *Gazeta de Notícias*, ao relatar o risco de que houvesse uma confusão em frente à sede do jornal:

A alegria do povo imagina todas as manifestações possíveis, a maior parte das quais inofensivas. Uma, entretanto, apesar de evidentemente cômica – ou por isso mesmo – se por muitos era recebida com agrado a alguns causava visível, embora não invisível, repugnância.

Em frente ao escritório da *Gazeta de Notícias*, no coreto, a música do 7º batalhão tocou desde o anoitecer umas músicas que pareciam mesmo feitas de requebros; ouvindo-as, a gente sentia não sei o que, que lhe dançava cá por dentro, e era música para se ouvir com as pernas, em vez de se ouvir com os ouvidos.

Ora, isto deu em resultado na rua um baile público que não estava no programa dos festejos; e por sinal que um dos figurantes, de chapéu de palha e calças brancas dançava como se tivesse trezentos mil diabos no corpo.

Até aqui nenhum inconveniente; cada um tem o direito de divertir-se como quiser [...] o inconveniente foi obrigar-se algumas pessoas...a dançar! Fazia-se um círculo – círculo não imaginado por Dante – e d’ele só saía o desgraçado que lá estava, depois de dançar o miudinho.

---

85 Na nota publicada pelo *Diário de Notícias* a respeito do festival, a informação sobre a tranquilidade do evento apareceu ao final (FESTIVAL abolicionista. *Diário de Notícias*, 12 de junho de 1888).

86 Um exemplo disso apareceu no *Diário de Notícias* de 21-22 de maio de 1888. No balanço da festa, o redator informa que apesar da existência de muitas pessoas nas ruas, não tinha havido maiores conflitos. Os que existiram haviam sido apaziguados com a ajuda do próprio povo “alegre e unido” (*Diário de Notícias*, 21 e 22 de maio de 1888). A data desse jornal aparece nesses dois dias porque no dia 21 não houve circulação de jornal. Mesmo assim a edição da terça-feira, dia 22, apareceu com referência ao dia anterior, quando circulou apenas um jornal, o *Imprensa Fluminense*.

Apenas um resistiu absolutamente, mas não houve conflito por isso. Entretanto, se a diversão se reproduzir, poderá haver cenas lamentáveis.<sup>87</sup>

O relato continua com um pedido pela “abolição da dança obrigatória”. Para o redator, o problema seria o surgimento de algum conflito, caso alguém se recusasse a participar do que ele chamou de “obrigatoriedade” de entrar na dança.<sup>88</sup> O início do seu relato revela um estranhamento em relação à escolha da forma de festejar a abolição. Apesar de admitir que poderiam ser variadas as maneiras de celebrar, do mesmo modo que era o público que se alegrava com tal vitória, não entende a escolha feita por aquele grupo que se encontrava embaixo da redação do seu jornal.

A classificação dada pelo editor para a música que ouvia, feita, segundo ele, para se “ouvir com as pernas”, parecia ser a repetição das formas genéricas dadas por viajantes de meados do século XIX ao caracterizar as danças de origem africana. Nesses relatos, as coreografias e suas músicas sugeriam movimentos das ancas e contaria também com instrumentos e ritmos africanos.<sup>89</sup>

Ora, o estranhamento do viajante de décadas anteriores parecia permanecer na mente de quem, em maio de 1888, presenciava e condenava tal prática. De fato, o relato indica que havia muito mais sujeitos diversos batucando e dançando em roda do que o desejado. A diversão dos presentes, com tipos classificados pelo editor como o “figurante de chapéu de palha e calça branca”, possivelmente um afrodescendente que comandava e animava com seu gingado todos ali presentes, também contava com quem não tinha toda a prática de dançar. Talvez por isso o seu temor em haver cenas lamentáveis, caso alguém não quisesse acompanhar o ritmo da batucada. No entanto, o final do relato, exemplifica o que se pretendia de fato: eliminar a continuidade desse tipo de festejo nas festas da imprensa. A perspectiva de um possível acontecimento mais grave, que o autor não explica o que seria de fato, imaginando que uma simples recusa a entrar

---

87 ABOLIÇÃO. *Gazeta de Notícias*, 18 de maio de 1888.

88 *Ibid.*.

89 ABREU, Martha. *Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p. 290.



na dança poderia gerar algum conflito, já era o suficiente para se tentar a eliminação dessa forma de festejar.

No entanto, uma possível mistura entre homens de casaca e negros descalços dançando em roda, festejando juntos a abolição foi ironizada por Angelo Agostini naqueles dias de festa:



Ironizando em imagens a suposta homogeneidade de ideais anunciada pela festa da liberdade, ele faz uma sátira desse discurso baseada na inversão do seu princípio: se era pelos negros a festa celebrada, seriam suas também as tradições que lhe dariam forma.<sup>90</sup> Na festa imaginada pelo ilustrador haveria uma improvável junção entre homens brancos e de casaca com os negros descalços e festivos. Apesar de pensar em uma mistura entre os diferentes tipos sociais que naquele período comemoravam a abolição – ministros, jornalistas e libertos – o fato é que havia um desconforto em

<sup>90</sup> *Revista Ilustrada*, 9 de junho de 1888. Essa festa imaginada por Angelo Agostini seria a realizada pela revista na comemoração do seu número 500. A festa da revista seria feita numa comparação com aquela realizada pela imprensa para os festejos da abolição.

relação à realização de festividades estranhas aos olhos de quem pretendia controlar a celebração e as diferentes formas de festejar. Mesmo assim, tal imagem sugere que existiram formas específicas de comemorar o fim da escravidão por parte daqueles que receberam a lei como momento de mudança e fim de algumas prisões. Percebe-se assim que os festejos pela abolição eram compostos não só por aqueles que tomavam para si a tarefa de construir para a festa sentidos unívocos, mas também por quem precisava ainda lutar nas ruas para fazer valer a liberdade anunciada no dia 13 de maio.

A luta pela realização de festa não foi exclusividade dos negros que viviam na Corte. Os ex-escravos do interior da província do Rio de Janeiro também tiveram que adaptar suas formas de comemoração à realidade das fazendas, seus antigos locais de escravização. A liberdade para festejar não seria facilmente conquistada, sendo preciso negociar em muitos dos casos.

Essa negociação apareceu nos festejos do interior publicados pelo jornal *O Paiz*. Na fazenda Pocinhos, na estação do Ypiranga da Estrada de Ferro D. Pedro II, todos os escravos da localidade, homens, mulheres e crianças, foram reunidos para receber o anúncio da libertação. Ao saberem das boas novas, todos “*romperam entusiásticas saudações*”,

Tornaram-se verdadeiros loucos: uns ajoelhavam-se levantando mãos súplices aos céus; outros riam, muitos choravam, beijavam a terra que regaram por tanto tempo com o suor do trabalho forçado, todos erguendo vivas a S. Benedito, a Princesa Imperial e ao ministério João Alfredo.<sup>91</sup>

Ao mesmo tempo que a euforia tomava conta daqueles que recebiam a notícia da sua liberdade, as saudações feitas por eles possuíam um sentido muito específico. Além de levantar graças à Princesa e ao ministério, não esqueciam também do santo de devoção, São Benedito. Na continuação da nota, era ainda dito que os negros do local resolveram celebrar uma missa para o “glorioso santo cujo nome não lhes saia dos lábios”.<sup>92</sup> A atitude desses ex-escravos nos ajuda ainda a entender, no entanto, alguns dos sentidos que esses devotos de São Benedito podiam então atribuir à tão comemorada abolição. São Benedito foi um dos santos negros mais

91 *O Paiz*, 15 de maio de 1888.

92 *Ibid.*

cultuados pelos escravos. Essa devoção está possivelmente relacionada à biografia do santo, filho de pais escravos. O seu culto no Brasil é comum desde o início do século XVII, após ser atribuído a ele o milagre da cura do filho de uma escrava do convento de Santo Antônio, no Rio de Janeiro.<sup>93</sup> Esse santo já teria beneficiado os antepassados desses escravos, e a graça da abolição recebida não poderia deixar de ser associada a ele. No entanto, tamanha devoção e alegria não foram suficientes para tornar esses novos trabalhadores livres de suas obrigações na fazenda. Ainda de acordo com a nota, às 4 horas da tarde, enquanto comemoravam, houve uma previsão de “borrasca” (ventania) e havia naquele local grande quantidade de café calculada em 6:000\$000 (seis mil réis). Então, na mesma hora, os ex-escravos recolheram todo o café e guardaram tudo no depósito e, logo depois, voltaram aos “folguedos da libertação”.<sup>94</sup> Ao fazerem isso, mostravam compreender de forma bastante específica a liberdade que lhes havia sido anunciada. Nesse caso, a liberdade não parecia ser a simples negação ao trabalho, mas sim a possibilidade de afirmação autônoma de sua cultura e, além disso, do seu santo de devoção.

Uma situação semelhante a essa acontecida na fazenda de Pocinhos ocorreu em Maricá. Nesse local, as comemorações dos ex-escravos se deram durante a noite e, durante o dia, eles permaneceram trabalhando na lavoura.<sup>95</sup> Sendo assim, festejar a abolição não significava, para alguns o abandono do trabalho, mas sim a garantia da possibilidade de festejos e de novas condições de trabalho que, segundo suas expectativas, tendiam a ser diferenciadas a partir da lei do 13 de maio.

A produção de sentidos próprios à liberdade vinda com a lei também apareceu em outro local afastado da Corte. Ao chegar a notícia da abolição no curato de Santa Cruz – notícia essa que veio com outra a respeito da melhora da saúde do Imperador – a casa da Superintendência foi iluminada e fogos de artifício foram lançados. Os sinos da matriz tocaram e iluminou-se todo o curato. Nesse momento, os ex-escravos foram para a igreja entoando hinos, que de início saudavam as figuras do D. João VI, D. Pedro I, D. Pedro II e da Princesa Regente, mas “Depois de executado

93 BORGES, Célia Maia. *Escravos e libertos nas irmandades dos Rosários: devoção e solidariedade em minas gerais – séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005. p. 155.

94 *O Paiz*, 15 de maio de 1888.

95 *Gazeta de Notícias*, 21-22 de maio de 1888.

o hino, cantaram uma linda música original, continuando suas festas em roda do novo cruzeiro, permanecendo até alta noite sempre em folguedos e boa ordem”.<sup>96</sup>

Mais uma vez, a liberdade recém-conquistada era experimentada por esse grupo de ex-escravos como o direito de expressar seus próprios costumes e tradições. Se a tradição senhorial e a gratidão os levavam a executar cantos em louvor à família real, no momento de celebrar a seu modo as boas novas tratavam de se organizar em roda, com cantos e danças que eram provavelmente uma forma de celebrar próxima de suas origens centro-africanas.<sup>97</sup> Por mais que compartilhassem os significados que os brancos construíam para a abolição, na louvação ao Imperador e nos hinos à ascendência portuguesa da Princesa Regente, não deixavam de também comemorar a seu modo a liberdade recém-conquistada, em formas que seriam incompreensíveis aos ouvidos do branco.

Não por acaso, essas formas de comemoração nas fazendas apareceram nas ilustrações de Angelo Agostini para a *Revista Ilustrada*.<sup>98</sup>



96 *O Paiz*, 15 de maio de 1888.

97 SLENES, Robert W. Eu venho de muito longe, eu venho cavando: jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo. *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein*. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: Cecult, 2008.

98 Na análise feita por Marcelo Balaban sobre a visão da *Revista Ilustrada* o autor afirma que Agostini não havia retratado a festa dos negros e nem suas possíveis comemorações. Essa ilustração contraria essa informação (BALABAN, Marcelo. *Poeta do lápis: sátira e política na trajetória de Angelo Agostini no Brasil Imperial (1864-1888)*. Campinas, SP: Unicamp, 2009).

Os troncos, bacalhaus e outros instrumentos de tortura alimentaram as fogueiras, em redor das quais os novos cidadãos entregaram-se ao mais delirante batuque.

Por mais que se tratasse de uma representação do desenhista, o modo de representá-la parte das observações de Agostini a respeito do modo pelo qual se organizavam as festas negras no interior das fazendas ainda durante a escravidão. A dança em roda, com homens e mulheres de pés descalços, as mãos dadas em volta da fogueira, sempre presente nos festejos dos escravos realizados após o trabalho, marca a forma negra de celebrar e lembra também as rodas de jongo, tão marcantes na experiência dos africanos escravizados da região e seus descendentes.<sup>99</sup>

Na legenda da ilustração, Agostini ainda retrata uma situação similar a um caso ocorrido num festejo negro em um local mais distante da Corte.<sup>100</sup> O jornal *The Rio News* relatou as comemorações dos ex-escravos em Campinas. Lá, houve o que o editor chamou em inglês de *shin-digs*, mas que fez questão de registrar ao lado o seu equivalente em português: “batuque”. E, assim como a legenda da ilustração de Agostini, quando os ex-escravos utilizaram os instrumentos de tortura para aumentar a fogueira, em Campinas, também foi realizado um “auto de fé” com todos os instrumentos de tortura encontrados na região.<sup>101</sup> Com a Lei Áurea, esses objetos tornavam-se inúteis e, por isso, eram utilizados numa comemoração escolhida pelos libertos: o batuque.

No entanto, os festejos negros não foram realizados de forma simples e imediata ao conhecimento da lei. Um exemplo de uma dificuldade para a realização desses festejos ocorreu em Mangaratiba, interior da província do Rio de Janeiro.

No dia 14 do corrente ao constar em Mangaratiba a notícia da sanção e promulgação da áurea lei, muitos escravizados, em número superior a 100, reuniram-se e, precedidos de uma banda organizada com os seus *toscas* e primitivos instrumentos de música, tambores, chocalhos [...] percorreram as ruas daquela

99 STEIN, Stanley J. *Grandeza e decadência do café no vale do Paraíba*: uma referência especial ao município de Vassouras. São Paulo: Brasiliense, 1961. p. 246.

100 *Revista Ilustrada*, 2 de junho de 1888.

101 *The Rio News*, 24 de maio de 1888.

vila, levantando vivas a S. M. o Imperador, a S. A. a Regente, aos senadores Dantas e João Alfredo, a Patrocínio e outros. [...] <sup>102</sup>

As festas continuaram com saudação ao abolicionista da região. <sup>103</sup>

Ao voltarem para a fazenda, esses ex-escravizados se reuniram e continuaram os festejos até serem interrompidos pelas autoridades locais, que diziam não ter ainda o comunicado oficial do fim da escravidão. A chegada das autoridades causou uma interrupção da festa, que foi retomada após uma negociação e chegou até o amanhecer. <sup>104</sup>

Na descrição do acontecimento publicada no jornal da Corte, percebe-se o total desconhecimento do editor em relação aos símbolos e às práticas culturais dos ex-escravos. A classificação dada ao instrumento que eles utilizaram para celebrar a abolição, chamados de “primitivos instrumentos de música”, é um sinal da forma como aquelas manifestações negras eram vistas pelos articulistas das folhas que preferiam exaltar as celebrações em torno dos personagens da abolição também compartilhados por eles. Porém, o que chama atenção mesmo nesse relato é a interrupção sofrida pela festa por conta da falta de comunicação a respeito da lei. A ordem dada logo após a sua assinatura era para que todas as províncias soubessem da lei e a aplicassem. O telégrafo, nesse ano, era a forma mais rápida de comunicação e fez chegar a notícia da abolição em todo país e até mesmo fora dele. <sup>105</sup> Logo, possivelmente, o motivo da interrupção da festa foi uma desculpa das autoridades a fim de parar com uma prática festiva que também para elas era desconhecida e, por isso, temida.

---

102 *Gazeta de Notícias*, 19 de maio de 1888.

103 Na nota não há o nome do abolicionista, apenas que foi saudado pelos ex-escravos.

104 *Gazeta de Notícias*, 19 de maio de 1888. Boatos aconteceram também na região do Vale da Paraíba do Sul. Segundo Stanley Stein, correu um boato de que, de acordo com o novo decreto governamental, os ex-escravos tinham que servir mais sete anos na escravidão (STEIN, op. cit., p. 310). Tal atitude certamente tinha como fim evitar a saída dos ex-escravos das fazendas, conforme o descrito por Stein, para a região de Vassouras, interior do Rio de Janeiro.

105 Era forte a expectativa pela abolição e possivelmente a notícia se espalhou de forma muito mais rápida, tornando quase impossível o seu desconhecimento. De acordo com Eduardo Silva, o telégrafo e as modernidades do ano de 1888 fizeram parte dos festejos abolição (SILVA, Eduardo. *Integração, globalização e festa: a abolição da escravatura como história cultural*. In: PAMPLONA, Marcos A. (Org.). *Escravidão, exclusão e cidadania*. Rio de Janeiro: Access, 2001).

Diante de todas as dificuldades para a realização dos festejos promovidos pelos ex-escravos no interior das fazendas, onde era necessária alguma negociação com o antigo senhor ou a ruptura total das antigas relações, as festas da abolição marcam as distintas formas de celebrar a liberdade. Além disso, as festas pela abolição não ficaram presas às amarras dos sentidos impostos pela imprensa na ocasião da realização de préstitos, missas e eventos esportivos. A abolição recebeu inúmeros significados a partir dos grupos sociais que a comemoravam e incorporaram sentidos à lei que eliminava a escravidão no país.





4 “NEGROS CIDADÃOS” E “PRETOS  
CIVILIZADOS” NO CARNAVAL  
RECIFENSE: CULTURA E POLÍTICA NO  
PÓS-ABOLIÇÃO PERNAMBUCANO

---

*Isabel Cristina Martins Guillen*  
Doutora em História (UNICAMP)  
Professora do Departamento de História (UFPE)

Entre os anos de 1889 e 1891 apareceram nos jornais recifenses entre as listas de agremiações que tinham recebido da polícia autorização para desfilarem no carnaval, duas agremiações que chamam atenção do historiador agora, pelos seus nomes: *Pretos Civilizados* e *Negros Cidadãos*. Mas, infelizmente, as notícias dos jornais não nos dizem absolutamente mais nada sobre essas agremiações, sobre os sentidos que tais nomes poderiam ter para aqueles que as organizavam. Não sabemos se eram negros, ou que tipo de agremiação eram (clube de alegria e crítica, talvez). Em um desses anos foi noticiado o nome do diretor de

uma delas, mas até o momento também não descobrimos mais nada sobre essa pessoa. O que pensar sobre essas notícias?

A proclamação da República, ao que tudo indica, abriu um novo horizonte de expectativas para os “cidadãos”, ou, pelo menos, a questão da cidadania estava no horizonte político de uma parcela significativa dos que exerciam cargos públicos (ou foram indicados para exercê-los no processo de “mudança” do aparato administrativo do Estado). Esse horizonte de expectativa é perceptível na forma de tratamento com que as pessoas se dirigiam umas às outras. Ao compulsarmos a documentação policial da cidade do Recife, após a proclamação da República, constatamos o uso recorrente do vocábulo “cidadão”, indicando que não se tratava de mera mudança de pronome de tratamento.<sup>106</sup>

A historiografia brasileira acerca da Primeira República, nas três últimas décadas, tem se dedicado a debater a questão da cidadania. Não se trata mais de descobrir se os brasileiros eram bilongos ou não, mas de discutir as estratégias utilizadas, ampliando a discussão sobre a política e suas formas de ação, bem como sobre o que se pode entender por cidadania, percebida não apenas como o exercício da política formal, mas imersa numa cultura política.<sup>107</sup> O objetivo deste trabalho é refletir sobre esse

---

106 Folheando a documentação da Polícia Civil da província, ainda durante o governo monárquico, o tratamento dirigido às autoridades era circunspecto e respeitoso, quase invariavelmente resumido na fórmula Ilmo. Sr. Dr. Assim que a República foi proclamada, os primeiros documentos assinalam a rápida mudança. À medida que a República se torna fato consumado, o tratamento muda drasticamente para o vocativo: cidadãos! E esta forma de tratamento irá predominar nos ofícios e encaminhamentos diversos até o final de 1892, aplicado a todos indistintamente, inclusive ao governador do estado, que é referido como um simples cidadão! Talvez o tratamento de cidadão não fosse aplicado a todos, de modo geral, pois se o delegado de polícia encaminhava para a casa de detenção um grupo de presos, estes eram tratados como “indivíduos”. No final do ano de 1892, os ofícios assinalam uma pequena mudança, e começam a designar as autoridades como “Ilustre cidadão”. Uma distinção, como que a marcar que não se tratava de um qualquer. Gradativamente o tratamento simples e direto de cidadão vai desaparecendo, para ao final de 1894 preponderar novamente o Ilmo. Sr., apesar de ainda aparecer o Ilustre cidadão. O simples cidadão, na eminência da chegada do novo século, desapareceu. Livro de correspondência do Chefe de Polícia para o Governador, Fundo Política Civil, volumes 216 e 217 (1890); Ofícios dos Juizes Municipais para o Chefe de Polícia, Fundo Política Civil, volumes 379 (1889-1890), 380 (1891-1893), 381 (1898-1899). A respeito do horizonte de expectativa ver: KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006.

107 Esse debate está sintetizado em: CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Veja-se ABREU, Martha; GOMES, Angela de Castro. Apresentação. *Tempo*, v. 13, n. 26, jan. 2010.

debate à luz das evidências que as pesquisas recentes têm fornecido sobre o período, em especial a respeito de Pernambuco. Nesse debate, vou centrar foco em algumas das estratégias que negros e negras utilizaram para se posicionar no espaço público pernambucano, em especial o recifense, no final do século XIX.

O carnaval aparece na historiografia como momento privilegiado, oportunizando aos negros e negras se colocar publicamente. Nesse sentido, as agremiações carnavalescas têm sido compreendidas como estratégias que permitiram aos afrodescendentes lidar ou elaborar seu passado escravista e os limites da cidadania negra. E isto não só no Recife como também, – a historiografia tem apontado ao estudar o carnaval – no Rio de Janeiro e na Bahia.

No carnaval pernambucano, os maracatus foram as agremiações carnavalescas com as quais os afrodescendentes foram associados. Por isso objetivamos aqui discutir o modo como estes grupos foram representados na imprensa do período, o modo como eles constroem imagens dos negros e negras, posicionando-os dessa forma num lugar social. Associados às antigas festas de coroação de reis Congo, ou às procissões das irmandades de negros existentes na região da capital pernambucana, os maracatus oscilam nessas notícias entre dois polos: a indolência e nostalgia dos antigos africanos saudosos da terra natal e a violência cotidiana que perpassa a vida dos negros “incivilizados”. Mas algumas notícias sinalizam que essas agremiações poderiam ter outros sentidos para aqueles que as organizavam.

Desse modo, entre a política formal e a cultura carnavalesca, negros e negras em Pernambuco buscaram criar espaços públicos nos quais a cidadania ganhava múltiplos sentidos. Pensar a experiência negra na história cultural desse período permite desvendar os significados culturais e políticos de uma história ainda pouco visível e discutida. A luta pela cidadania empreendida por negros e negras que batalharam para ser e foram sujeitos de sua própria história indica que a reflexão sobre a conquista da plena cidadania permanece sendo uma questão fundamental no Brasil.

Não obstante, não devemos generalizar o processo de instituição do regime republicano e os modos como engendrou soluções ou negociou

conflitos no desenrolar do Pós-abolição. Devemos ponderar que o debate em torno do fim da escravidão se deu de formas diversas, e é necessário considerar as diferenças locais e regionais. O impacto do fim da escravidão é diferenciado em Pernambuco em virtude de sua especificidade histórica, pois a província, desde o final do tráfico e em função do tráfico interprovincial, possuía uma menor população escrava, e já experienciava o trabalho livre, ou arranjos de trabalho livre que estavam há mais tempo implantados. Não que a campanha abolicionista em Pernambuco tenha sido “para inglês ver”, mas as negociações e arranjos em torno do trabalho livre vinham se dando há décadas.<sup>108</sup> À luz das evidências que minhas pesquisas têm fornecido sobre o período, objetivamos refletir sobre as estratégias que negros e negras utilizaram para se posicionar no espaço público pernambucano, em especial o recifense, no final do século XIX.

### **O Recife, a Abolição, a República e os homens negros**

Assim como em outras grandes cidades do Brasil no período, as pesquisas que desenvolvemos sobre a cidade de Recife têm sido dificultadas pela impossibilidade de localizar na documentação a população negra. Assim como aponta Wlamyra R. de Albuquerque para a Bahia, em Pernambuco há uma dissimulação da raça, o silenciamento da cor das pessoas, invariavelmente ausente em quase toda documentação consultada.<sup>109</sup> Esse período do Pós-abolição tem sido pensado a partir das estratégias de inserção de libertos e ex-escravos em uma sociedade que se racializava, e a

---

108 EISENBERG, Peter. *Modernização sem mudança: a indústria açucareira em Pernambuco (1840-1910)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977; MELLO, Evaldo Cabral de. *O Norte agrário e o Império*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999. Sobre a abolição em Pernambuco ver: CASTILHO, Celso Thomas. *Abolitionism matters: the politics of antislavery in Pernambuco, Brasil (1869-1888)*. Los Angeles: Berkeley, 2008. De acordo com Pereira da Costa, em 1872 tinha a província de Pernambuco 107.434 escravos, número este que se reduz em 1880 a 91.902 cativos e em 1887 a 40.642 cativos. Para a cidade do Recife, os números são ainda mais reduzidos: 1872 – 16.022; 1.880 – 12.027; 1886 – 2.045 (COSTA, F. A. Pereira da. *A ideia abolicionista em Pernambuco*, apud SILVA, L. *A Abolição em Pernambuco*, p. 17). Não se pode atribuir a diminuição do número de escravos exclusivamente à campanha abolicionista, pois há que se considerar que o tráfico interno vinha carreando um grande número de escravos para as regiões cafeeiras do país. Ou seja, quando se fala na libertação de escravos no Nordeste está a se falar de números já reduzidos de cativos no final da década de 1870, quando se consolida a campanha abolicionista pela Lei do Ventre Livre.

109 ALBUQUERQUE, Wlamyra. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

historiografia demonstrou que as teorias raciais faziam com que se justificasse a exclusão dos direitos de cidadania.<sup>110</sup> Tenho visto que esse processo é bastante tenso, permeado de conflitos e negociações, em alguns momentos de resistência, mas é um processo histórico cultural extremamente dinâmico e complexo para, a meu ver, ser fixado em uma compreensão de via de mão única. Esse período não recebeu a devida atenção da historiografia, e há grandes lacunas em diversas questões, dificultando ainda mais não só as pesquisas, mas também o estabelecimento de conclusões. Nesse sentido, a partir de indícios documentais, vou traçar algumas questões sobre essas transformações no período que compreende o fim da escravidão no Brasil até a década de 1920, quando a mestiçagem parece ter se consolidado como matriz “ideológica” para pensar a identidade brasileira.

Mariza Correa, em seu estudo sobre a escola Nina Rodrigues intitulado *As ilusões da liberdade*, discute o papel das teorias raciais no estabelecimento dos critérios de inclusão/exclusão ao estatuto de cidadão nacional.

O momento em que o negro se tornou livre, no Brasil, coincidiu não só com a emergência de uma elite profissional que já incorporara os princípios liberais à sua retórica, como também o surgimento de um discurso científico, etnológico, que tentava instituir para ele uma nova forma de inferioridade, retomando os ensinamentos de nossa história escravista recente.<sup>111</sup>

A retórica racista claramente acompanhou uma prática de manutenção de desigualdades sociais. Partindo dessa premissa poderíamos nos indagar acerca da recepção que as teorias raciais tiveram em Recife e dos modos como foram propagadas para a sociedade. O local ideal para averiguar essa discussão é a Faculdade de Direito do Recife, por onde passaram, entre outros intelectuais, Silvio Romero.<sup>112</sup> Contudo, esse não era um tema debatido cotidianamente e não era expresso nas páginas de jornais e revistas publicados em Recife. Nesse sentido, não devemos tomar as teorias raciais como uma teoria hegemônica, como se não houvesse espaço para a

110 SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)* São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

111 CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Bragança Paulista: EDUSF, 1998

112 SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças...*, op. cit.

afirmação de uma negritude ou cultura negra. Estamos agora começando a tentar pensar e coletar documentação sobre a racialização ou não da sociedade recifense nesse período, e sobre os modos como se deu a recepção e divulgação das teorias, ao longo das décadas iniciais do século XX.

A historiografia sobre a abolição no Recife prendeu-se às atuações políticas mais consagradas, seja dos clubes abolicionistas (que existiam em número significativo no Estado), seja dos políticos oficiais, como Joaquim Nabuco ou José Mariano, e as discussões estão mais presas ao debate parlamentar e às querelas partidárias. Pouco sabemos sobre a atuação de negros e negras na campanha, mas o suficiente para termos certeza de que não apenas assistiram aos *meetings* organizados pelos clubes abolicionistas que congregavam grande assistência nos teatros e outros locais onde eram organizados.<sup>113</sup> A existência do jornal *O Homem* sinaliza para uma atuação e discussão da questão mais ampla. Mas por este mesmo jornal ficamos sabendo que a elite conservadora vinha há tempos sistematicamente impedindo ou retirando dos cargos públicos os homens de cor que de alguma forma tinham conseguido ascensão social. O redator do jornal denunciava que os homens de cor estavam impossibilitados de ascender socialmente (ocupando cargos públicos) devido à oposição dos conservadores. Ele mesmo era um negro formado pela faculdade de Direito, mas que perdera o cargo que ocupava como professor em detrimento de outros.<sup>114</sup> Não obstante a precariedade das informações que podemos obter sobre os homens e mulheres negras no Recife, a presença do jornal *O Homem* sinaliza que havia um debate, ainda que difuso, sobre a inserção dos negros e negras livres. Tão logo a República foi proclamada, o carnaval se torna um lócus onde essa discussão vai ocorrer.

Os arranjos políticos para a instituição do regime republicano em Recife, principalmente o debate ocorrido em torno de José Mariano e sua “guarda negra”, indicam que o “destino” político de negros e negras em Recife era uma das preocupações dos grupos políticos que assumiram a bandeira republicana. Este é um tema que merece análises mais acuradas, pelo medo que gerou entre as elites pernambucanas, denotando

113 GOUVEIA, Fernando Cruz. *Abolição: a liberdade veio do Norte*. Recife: Massangana, 1988.

114 HOFFNAGEL, Marc Jay. O homem: raça e preconceito no Recife. *Clio*, Recife, v. 1, p. 55-62, 1977; PINTO, Ana Flávia Magalhães. *Imprensa negra no Brasil do século XIX*. São Paulo: Selo Negro, 2010

que a inserção política de negros e negras era, na época, um assunto polêmico e preocupante.<sup>115</sup> Nesse sentido, busquei analisar como os afrodescendentes apareceram no carnaval e em outros campos culturais, como a capoeira e o catimbó.

## Carnaval e política

A historiografia brasileira sobre o carnaval é extremamente rica e complexa, mas é fundamental discutir que o carnaval não é apenas espaço de folia e prazer. Leonardo Pereira analisa as estratégias dos clubes recreativos carnavalescos para obterem reconhecimento social ao mesmo tempo que agiam como locais de sociabilidade e solidariedade. Nestes estudos, o carnaval tem despontado como um lócus em que as agremiações carnavalescas têm aparecido como uma importante estratégia para os afrodescendentes se situarem socialmente nesse período.<sup>116</sup> Wlamyra R. Albuquerque analisa diversas agremiações carnavalescas formadas por negros na Salvador do final do século XIX. Na cidade de Salvador, nesse período, diversas agremiações carnavalescas usavam a África para se autorrepresentarem, eram “embaixadas” africanas no carnaval. Existiam agremiações com nomes tais como: Congos da África, Nagos em Folia, Filhos da África, entre outros.

[...] os carnavalescos enfatizavam e subvertiam o lugar de marginalidade que lhes cabia na sociedade no período, ao mesmo tempo que atualizavam vínculos comunitários. Os negros que se africanizavam poderiam não estar negando, talvez até reafirmassem, uma identidade brasileira e baiana. Nesse jogo de contrastes, compreensões distintas de lugares sociais, eles se insinuavam na disputa por uma cidadania carnavalesca [...].<sup>117</sup>

115 HOFFNAGEL, Marc Jay. O movimento republicano em Pernambuco (1870-1889). *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, Recife, v. 49, p. 31-56, 1977. A discussão sobre a guarda negra está sendo objeto de estudo de Israel Ozanam de Sousa.

116 PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. E o Rio dançou. Identidades e tensões nos clubes recreativos cariocas (1912-1922). In: CUNHA, Maria Clementina Pereira da. *Carnavais e outros f(r)estas*. Campinas: Editora UNICAMP, 2005. p. 419-445. Mas também para os escravocratas o carnaval é um momento privilegiado, e em Recife, em 1886, pelo *Diário de Pernambuco*, no dia 06/03/1886, ficamos sabendo da existência de um Clube Carnavalesco dos Escravocratas.

117 ALBUQUERQUE, Wlamyra. O jogo da dissimulação..., op. cit., p. 198-199; FRY, Peter; CARRARA, Sérgio; MARTINS-COSTA, Ana Luiza. Negros e brancos no Carnaval da Velha República. In: REIS, João José (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

Utilizando-nos da expressão já consagrada de Peter Fry, Sérgio Carrara e Ana Luísa Mendonça, essa “cidadania carnavalesca”, perguntamos: seriam as agremiações estratégias de branqueamento? Ainda que se opusessem à elite branca, estariam esses negros estabelecendo uma estratégia conformista tal como analisa Peter Fry? De qualquer forma, essas agremiações permitiram aos afrodescendentes lidar ou elaborar seu passado escravista e os limites da cidadania negra? Essas agremiações, na visão de Wlamyra, permitiam constituir alegoricamente a África na Bahia. Será que a experiência do Recife se assemelha à baiana?

Em Recife existiram agremiações que, por sua denominação, nos deixam pensar que se tratava de grupos semelhantes aos existentes em Salvador. Durante alguns anos da década de 1890, saíram pelas ruas de Recife durante o carnaval agremiações que se denominavam *Africanos*, seguidos do nome do bairro: *Africanos da Boa Vista* e *Africanos de Santo Amaro*. Em 1897, o *Jornal do Recife* de 28 de fevereiro anunciou, na relação dos clubes, maracatus e sambas que tinham licença da prefeitura para percorrer as ruas da cidade, a agremiação *Africano Varredores*. Seguiam a tendência de se formar clubes de categorias profissionais, tais como espanadores, catadores, vasculhadores, abanadores, pintores e carvoeiros?<sup>118</sup> Mas as poucas notícias dos jornais não nos permitem responder as questões mais elementares, inclusive se eram ou não grupos de negros e negras. A respeito da atuação de negros e negras no carnaval recifense, obviamente poderemos nos referir aos maracatus, já que esta manifestação cultural era, já no final do século XIX, considerada como uma típica manifestação de negros e negras. A questão é que, muito provavelmente, não estavam restritos ao carnaval, como vieram a ficar anos após. Sobre esse assunto discutiremos um pouco mais adiante.

No escopo dessas questões, o que mais me chamou a atenção foi o fato de que, entre 1890 e 1893, desfilou pelas ruas da cidade do Recife, durante o período carnavalesco, um grupo de homens, e talvez mulheres, que se autodenominavam *Negros cidadãos*. Quem eram? O que pensavam? Não sabemos nada sobre eles, sequer seus nomes; apenas que provavelmente homens negros se colocavam na cidade como cidadãos. Os jornais refletem a dificuldade em enquadrar essas manifestações culturais em distintas

---

118 *Jornal do Recife*, 28/2/1897, p. 2; *Jornal do Recife*, 20/2/1898.



categorias, pois ora aparecem como maracatus, ora como sambas. Foi o caso do *Negros Cidadãos* que no jornal *A Província* apareceu na lista de agremiações aptas a percorrer as ruas da cidade no carnaval, classificada como um samba. No ano seguinte, o *Jornal do Recife* traz a relação das agremiações que pediram licença para percorrer as ruas e *Negros Cidadãos* aparece classificado como clube, cuja sede fica na rua da Amizade nº 35. O nome de Manoel Feliciano Cosme da Silva consta como diretor da entidade.<sup>119</sup>

*Pretos Civilizados* é outro clube que aparece no rol das agremiações.<sup>120</sup> Outra referência à cultura negra aparece em 1904 no *Jornal Pequeno* que noticia atritos entre clubes, entre os quais um denominado *Malunguinhos*, com sede em Afogados.<sup>121</sup> Ora, Malunguinho foi um conhecido quilombola e hoje é uma entidade poderosa na Jurema, religião cuja maioria de frequentadores é negra. Sobre esta também não podemos dizer nada, mas apenas especular quais as estratégias que estavam circulando nas ruas dessa cidade. Questionamos se é a visão de Peter Fry, dizendo que se tratava de um grupo de negros que buscavam se conformar aos padrões de civilização vigentes, ou a visão de Wlamyra, de que uma África alegórica era posta em cena e que seria a mais adequada para qualificá-los. Muitas pesquisas ainda temos pela frente. Mas não consigo deixar de fazer uma pequena provocação aos que tanto estudaram o carnaval recifense: como não perceberam essas pequenas agremiações? Não podemos nos contaminar com certa visão do carnaval como “espaço da diversidade” sob pena de ficarmos cegos para essas diferenças que estavam circulando ruas.

Apesar de nada sabermos sobre as pessoas que faziam essas agremiações, quais seriam seus propósitos, o fato de terem posto em circulação discursiva a junção entre negros e cidadania indica ser, para a sociedade recifense, nesse início da república, uma questão que – embora não se conseguisse falar abertamente sobre o assunto –, estava no horizonte político da cidade. A história dos maracatus nação demonstra quão árdua deve ter sido a luta desses homens e mulheres negras para obter algum espaço e legitimidade.

---

119 *Jornal do Recife*, domingo, 28/2/1892, p. 2.

120 *Jornal do Recife*, 11/2/1893, p. 3.

121 *Jornal Pequeno*, 17/2/1904, p. 1.

## Maracatus

Na segunda metade do século XIX, quase que invariavelmente, quando nos deparamos com notícias sobre os maracatus nas páginas do jornais recifenses, é para reclamar do barulho que provocam, ou das brigas que acontecem durante os batuques, conforme noticiou o *Diário de Pernambuco*, em 18 de maio de 1886:

[...] extremamente incomodativos para os vizinhos dos pontos em que se dão as reuniões, não só porque o batuque dos barbarescos instrumentos e das desafinadas vozes dos cantores é de ensurdecer e dura longas horas, mas também porque de quando em vez, do seio dos frequentadores saem voz em grito, palavras obscenas e ditos picantes...<sup>122</sup>

Frequentemente os jornais reclamaram que os maracatus cresciam em número pela cidade e seus arrabaldes, e se queixavam da aquiescência da polícia que não coibia a contento essas manifestações nas quais, volta e meia, devido às brigas, saíam feridos a faca ou cacete. Para os jornalistas, tratava-se de combater os maracatus, já que eram causa de crimes e desajustes sociais. Nesse sentido, apelavam às autoridades policiais para que não mais tolerassem esse “estúpido folguedo”. É interessante observar que, em 16 de fevereiro de 1877, *A Província* afirmava que o povo, em sua maioria uma “horda de escravos vadios”, não conseguia brincar o carnaval “de um modo menos estupidamente infame e triste, e degradante e incômodo.” Tal povo não poderia ser considerado civilizado, concluía o articulista. Os batuqueiros foram considerados “bárbaros que de um modo tão atroz atentam contra a nossa civilização.” Este comportamento se repete ao longo dos anos, e o carnaval era considerado sinônimo de desordem e criminalidade pois “[...] atrás dos maracatus que berram, guincham, que ululam, perante o santo (bodum?) segue o nosso carnaval...”<sup>123</sup>

O encontro de maracatus pelas ruas da cidade em pleno carnaval poderia redundar em conflitos ou confrontos entre os grupos, conforme noticiavam os jornais do período.<sup>124</sup> Ou mesmo a polícia poderia reprimir os grupos, conforme relata o *Jornal Pequeno*, no dia 12 de fevereiro de

<sup>122</sup> *Diário de Pernambuco*, 18/5/1886.

<sup>123</sup> *Jornal Pequeno*, 9/2/1907, p. 1

<sup>124</sup> *Jornal Pequeno*, 12/2/1902, p. 2 noticia o encontro na rua Larga do Rosário entre os maracatus Oriente Pequeno e Leão Coroado, do qual teriam resultado “agressões quase funestas”.

1902, afirmando que o subdelegado da freguesia de Santo Antônio, “sem motivo plausível mandou dispersar o grupo de maracatu Centro Pequeno, que estava se dirigindo à sua sede.” Nessa confusão saíram feridas várias pessoas, “inclusive a rainha”.<sup>125</sup>

Nas poucas notícias que encontramos nos jornais do período sobre os maracatus, esse era o tom geral, mas havia aqueles que descreveram os maracatus com características mais positivas, tal como ocorre no *Diário de Pernambuco* de 10 de março de 1886, no qual o jornalista afirma que “vários maracatus vistosamente organizados percorreram as ruas das freguesias da cidade, que, no geral e principalmente nas ruas decoradas, conservaram-se apinhadas de povo”.<sup>126</sup> Assim sendo, os jornais por vezes noticiam os desfiles dos maracatus por seu bom comportamento e brilho:

Diamante Pequeno – Ontem às sete horas da noite este importante maracatu reunido percorreu grande parte do Sancho, onde tem sua sede, e em seguida visitou Tegipió. Na Avenida Luminosa, o Zé Pereira exibiu-se com todo garbo pois em seu carro alegórico que estava bem decorado foi surpreendente a dança que a todos muito agradou. Tudo isso grande parte devido ao esforço do dedicado diretor o Sr. Manoel Alberto da Costa. Folgamos em registrar esta notícia e muito esperamos deste maracatu.<sup>127</sup>

Se os maracatus podem ser pensados como estratégias de integração dos negros, ou uma forma de assimilação, de ser aceito na sociedade que se racializa, não se pode concluir. Mas não se pode negar que se tratava de uma manifestação cultural da qual alguns grupos de negros não abriram mão, durante todo o período estudado, e que lutaram para se manter no carnaval, apesar das adversidades e mesmo das perseguições. Talvez os maracatus possam sim ser pensados como “comunidades alternativas” numa sociedade que via essas agremiações como incivilizadas, mas que, em virtude da legislação, não podiam mais reprimir; apenas tolerar.

---

125 *Jornal Pequeno*, 12/2/1902, p. 2.

126 *Diário de Pernambuco*, 10/3/1886.

127 *Jornal Pequeno*, 28/2/1905, p. 3.



## 5 CONFLITOS MUSICAIS NO PÓS-ABOLIÇÃO. BRASIL E ESTADOS UNIDOS (1890 A 1920)

---

*Martha Abreu*

Professora Associada do Departamento de História (UFF)

[marthabreu@terra.com.br](mailto:marthabreu@terra.com.br)

### **Em torno da música negra**

A incorporação das dimensões festiva e musical nos estudos sobre a experiência da diáspora africana nas Américas tem propiciado um campo fértil de investigação para os historiadores. Se nos Estados Unidos a tradição desses estudos é mais antiga e numerosa, João José Reis, ao analisar a Bahia escravista oitocentista, já mostrou com maestria o potencial do estudo da “festa negra” – e seus tambores – para a ampliação da compreensão sobre a ação dos escravos em criar um mundo seu, em termos de ritmo, tempo e formas de festejar, representar, dançar e cantar.

Segundo o autor, a partir e em torno da festa negra, muita coisa se tornava possível: “rituais de identidade étnica, reunião solidária de escravos e libertos, competição e conflito entre os festeiros, ensaio para levantes contra os brancos”. Proibidas, perseguidas ou toleradas pelos senhores, ex-senhores e autoridades diversas, a festa negra das mais variadas formas se impôs no cenário americano depois de muito esforço de negociação e luta por parte dos africanos e seus descendentes para o exercício desse direito.

Entre os aspectos mais importantes da festa negra, destaca-se a música negra, marcada por ritmos (com tambores ou palmas), estilos performáticos e poéticos específicos, frequentemente associados à forte presença africana entre a população escrava. Exatamente em torno da possível presença, ou não, da África nessa música e na cultura escrava em geral, a historiografia tem travado um acirrado debate sobre as possíveis continuidades e inegáveis mudanças provocadas pela diáspora e pela experiência escrava americana. A música negra nos últimos tempos passou a ser um importante campo de discussão sobre os processos de crioulização e construção de identidades sociais, étnicas ou nacionais.

O mundo musical tem permitido ainda outros olhares e estudos sobre a experiência africana e escrava nas Américas, visto que a música negra não estava presente apenas nas festas; poderia também acompanhar o trabalho dos escravos em diversos espaços da presença africana nas Américas, e até mesmo os eventos sociais ou religiosos organizados pelos senhores. A música negra, de fato, ultrapassou as barreiras sociais impostas aos escravos ainda no período escravista.

Chegou a ser cantada e representada, ao longo do século XIX, de uma forma estereotipada e depreciativa pelos *blackfaces* dos Estados Unidos e Cuba, ou nos teatros de revista do Brasil. Suas temáticas e gêneros também despontavam frequentemente no promissor mercado de partituras musicais. A música negra (e não necessariamente os negros) alcançou os salões, os teatros e até mesmo a indústria fonográfica, como um promissor negócio, no final do século XIX. Por curiosidade ou interesse, caiu no gosto de um público, variado e internacional, e animou o mundo do entretenimento. A música negra tornou-se cada vez mais um campo polissêmico, aberto a debates, interdições, julgamentos, estudos e muitos negócios.

Se o marco político das abolições atlânticas não parece ter revertido de uma forma significativa os sentidos da música negra nas Américas, novos ingredientes passaram a compor o campo musical atlântico com o fim da escravidão. As discussões de intelectuais sobre a formação das nações modernas, que avaliavam a contribuição cultural dos grupos formadores, colocaram a música popular e a contribuição dos africanos como um ponto importante de pauta, até mesmo nos Estados Unidos, onde os *spirituals* despontavam como algo de imenso valor depois de serem “descobertos” no final da guerra civil por progressistas folcloristas nortistas. A música negra passou também a fazer parte do jogo das representações das identidades nacionais e das conflituosas avaliações sobre as contribuições dos africanos e ex-escravos às culturas nacionais americanas.

Como exemplos dessas discussões, destacados escritores do porte de W. E. B. Du Bois (1868-1963), nos Estados Unidos, e Coelho Netto (1864-1934), no Brasil, perceberam e compartilharam, no início do século XX, apesar das diferenças nacionais e raciais, diversos pontos de vista sobre os significados da música para os descendentes de africanos. Intelectuais destacados em seus países, os dois escritores preocupavam-se com o destino de milhares de ex-escravos após a abolição da escravidão e impressionaram-se com a possível continuidade cultural da África nos seus próprios países.

No período da escravidão perceberam os significados dessa música para a sobrevivência dos “exilados” da diáspora. No Pós-abolição, registraram como os encontros, com música e dança, tidos como herança da África ou da escravidão, poderiam ser um importante canal de comunicação e de organização dos libertos. Ambos evidenciaram que a música, entendida como a “maior dádiva do povo negro”,<sup>128</sup> para o caso de Du Bois, ou “dolorosa tradição do exílio”,<sup>129</sup> como assinalou Coelho Netto, não desaparecera – se bem que esse último apostava que os tons e instrumentos africanos estavam sendo esquecidos. A música dos descendentes de escravos chamava a atenção de especialistas e, de uma forma impressionante, do público nacional e até internacional, especialmente para o caso da música negra estadunidense, que fazia sucesso na Europa desde meados do século XIX.

---

128 DU BOIS, W. E. B. *As Almas da Gente Negra*. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999, p. 299 (Tradução de Heloisa Toller Gomes). Publicação original de 1903.

129 NETTO, Coelho. *O Paiz*, 6/3/1892. Esta crônica foi publicada na primeira página do jornal.

Du Bois e Coelho Netto certamente não se conheceram, mas sabiam que escrever sobre a música dos descendentes de africanos e escravos era também avaliar – nos seus casos positivamente – o legado cultural da escravidão e da África, assim como a representação dessa população na formação das sociedades modernas e pós-escravistas, polêmica que por muito tempo marcaria os debates acadêmicos nos Estados Unidos e Brasil. A música negra não desaparecera com a abolição, como muitos sonharam e apostaram. Pelo contrário, renovou-se, invadiu outros espaços e exigiu explicações, ações repressoras ou cerceadoras, conforme a situação.

O interesse de um público urbano em crescimento, ávido por novidades artísticas e pela música dos ex-escravos, no final do século XIX, ampliou a presença da música negra, e até mesmo dos músicos negros, no mundo artístico. Disputou-se nos palcos do teatro musicado, palmo a palmo, a circulação dos chamados gêneros negros e suas formas de representação na impressão musical e na indústria fonográfica.

Em termos mais amplos, é possível afirmar que o campo musical passou a expressar, talvez como em nenhum outro lugar, os impasses e os conflitos sociais e políticos vividos no Pós-abolição por diferentes setores sociais. Por meio da música discutia-se o legado cultural da escravidão e da África, as formas possíveis da presença e da representação dos negros nos palcos, e por extensão na própria sociedade, a reprodução dos estereótipos raciais em termos culturais, e as dificuldades e possibilidades de ascensão social da população negra no mundo artístico. O campo musical ocupou um espaço fundamental nas políticas de exclusão, real ou imaginária, dos descendentes de africanos nas novas sociedades livres. Os significados atribuídos aos negros, e seus gêneros musicais, nas festas, nos carnavais, nas fantasias, nas capas de edições de partituras, nas gravações sonoras e nos palcos expressavam as desigualdades raciais que se reproduziam após o fim da escravidão.

Entretanto, inversamente, a música não deixou de expressar as lutas em torno da igualdade e da valorização das expressões culturais dos descendentes de escravos; não deixou de ser um importante canal de comunicação e expressão política identitária da população negra, em várias



partes das Américas, como argumentou Paul Gilroy, em *O Atlântico Negro*. A música negra em diferentes regiões da diáspora tornou-se também um caminho fundamental de luta contra a opressão e a dominação raciais, pela inclusão social e exercício da cidadania no Pós-abolição. Ao lado da luta pela terra e pela representação política, é possível afirmar que a luta pela expressão musical continuou mobilizando os descendentes de africanos e marcou também grande parte de seus movimentos pela inclusão social, política e cultural após o fim da escravidão. De fato, músicos negros colocavam-se cada vez mais visíveis no crescente mundo do entretenimento comercial dos circos, bandas, teatros e da nascente indústria fonográfica, a partir da década de 1890, nos Estados Unidos, e do início do século XX, no Brasil. Ocuparam espaços, procuraram rir e inverter os estereótipos e, fundamentalmente, impuseram seus ritmos e gostos.

Evidentemente, como um campo de lutas e conflitos, a música negra, além de poder expressar a liberdade de cantar, dançar e rir, podia, inversamente, reconstruir novos estigmas, atualizar outras tristezas e representar antigos e novos estereótipos. O campo musical e o dos divertimentos tornou-se um importante local de discussão – e subversão – das hierarquias raciais e das representações dos descendentes de africanos, quando também emergia a moderna indústria fonográfica.

Algumas palavras ainda precisam ser ditas sobre a importância de se pensar a música negra também por uma perspectiva atlântica, como foi feito para outras áreas de estudo, como a família escrava, revoltas antiescravistas, visões da liberdade e luta pela cidadania no Pós-abolição. Se as escolhas e soluções podem ter sido variadas e contraditórias entre as diferentes sociedades americanas que experimentaram a escravidão e a abolição, as opções e os problemas que tiveram de enfrentar não foram muito diferentes: como incorporar, politicamente e culturalmente, à nação os descendentes de escravos e africanos? Como os gêneros musicais identificados com a população negra conseguiram ganhar expressão nos teatros musicados e na indústria fonográfica, ao mesmo tempo que eram criados mecanismos de segregação e exclusão? Sambas e Blues, da mesma forma que Rumbas e Tangos, como gêneros musicais específicos, nasceriam para a indústria cultural quase na mesma época – e não por acaso.

Durante as lutas pela abolição e em período posterior, descendentes de escravos, nos Estados Unidos e no Brasil, construíram caminhos de ampliação do exercício de direitos civis e políticos, e das possibilidades de acesso à terra. Eram suas principais bandeiras. Em diálogo com essa perspectiva, meu objetivo é mostrar que a compreensão do Pós-abolição, como um período de redefinição dos limites da cidadania e da própria nação, tem muito a ganhar com a incorporação das lutas travadas no campo musical, até mesmo pela definição da ideia de uma música negra. Em diversas oportunidades, os descendentes de africanos manifestaram o desejo pela continuidade, e renovação, do legado cultural da escravidão, com *spirituals* e sambas, ao mesmo tempo que tiveram de lidar com a herança cultural africana, como batuques e *ring shouts*. Movimentavam-se em mundos muito diferentes, mas foram mundos que, de forma semelhante, criaram formas de incorporação da música negra, ao mesmo tempo que ofereciam poucas oportunidades para o exercício da cidadania e para igualdade de oportunidades aos libertos no mundo político e cultural.

A perspectiva atlântica também abre caminhos para se pensar que a ascensão de negros no mundo musical comercial, exatamente no período do Pós-abolição, não teria sido apenas um fenômeno local ou naturalmente determinado. Tudo indica que foi uma opção profundamente ligada às estratégias de luta, cultural e política, dos afrodescendentes nas Américas, no Atlântico Negro. A ascensão comercial de ritmos e gêneros identificados de alguma forma com a população negra representou possíveis caminhos construídos pelos afrodescendentes para lutar pela autonomia ou incluir-se, ao longo do século XX, na modernidade de nações que não estavam dispostas a aceitá-los.

### **Sobre músicos negros: Eduardo das Neves e Bert Williams**

Há algum tempo dedico-me à pesquisa da trajetória musical de Eduardo Sebastião das Neves, o primeiro cantor negro a gravar discos para a recém-instalada indústria fonográfica no Brasil, na primeira década do século XX. Com o avanço da pesquisa, percebi que se tornava cada vez mais insuficiente uma abordagem de limites nacionais. Eduardo das Neves havia sido contratado pela nascente indústria fonográfica de capital

multinacional e de fortes raízes e vínculos com os Estados Unidos. O campo musical em várias cidades das Américas, entre o final do século XIX e início do XX, afirmava-se como um local privilegiado de entretenimento, sociabilidade e negócio, tanto para editoras de livros e partituras, como para o mundo teatral e para a nascente indústria fonográfica.

Lundus, maxixes, sambas, tangos, *calypsos*, *kalendas*, rumbas, porros, *ragtimes* e *cakewalks*, por exemplo, gêneros que emergem no Brasil, Argentina, no multicultural Caribe e nos Estados Unidos, despontaram nas modernas gravações fonográficas mais ou menos na mesma época, e, certamente, não por acaso. Gêneros musicais até então identificados com a população negra ganharam novas dimensões nas Américas, a partir do final do século XIX.

Tenho defendido que o sucesso desses gêneros musicais e dos músicos negros – nem sempre protagonistas dos gêneros identificados com a população negra –, entre o final do século XIX e o início do século XX, não pode ser visto como fruto da existência de áreas mais flexíveis para a mobilidade e ascensão dos descendentes de escravos, muito menos como exemplo da potencialidade natural dos africanos para a música. Também não pode ser visto isoladamente, como marca de excepcionalidades nacionais, como defenderam muitos folcloristas.

Com essas perspectivas e diálogos, não foi difícil desconfiar – e sugerir – que Eduardo das Neves não estava sozinho: sua trajetória era equivalente à de músicos negros de outras partes das Américas. Rapidamente percebi que o repertório e a performance do cantor aproximavam-se de um conjunto de representações sobre os negros e sobre a música negra, ou sobre o que se entendia como tal, nos circuitos comerciais musicais do mundo atlântico.

A pesquisa que desenvolvo e apresento pretende contribuir para o aprofundamento dessa dimensão, valorizando o agenciamento dos próprios músicos negros na construção do que Gilroy já celebrizou como o *Atlântico Negro*, agora incorporando a indústria fonográfica e o sul do equador, no início do século XX. A bibliografia sobre a história da música no Brasil, ou especialmente sobre a história dos músicos negros, não costuma prestar

atenção na participação e no envolvimento de músicos negros brasileiros nos circuitos culturais internacionais antes dos anos de 1920. Só a partir daí, com emergência do samba e com atuação dos chamados intelectuais modernos, presumidamente mais preocupados com as coisas do Brasil, registrou-se com mais detalhes a visita de músicos negros brasileiros a Paris, como os Oito Batutas, e a presença do *jazz/jazz bands* ou de Josephine Baker nos palcos nacionais.

Assim, tenho procurado colocar em diálogo a trajetória de Dudu das Neves (1874-1919) com a de outro músico negro, Bert Williams (1874-1922), que, de uma forma próxima, também buscou reconhecimento nos Estados Unidos para os músicos negros e ocupou importante papel na indústria fonográfica daquele país.

A escolha de Bert Williams e Eduardo das Neves como pretexto e motivo para a busca das conexões atlânticas da música negra merece explicações. Sem dúvida, pesaram alguns fatores como a contemporaneidade dos dois cantores negros, a existência de fontes semelhantes para seu estudo, como as gravações da indústria fonográfica, e a razoável bibliografia para o caso do norte-americano. Bert Williams e Eduardo das Neves possuem boas razões para serem aproximados, tornaram-se sucesso de público entre o final do século XIX e a primeira década do século XX no mundo artístico e na indústria fonográfica – e demonstraram saber bem disso. Dudu começou e consagrou-se no circo; Bert, nos teatros populares musicados, conhecidos como *vaudevilles* (Bert ainda participou da produção de filmes, e Dudu, da edição de coletâneas de canções populares). Pelo sucesso anterior, foram contratados e se tornaram destaque na nascente indústria fonográfica de seus países, com repertório amplo e variado sobre assuntos políticos do momento e do cotidiano, mas também marcado pela questão racial.

Dudu e Williams nasceram no mesmo ano, em 1874, e morreram em datas próximas, 1917 e 1922, respectivamente, pouco antes dos novos gêneros como o samba, o *jazz* e o *blues* tornarem-se divulgados como as marcas registradas de seus respectivos países e/ou da expressão musical do povo negro. Ambos ganharam fama nas modernas cidades das Américas – Nova York e Rio de Janeiro – e foram reconhecidos a partir de *tournées* por

seus países e da própria divulgação da indústria fonográfica. Circularam por diversos ambientes, conheceram intelectuais e políticos de peso e deixaram marcas visíveis de sua atuação política na luta contra as desigualdades raciais. A trajetória de ambos pode demonstrar de uma forma exemplar o quanto o campo musical se entrelaçou com as discussões políticas e com os conflitos raciais de seu próprio tempo, até mesmo antecedendo ou em diálogo com as ações políticas mais organizadas do movimento negro, tanto no Brasil como nos Estados Unidos.

Williams e Das Neves dificilmente se conheceram pessoalmente, se bem que um pode ter ouvido falar do outro por seus empresários da indústria fonográfica, ou mesmo a partir da circulação das canções gravadas. Entre as canções gravadas por músicos negros, lá e cá, que podem ter tido ampla circulação, destacam-se as chamadas “gargalhadas” (*laughing song*), estilo também protagonizado por Dudu no Brasil. Traduzidas do inglês *laughing song* e *whistling coon*, esse gênero foi gravado nos Estados Unidos por George W. Johnson, um ex-escravo da Virginia descoberto nas ruas de Nova York e considerado o primeiro músico negro a atuar na indústria fonográfica na década de 1890! As gargalhadas de Johnson já apareciam no catálogo de 1902 da Casa Edison do Rio de Janeiro, com o título de “Gargalhadas inglesas”.

Dudu e Williams viveram também em mundos muito diferentes se considerarmos as distantes modernidades vividas pelos Estados Unidos e Brasil no final do século XIX e início do XX, ou mesmo o estabelecimento de leis segregacionistas no primeiro país, as chamadas leis Jim Crow, e as constantes ameaças de linchamentos. Bert Williams ainda precisou de mais fôlego para fazer frente ao sucesso dos artistas que se pintavam de preto – os *blackfaces* – em suas representações sobre os negros nos concorridos espetáculos teatrais conhecidos como *minstrels shows*, nos Estados Unidos. Mas mesmo longe das leis Jim Crow, Eduardo das Neves enfrentou, ao longo de sua vida, o preconceito racial e os inúmeros limites impostos a homens e artistas de sua cor naquele período.

Em meio a muitas diferenças que ainda poderiam ser mais aprofundadas, tenho buscado iluminar as aproximações entre suas ações

e opções, que possibilitam perceber o quanto artistas negros, mesmo em diferentes locais das Américas, compartilharam experiências e construíram respostas semelhantes frente aos problemas e desafios impostos à população negra no Pós-abolição. Ao buscarem sucesso no campo do entretenimento, marcado por um público majoritariamente branco, Bert e Dudu conseguiram impor suas presenças negras no cenário musical moderno dos teatros e discos, e contribuíram significativamente para ampliar as oportunidades dos artistas descendentes de escravos e africanos.

De uma forma próxima, tiveram que lidar com imagens e expectativas antigas sobre os escravos e africanos; tiveram que enfrentar as máximas sobre a inferioridade racial de africanos e seus descendentes. De fato, avaliaram artisticamente o peso do passado escravista e os estereótipos comumente associados aos negros no campo musical, como a propensão natural para a música, alegria, ingenuidade, indolência e riso fácil. Para isso, apresentaram e representaram uma identidade negra não mais aprisionada às máscaras dos *blackfaces* ou dos palhaços de circo – como parece ter sido o caso brasileiro –, embora não totalmente livre das imagens, máscaras e representações sobre a África, a escravidão e os escravos. Os poderosos cânones dos *blackfaces* foram arduamente negociados, ressignificados e subvertidos por esses artistas.

Eduardo das Neves e Bert Williams foram artistas que sabiam fazer rir das difíceis situações raciais. Dudu era o especialista em *lundus*, gênero musical cheio de histórias de humor e ironia. Williams não era tido como um grande cantor, mas conferia muito efeito às canções que eram histórias engraçadas contadas como música. Especialmente Bert Williams foi visto como um grande divulgador do *cakewalk*, assim como o maior comediante negro nos palcos da Broadway. Ao inverterem, subverterem e brincarem com as representações sobre os negros e com os sentidos dos *blackfaces*, foram, de alguma forma, “*black blackfaces*”. E isso deve ter feito diferença.

Eduardo das Neves, como Bert Williams, parece ter tido também a oportunidade – e certamente a opção – de articular e representar conteúdos e versos diretamente ligados à população negra, sua história, valores e costumes. Em meio a celebrações da pátria brasileira, Eduardo das Neves

afirmava-se como um homem negro – “o Crioulo Dudu”. A África não está diretamente presente em seu repertório, como no caso de Bert Williams, mas heranças africanas aparecem em gravações como o jongo ou em referências ao linguajar (língua de preto) de velhos africanos. Com temas que abordavam as relações raciais e desafiavam as teorias racistas, encontrei versos em que são cantadas as relações amorosas com iaiás e morenas, os encantos da mulata, a faceirice do crioulo, a valorização da cor preta frente às demais, as espertezas e ironias de Pai João e muitas “gargalhadas”.

Bert Williams, por sua vez, gravou canções (de sua autoria) que faziam referência à África, à questão racial e ao homem negro, algumas típicas do gênero *coon songs* (canções sobre negros, próximas a Jim Crow): *My Castle on the River Nile*, *African Repatriation*, *My Little Zulu Babe*, *The Ghost of Coon*, *I Don't Like de Face You Wear*, *Skin Lightening*, *She's Getting More Like the White Folks*, *The Phrenologist Coon*, *Where Was Moses When The Light Went Out* (paródia de um *spiritual* do século XIX). Ainda na primeira década do século XX, William e Walker conseguiram produzir seus primeiros musicais totalmente protagonizados por artistas negros na própria Broadway, como *In Dahomey* (1903) e *Abyssinia* (1906).

Registros de um teatro dirigido e protagonizado exclusivamente por negros, só temos notícias para a década de 1920, com o artista *Chocolat* e Pixinguinha ocupando papel central. Entretanto, tenho a informação de que Dudu havia fundado um circo, denominado *Circo Brasil*, pelo qual ingressaram na vida artística futuros importantes sambistas, como João da Baiana e Sinhô.

A presença preponderante dos lundus no repertório gravado de Eduardo das Neves, um gênero musical associado à população negra e marcado pelo humor nas apresentações em circos e na indústria fonográfica, também pode ser vista como uma forma original e poderosa que encontrou para a afirmação de artistas negros e para a discussão da questão racial em ambientes amplos. Não devemos perder de vista que o estilo cômico e irônico de Dudu pode ter sido a única forma possível de se falar dos negros e das desigualdades raciais no campo musical e artístico, naquele período.

Como os *cakewalks* e os *ragtimes* dos *blackfaces*, os lundus também ascenderam ao gosto das plateias brancas desde o século XIX; estavam presentes em partituras para piano e em versos maliciosas e críticos de autores e publicações refinadas antes mesmo das gravações fonográficas. Os lundus, como canção e dança de humor, podem ter criado, como nos Estados Unidos, uma forma especial e típica de projeção do artista negro no campo do entretenimento, compondo o que se aceitava ou entendia como música negra/músico negro – e aí, claro, o quase obrigatório diálogo com a comicidade dos *blackfaces*.

Como indicou Chude-Sokei para Bert Williams, Eduardo das Neves parecia representar diferentes papéis a partir de seus lundus. Por um lado, trazia imagens e canções do negro escravo, ingênuo e engraçado; por outro, representava situações do negro esperto e malandro, que seduzia brancas e morenas e trazia à tona críticas políticas e raciais. Eduardo das Neves, próximo de Bert Williams, manipulava duplas faces ou variadas máscaras do que se poderia esperar dos artistas negros identificados com a herança cultural da escravidão. Seria também Dudu um *black blackface*?

Se as escolhas musicais dos músicos negros nas Américas foram variadas, os caminhos disponíveis e os problemas que enfrentavam não parecem ter sido muito diferentes, como os casos de Bert e Dudu indicam. Acima de tudo, entretanto, Williams e Dudu alargaram os espaços para os músicos e artistas negros colocarem-se cada vez mais visíveis no crescente mundo do entretenimento comercial dos circos, bandas, teatros e da nascente indústria fonográfica. Sem dúvida, com sua atuação também transformaram os sentidos da música no século XX.



## 6 ANTONIETA DE BARROS: EDUCAÇÃO, CIDADANIA E GÊNERO EM FLORIANÓPOLIS NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX

---

*Elizabete Maria Espíndola*  
Doutoranda em História (UFMG)  
Professora do Departamento de História (UNIVAS)

O texto intitulado “Antonieta de Barros: educação, cidadania e gênero em Florianópolis na primeira metade do século XX” aponta para algumas discussões sobre as experiências de vida de Antonieta Barros, um dos nomes mais significativos da imprensa e da política em Florianópolis durante as décadas de 1920, 30 e 40, situando-a no debate historiográfico contemporâneo.

A intenção deste artigo é discutir as possibilidades de mobilidade social conquistadas por Antonieta de Barros, tornando visíveis seus projetos de vida e os projetos alternativos de que tenha lançado mão para garantir

sua sobrevivência. Interessa-nos também, conhecer o processo de formação de sua subjetividade sua condição racial, de gênero e sua luta buscando promover por meio da educação, um alargamento do sentido de cidadania para os sujeitos sociais provenientes das classes populares.

As primeiras décadas do século XX representaram anos difíceis para a família Barros. A morte de seu pai fez com que Antonieta ingressasse, ainda muito jovem, no mundo do trabalho, ajudando nas lidas domésticas e também auxiliando sua mãe como lavadeira.

Em seu registro de batismo, consta que Antonieta nasceu em Florianópolis, em 11 de julho de 1901.<sup>130</sup> Era filha de Catharina do Nascimento Waltrick, que trabalhava como empregada doméstica e lavadeira. Aos 17 anos, com a ajuda de um amigo da família, ingressou na Escola Normal para cursar magistério. Antonieta tinha como irmãos Cristalino e Leonor.

Depois de concluir os estudos na Escola Normal, uma das alternativas encontradas por Antonieta e sua família para garantir a sobrevivência foi transformar sua casa, que se localizava na parte central da cidade, em uma pequena escola particular denominada Curso Particular Antonieta de Barros, que recebia crianças em período de alfabetização. O projeto contou com a ajuda de sua irmã Leonor de Barros e manteve-se ativo entre 1922 e 1965.

Ainda na década de 1920, ela engajou-se nas letras locais, associando-se ao Centro Catharinense de Letras, instituição literária fundada em desacordo com a Academia Catarinense de Letras. Na associação, Antonieta atuou ao lado de alguns poetas negros, como Ildefonso Juvenal, que também era redator do *A Semana*.

O motivo do desacordo entre o Centro Catharinense de Letras e a Academia Catharinense de Letras residia no fato de que esta última estaria restringindo a participação de escritores por ela considerados “menores”. Altino Flores, diretor da Academia, expôs seus motivos

---

130 Nos arquivos da Cúria Metropolitana de Florianópolis, foram encontrados respectivamente os registros de batismo de Cristalino, Antonieta e Leonor, filhos naturais de Catharina do Nascimento Waltrick; o nome do pai, Rodolfo de Barros, não é mencionado em nenhum dos registros.

sem constrangimento à *Revista Terra*, órgão pertencente à Academia Catharinense de Letras:

Cruz e Sousa foi um bem e foi um mal para as letras catarinenses: foi um bem porque, dando-nos versos admiráveis, tornou o nome de nosso Estado conhecidíssimo entre os demais; foi um mal porque, por ser negro, despertou em todos os negros de Santa Catarina, que acompanham a evolução literária do Brasil pelo texto dos Almanagues, a veleidade de poetas. Ildefonso, por exemplo, é um destes [...] Ildefonso é bronco, iletrado, vaidoso, embora se cubra do verniz da modéstia, não tem o mínimo sentimento do que seja o ritmo poético e ignora todas as condições de prosa artística.<sup>131</sup>

Cruz serviu aos propósitos dos ideais burgueses, elevando o nome do Estado e da inexpressiva produção literária catarinense do final do século XIX. Entretanto, embora passados mais de 20 anos após sua morte, o nome Cruz e Sousa representava a possibilidade de desafiar uma lógica racista estabelecida pela escravidão. É possível que sua experiência tenha encorajado Antonieta e os demais descendentes de africanos a lutarem pela ampliação do sentido de cidadania.

Mesmo passados quase 40 anos do fim da escravidão, a sombra do passado escravista parecia ainda regular as relações entre os descendentes de cativos e a elite local, formada pelos descendentes das primeiras famílias de portugueses e açorianos. Ao que parece, a tentativa de uma maior inserção social dos descendentes de africanos foi interpretada por Altino Flores, membro da elite local, como uma ameaça que rondava um espaço que simbolicamente agregava uma identidade que fundia tradição, autoridade, influência e prestígio social para os membros da elite branca local.

Os resquícios de um passado escravocrata e patriarcal conviviam paralelamente com um discurso modernizador da cidade, presente nas primeiras décadas do século XX. Nessa sociedade, conviviam lado a lado o arcaísmo das relações pessoais e familiares, a estratificação social quase estamental, a preocupação das elites em disciplinar as relações sociais e, particularmente, as implicações relativas às possibilidades de mobilidade social nas relações entre os desiguais.<sup>132</sup>

131 *Revista Terra*, ano 1, n. 17, 1920. Acervo da Biblioteca Pública do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, SC.

132 CAULFIELD, Sueann. *Em defesa da honra: moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro (1918-1940)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2000.

A partir do momento em que se engaja nas letras, seja escrevendo em pequenas revistas ou jornais de circulação restrita a capital, Florianópolis, Antonieta inicia uma longa jornada de consolidação de seu nome entre um público leitor e de luta contra a discriminação e os limites impostos aos afrodescendentes na cidade.

Entretanto, foi no campo da educação que Antonieta de Barros encontrou subsídios que a levaram a refletir sobre aquilo que ela própria chamava de “uma nova forma de orientação intelectual” e que, ao mesmo tempo, a fez perceber as deficiências, as necessidades e os limites do processo educacional em Florianópolis.

Sua experiência com a educação está diretamente ligada ao fato de ter exercido atividade como professora durante longo período. Com a ajuda de sua irmã, Leonor de Barros, Antonieta manteve sua escola particular funcionando mesmo após sua morte em 1952. Os laços de sociabilidade e as relações de solidariedade construídas por ela em sua trajetória, seus esforços em buscar uma formação superior somada a sua experiência como educadora permitiram a ela, Antonieta, lecionar nas décadas de 1930 e 40 nos principais colégios da capital, entre eles O Coração de Jesus, instituição particular dirigida pelas irmãs da Divina Providência. Nesta instituição, Antonieta ocupou as cadeiras de português e psicologia, chegou também a lecionar nos colégios públicos Dias Velho e, mais tarde, no moderno Instituto de Educação de Florianópolis.

Para Antonieta, a educação seria uma das alternativas para promover mobilidade social entre as classes mais pobres, e era no interior desta classe que estava a população afrodescendente da cidade.

Sua inserção na esfera pública começou desde muito cedo. Na década de 1920, Antonieta fez dos jornais seus porta-vozes para a sociedade, escrevendo em pequenos jornais como *O Idealista*, *A Pátria* e a *Folha Acadêmica*, até chegar aos de maior representação e circulação, como *O Estado* e o *República*, este último de propriedade de Aderbal Ramos da Silva. Por meio de suas colunas, Antonieta estabeleceu um canal de comunicação com seus leitores, recebendo diversas cartas por eles enviadas, as quais abordavam assuntos os mais diversos. Foi utilizando-se dessa

estratégia, que Antonieta consolidou seu nome entre o público leitor de uma tímida esfera pública burguesa. Desde muito cedo, estabeleceu uma via de comunicação com o público, a qual contribuiu para sua construção como figura pública, estratégia sabiamente articulada por Antonieta.

Em muitas ocasiões, fez dos jornais também uma ferramenta de luta pela educação pública, criando e apoiando projetos que discutiam desde a ampliação do número de escolas até a admissão de novos professores pelo mérito e não por privilégios. Lutou também pela criação de bolsas escolares para alunos carentes e a criação de novos cargos públicos na educação. Nesse aspecto, a educação se apresentava também como possibilidade de inserção para as mulheres na sociedade e no mundo do trabalho.

Não há quem de boa vontade ignore que a célula mater da nacionalidade é o magistério, pelo seu silencioso, mas incomensurável trabalho construtor, único capaz de conseguir o levantamento integral dos povos.

O decreto nº 231 de 9 do corrente, do Sr. Interventor, diz no seu artigo I, letra e: “Para a primeira nomeação, darse-á preferência ao candidato de comprovada boa saúde que houver obtido as notas mais altas na escola que cursou.

É a mais bela vitória que podiam esperar os estudiosos. [...] O regime de pistolão destruía todo o mérito, sufocava todas as atitudes vitoriosas, aniquilava todas as conquistas, acumuladas, pacientemente, e guardadas com carinho [...].<sup>133</sup>

A tentativa de romper com antigas práticas ficava evidente, iniciando-se assim um processo teoricamente mais transparente em um período nebuloso da política local, período este marcado pela política dos interventores e da revolução constitucionalista.

Nesse momento, em um contexto nacional conturbado, intensificaram-se os debates sobre a educação pelo Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova, que deu início à Escola Nova, movimento responsável por repensar os elementos com os quais se poderia articular o processo educacional como realidade objetiva e condizente com o contexto nacional.

---

133 *República*, 17 de abril de 1932. Acervo da Biblioteca Pública do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, SC.

Em um trecho extraído de sua coluna no jornal *República*, Antonieta incluía a mulher em sua luta e, principalmente, as mulheres das classes populares, as menos favorecidas, entre as quais possivelmente estivessem também as mulheres de sua condição.

Não se pode negar, Santa Catarina tem progredido quanto ao ensino superior.

O Instituto politécnico, com seus cursos de engenharia e farmácia, já reconhecidos pelo Governo Federal, e com outros que, também esperam sê-lo, e a Faculdade de Direito, há pouco fundada, [...] Há, contudo uma grande lacuna na matéria de ensino: a falta dum Ginásio onde a Mulher possa conquistar os preparatórios, bilhete de ingresso para os estudos superiores. O elemento feminino vê, assim, fechados, diante de si, todos os grandes horizontes. O excelente Ginásio que possuímos, não permite à Mulher, a assistência das aulas.

Daí o recurso dos professores particulares, o que exige um grande dispêndio e dá margem a que só as favorecidas da fortuna consigam ou possam conseguir a aquisição dos preparatórios.<sup>134</sup>

Sua rede de sociabilidade ultrapassava as fronteiras territoriais da política local ou estadual. Antonieta manteve longo contato com a Federação Brasileira pelo Progresso Feminino (FBPF), como revela a correspondência trocada com Bertha Lutz<sup>135</sup>, preservada no Arquivo Nacional. A questão feminina e a educação da mulher tomaram conta de algumas discussões em sua coluna, como aponta o trecho abaixo:

São os próprios homens que depois riem da falta de cultura e do pieguismo da quase totalidade das mulheres.

Tudo é natural, é o reflexo da falta de comedimento, com que escrevem os artífices da ideia.

A literatura, chamada feminina é escassa, escassíssima.[sic]

E além de minguada, ainda vem repleta de pieguismos, pieguices, e virgem, completamente virgem de ideias.<sup>136</sup>

134 Ibid., 12/7/1932. Acervo da Biblioteca Pública do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, SC.

135 Bertha assumiu o cargo de deputada federal em 1936 com a morte do titular Candido Pessoa e manteve-se no cargo até 1937, ano em que o Estado Novo dissolveu os órgãos legislativos.

136 Ibid., 6/3/1932. Acervo da Biblioteca Pública do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, SC.

No trecho acima, denuncia a desigualdade no plano intelectual entre homens e mulheres, para ela um reflexo do atraso educacional da própria mulher e da falta de oportunidades oferecidas a elas, educação que, na maioria das vezes, não proporcionava à mulher uma efetiva emancipação. No trecho abaixo, Antonieta faz uma animada saudação à equiparação dos salários e reafirma ser este um direito conquistado pelas mulheres.

Os jornais nos dão a nova alviçareira de que o Governo acaba de assinar o decreto regularizador do trabalho feminino.

Enfim. Já era tempo.

Foi preciso que o Brasil idealista se levantasse num movimento cataclismo, para que a mulher indivíduo tivesse, em lei, a garantia do seu esforço.

Não queremos saber se essa medida faz parte básica dos programas comunistas, como nos dizem os telegramas.

Para nós, ela se acha dentro do mais são e mais nobre princípio de equidade. Se o trabalho é o mesmo, por que se depreciar o esforço feminino, ou explorá-lo pagando menos?<sup>137</sup>

Em meados da década de 30, Antonieta publicou seu livro *Farrapos de Ideias*,<sup>138</sup> obra que reuniu uma série de textos publicados em sua coluna de domingo, no jornal *República*. Novamente, a temática educação e trabalho aparecem como formas de mobilidade social. Muitas dessas crônicas vinham acompanhadas por um forte conteúdo moral e religioso. A obra trouxe também parte de suas memórias, como lembranças da infância e dos amigos. Em determinados momentos, o tom dramático, desiludido e de denúncia social toma conta da escrita, como mostra o trecho abaixo da crônica “Indiferentes”:

À margem da vida, que é luta, trabalho, conquista, existem os indiferentes.

Vencidos? Não. Desencantados.

---

137 Ibid., 22/5/1932. Acervo da Biblioteca Pública do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, SC.

138 Livro em que a autora reuniu parte de suas colunas publicadas aos domingos no jornal *República*. *Farrapos de ideias*. 3. ed. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura, 2001.

As terríveis soalheiras dos desenganos emurcheçeram-lhes, crestaram-lhes os sonhos; os desejos de conquista foram destruídos pela inexplicável força do Desconhecido.

Com o tempo, na sua marcha veloz, passam os sorrisos escarninhos da existência, transformada, aos poucos, num infinito de ilusões em farrapos. [...].<sup>139</sup>

Neste primeiro trecho, Antonieta observa a existência de uma classe que sobrevive à margem da sociedade, os desencantados, para quem não resta nem mesmo esperança, pois esta fora solapada pela dureza de projetos hegemônicos excludentes; eles são invisibilizados, ignorados pelo tempo e pelas mudanças.

Nem só de pão vive o homem.

Na vida e para a vida, não é bastante o Trabalho. As criaturas, a quem assiste o direito e o dever intangíveis do trabalho, necessitam, para viver, no sentido humano da palavra, de cultura.

Não basta a alfabetização.

É preciso que se torne acessível, a todas as criaturas, a escalada deslumbradora. O trabalho é fartura, que a cultura ensina a compreender; é alegria, que a cultura espiritualiza; é prece que a cultura bendiz e santifica.<sup>140</sup>

No segundo trecho, chama a atenção o papel que a cultura teria nesse processo. Cultura, a qual poderia também ser compreendida pelo binômio educação/cidadania, forma de garantir ao sujeito o direito de construir sua trajetória, de ter acesso à igualdade de escolha e oportunidades. Não bastava apenas a alfabetização, ou seja, ensinar-lhes as letras, mas sim ensinar-lhes o sentido de cidadania.

Ainda na década de 1930, os laços de amizade entre Antonieta e a família Ramos foram estreitados. Em 1934, filia-se ao Partido Republicano Catarinense (PLC), no qual um dos principais representantes era Nereu Ramos. Antonieta foi eleita nesse mesmo ano como a primeira deputada estadual de Santa Catarina, um dos cargos mais importantes no Legislativo

---

139 BARROS, Antonieta de. *Farrapos de Ideias*. 2. ed. Florianópolis: Etigraf, 1971. p. 25.

140 Ibid., p. 21.



Estadual,<sup>141</sup> espaço de domínio exclusivamente masculino e reduto das oligarquias estaduais.

O que surpreende é o fato de tratar-se da eleição de uma mulher negra, proveniente de uma família sem lustro e que foi eleita como deputada. Florianópolis, capital do estado de Santa Catarina, se apresentava no cenário nacional à imagem de um estado preponderantemente branco, que ostentava discursos de desenvolvimento e progresso, bem como de superioridade racial. Sobre este último aspecto, a condição racial de Antonieta de Barros não passou despercebida a seus desafetos políticos.

Em 1951, quando Irineu Bornhausen ocupava o cargo de governador, o médico, jornalista, historiador e na época deputado Osvaldo Rodrigues Cabral acusou Antonieta, pelos jornais, de “fazer intriga barata de senzala”.<sup>142</sup> Nessa época Antonieta não ocupava mais o cargo de deputada, mas continuava a escrever assiduamente nos jornais da capital, manifestando todo seu desagrado em relação à política de Bornhausen. De imediato Antonieta respondeu:

“Intriga barata de senzala”

(palavras do Deputado Osvaldo R. Cabral, ao comentar o nosso editorial de domingo passado, na Assembleia Legislativa)

Tencionávamos, hoje, continuar as nossas considerações despretensiosas, à cerca da fala governamental ao Legislativo, no Capítulo referente a Educação.

Todavia, porque o nobre Deputado nos apanhou as ideias esfarrapadas (segundo expressão sua) e as levou para a Assembleia, tivemos de alterar os nossos propósitos.

E, pelo respeito que nos merecem os leitores amigos, aqui estamos, repisando o mesmo terreno, para nos esclarecer a atitude, em face da afirmativa do Deputado.

Não conhecemos, na intriga, o discurso com que o irritado e nobre deputado da oposição nos castigou a incrível ousadia de achar

---

141 Centro de Memória da Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina. Arquivo Antonieta de Barros.

142 *Jornal O Estado*, 5/6/1951. Acervo da Biblioteca Pública do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, SC.

injusto os conceitos com que o Governo aponta o Magistério ao Estado e ao país.

Da peça – monumental e admirável, por certo, como são todos os trabalhos do ilustrado tribuno e historiador – apenas nos contaram a frase final e conceitos depreciativos sobre os nossos pobres Farrapos.

A frase é a que epigrafa estas linhas.

Rimos. É tudo tão pueril, que achamos graça. E, pensamento distante, perguntamos aos amigos: Mas onde foi isto? Na Alemanha de Hitler, ou nos Estados Unidos?

Discordar das nossas considerações é direito de toda gente e, principalmente, dos que militam, na situação, embora haja certos fatos, cuja cristalinidade e transparência impõem silêncio, para evitar que sejam mais focados. Este é o caso da situação desoladora do ensino público, de que trata a Mensagem. Por que desce o Deputado a apanhar as nossas ideias esfarrapadas? Qual foi o nosso crime? O de ter dito pela Imprensa o que se comenta à boca pequena? Fomos nós, por acaso, que criamos aquela afirmativa chocante de que a situação do ensino público é desoladora? Não

[...] Onde a intriga? Não existiu. Não é do nosso feitio essa modalidade de comportamento. Somos leais. Leal e agradecida. Sempre fomos. E é uma das características dos negros.

Fizemos do Magistério o nosso caminho, e agimos sempre respeitando a professora que não morreu em nós, ainda, graças a Deus. Como, pois, descer à intriga?

[...] Compreendemos que a delicada sensibilidade do nobre Deputado nada tenha sofrido diante daquela frase. Sua Excelência, para a felicidade de todos quantos são arianos – apesar de portador de um Diploma de jornalista – não milita no ensino público. Dizemos felicidade porque, à sua Excelência, falta uma das qualidades de professor: não distinguir raças, nem castas, nem classes [...].<sup>143</sup>

Um caminho possível para compreender suas experiências, seja, talvez, pensarmos nos esforços feitos por Antonieta, mulher atuante e engajada, para construir uma trajetória que suscita surpresa e admiração,

143 Ibid., 6/5/1951. Acervo da Biblioteca Pública do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, SC.

e nas redes de sociabilidade e de solidariedade sabiamente tecidas por esta mulher. Apesar de uma origem social sem lustro, Antonieta circulava e frequentava espaços pertencentes à elite graças às relações de sociabilidade construídas e aos cargos que passou a ocupar em sua trajetória. Além disso, falava de um lugar novo e diferente para as mulheres, em meados do século. Em sua relação com o poder, certamente o apadrinhamento de Nereu Ramos, presidente do Partido Liberal da década de 1920, governador eleito em 1935 e, mais tarde, interventor entre 1937 e 1945, foi fundamental.

Na segunda metade da década de 1940, com a queda do Estado Novo, Antonieta de Barros voltou a ocupar um cargo no Legislativo. Em 1948, concorreu novamente ao cargo de deputada estadual, dessa vez filiada ao Partido Social Democrata (PDS), obtendo a primeira suplência pela legenda do Partido Social Democrático (PSD). Assumiu a vaga na Assembleia Legislativa, em 1947, elaborando e ajudando a aprovar o projeto que criou os cargos de diretor de grupo escolar e inspetor escolar por meio de concurso público.<sup>144</sup>

Antonieta cumpriu seu mandato até 1951, quando, com a saúde bastante precária, deixou a política. Em 28 de março de 1952, veio a falecer no Hospital de Caridade em Florianópolis, aos 51 anos, encerrando sua trajetória.

---

144 Pareceres nºs 285 e 286. Centro de Memória da Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina. Arquivo Antonieta de Barros.



## 7 RACISMO E MÚSICA POPULAR: A EXPERIÊNCIA DOS OITO BATUTAS NO ATLÂNTICO NEGRO NA DÉCADA DE 1920

---

*Luiza Mara Braga Martins*  
Pós-doutoranda (UFF/FAPERJ)

Este artigo expõe as polêmicas em torno das questões raciais, da autenticidade da música e da nacionalização da música popular que permearam a trajetória do conjunto musical os *Oito Batutas* ao longo da década de 1920. Liderado pelo flautista Alfredo Vianna Filho, o Pixinguinha, e pelo violonista Ernesto dos Santos, o Donga, os *Oito Batutas* tiveram atuação constante como conjunto de choro entre 1919 e 1923, no Rio de Janeiro.<sup>145</sup> Os músicos que compunham a *formação original do grupo eram Jacob Palmieri, Donga, José Alves Lima, Néilson Alves, Raúl Palmieri, Luiz Pinto da Silva, China e Pixinguinha.*

---

<sup>145</sup> Sobre a trajetória do grupo, ver CABRAL, Sérgio. *Pixinguinha: vida e obra*. Rio de Janeiro: Lumiar, 1987. p. 49-112.

Originaram-se do *Grupo do Caxangá*, um bloco carnavalesco liderado pelo violonista João Pernambuco, que animava o carnaval carioca entre 1914 e 1919. Do Caxangá foram escolhidos oito músicos para formar o grupo de choro. Tocavam apenas ritmos populares e, dos oito músicos, quatro eram identificados como afro-brasileiros. Este grupo tocou na sala de espera do Cine Palais, luxuoso cinema no qual a elite branca se reunia para atividades de lazer. O início das apresentações data de 7 de abril de 1919, no Rio de Janeiro, e logo a temporada dos *Oito Batutas* no “cinematógrapho” Palais causa admiração, sucesso e protestos que, por sua vez, geraram polêmicas que frequentaram as páginas da imprensa.

O milionário Arnaldo Guinle foi o mecenas do grupo, financiando as viagens pelo Brasil e pelo exterior. Em 1922, o grupo viaja a Paris. A viagem durou mais de seis meses e foi o momento em que os *Oito Batutas* foram rebatizados de *Les Batutas* ou *L'Orchestre des Batutas*. Foi o primeiro conjunto brasileiro a tocar na Europa a música popular urbana que se fazia no Rio de Janeiro da época.

Em 1923, o grupo sofreu uma separação e novos grupos foram rearranjados. Donga, mais três *Batutas* e outros músicos formaram a *jazz-band Oito Cotubas*, no Brasil. Logo depois ele, Pixinguinha e outros três *Batutas* formaram a *jazz-band Batutas* ou *Bi-Orquestra os Batutas*.

A carreira dos *Oito Batutas* fez história na vida cultural da cidade do Rio de Janeiro e alcançou repercussão nacional e internacional. Entretanto, o sucesso do conjunto gerou polêmicas na imprensa da época. Os debates na imprensa do Brasil giraram em torno da questão racial, pois quatro dos *Oito Batutas* eram negros. Quando de sua turnê a Paris, foram publicados acalorados artigos sobre se a imagem do Brasil na Europa, levada pelos *Oito Batutas*, seria engrandecedora e legítima ou, ao contrário, se aviltaria as grandezas da pátria. Discutiu-se também acerca da música popular como símbolo de uma cultura nacional brasileira.

A primeira polêmica seguiu-se à estreia no Cine Palais, em 7 de abril de 1919. Júlio Reis, músico erudito, expunha sua vergonha em torno da apresentação dos *Oito Batutas* no luxuoso cinema. Os motivos da vergonha e do escândalo do maestro eram Pixinguinha, seu irmão China, Donga e Nelson Alves, todos vistos como negros. Ademais, os *Oito Batutas* tocavam música popular em um endereço chique da capital. Estava posta

a polêmica, a um só tempo racial e musical. Era legítimo que músicos negros fossem apresentar-se num endereço elegante e, ainda por cima, tocando música popular? Que música era aquela, que contagiava parte da elite e era anunciada como brasileira, mas que era, na verdade, a música das camadas populares?

Tradicionalmente, a historiografia situa o período do final do Império à Primeira República como um momento de triunfo das teorias raciais, tese com a qual corrobora a fala preconceituosa de Júlio Reis contra os *Oito Batutas*. Segundo Lillian Moritz Schwarcz,<sup>146</sup> o período que vai de 1870 a 1930 é marcado, no Brasil, por um pensamento racista, presente nos centros produtores de saber, espalhados por diversas capitais. As ideias evolucionistas e o darwinismo social em voga nesse momento não viam com bons olhos a mistura de “raças” presente na formação da população brasileira. Assim os homens de ciência no Brasil, embebidos, nessa ambiência racista, conferiam ao Brasil um lugar decadente entre as nações civilizadas.

Só nos anos 1930, segundo Schwarcz, estes paradigmas raciais seriam superados, tornando-se obsoletos. No Brasil, a publicação de *Casa-Grande & senzala*, em 1933,<sup>147</sup> haveria enaltecido o mestiço, transformando-o numa saída viável para a questão da identidade nacional. Faziam-se, a partir daquele momento, cair por terra as teorias raciais nas instituições de saber, mas essas ideias permaneceriam no senso comum e na representação popular.

De fato, o comentário racista de Júlio Reis acerca da apresentação dos *Oito Batutas* no Cine Palais, assim como outros ataques racistas da época contra o grupo, parece corroborar as teses sobre o triunfo das teorias raciais no período. Entretanto, existiam divergências de opiniões. Da *Revista da Semana*, o jornalista Xavier Pinheiro trouxe munição a favor do conjunto. Argumentou, no início de abril de 1919, que o maestro Júlio Reis, o músico erudito que se sentia envergonhado e escandalizado com a estreia dos *Batutas*, não aceitava,

146 SCHWARCZ, Lília. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870/1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993; SCHWARCZ, Lília. Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. v. 4; SCHWARCZ, Lília. *Questão racial e intimidade*. In: MICELLI, Sérgio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira: Antropologia*. São Paulo: Sumaré, 1999.

147 FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. 21. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1981.

[...] pela sua fina educação artística, que o violão, o cavaquinho, o reco-reco, o chocalho e a flauta interpretem as modinhas, as chulas, os sambas, os tangos e outras composições que tenham cunho nacional, na sala de espera de qualquer cinema da Avenida porque isso é ofensivo aos ouvidos educados da grande maioria da nossa sociedade composta de uma boa parte de nossa aristocracia. O defensor de nossa sociedade aristocrática está enganado na apreciação da orquestra dos Oito Batutas. Aqueles rapazes morenos, que levam horas a cantar as encantadoras modinhas da nossa terra e as executam na flauta, no violão, no reco-reco, no cavaquinho e no chocalho têm sido apreciados pela nossa finíssima sociedade, não têm escandalizado, têm obtido ruidoso sucesso [...] A orquestra dos Oito Batutas foi mal apreciada pelo aplaudidíssimo e popular maestro Júlio Reis porque aqueles rapazes tocam e cantam com clima, com sentimento, interpretam a música muito melhor do que certos e conceituados artistas que andam por aí. [...] O maestro Júlio Reis foi severo. Foi injustíssimo com os morenos que ganham sua vida com brilho e aplauso no Cine Palais.<sup>148</sup>

O jornalista Xavier Pinheiro, recusando-se a uma crítica racista, embranqueceu os *Batutas* numa tentativa de elogio à mestiçagem: são duas vezes chamados de “morenos”. Esta iniciativa mostra uma atitude favorável à mestiçagem nos idos de 1919, momento em que, segundo Schwarcz, ainda imperavam as teorias raciais no Brasil.

E é importante destacar que a mestiçagem defendida por Xavier Pinheiro não se referia exclusivamente à cor da pele. O artigo faz um franco elogio à música popular que os *Oito Batutas* executavam, em seus instrumentos igualmente populares. É um elogio a uma cultura mestiça apta também a agradar a nossa finíssima sociedade aristocrática. Sua música é vista como a música da “nossa terra”, elegendo os elementos negro-mestiços, mesmo que chamados de morenos, como produtos culturalmente aceitáveis e legítimos e portadores de um pertencimento à nação brasileira. Trata-se de uma defesa da cultura e da população mestiça e de seus produtos culturais.

Entretanto as polêmicas nos jornais não se detiveram apenas no fato de os *Oito Batutas* se apresentarem no luxuoso cinema Palais, mas também à viagem do grupo a Paris. Do *Diário de Pernambuco* veio um dos ataques: o cronista A. Fernandes, temendo a vergonha que a música dos *Oito Batutas* causaria em Paris, escreveu:

148 CABRAL, Sérgio. *Pixinguinha...*, op. cit., p. 45-46.



Não sei se a coisa é para rir ou para chorar. Seja como for, o *boulevard* vai se ocupar de nós. Não do Brasil de Arthur Napoleão, de Oswaldo Cruz, de Ruy Barboza, de Oliveira Lima, não do Brasil expoente, do Brasil de elite, mas do Brasil pernóstico, negroide e ridículo e de que *la chanson* oportunamente tomará conta [...] <sup>149</sup>

A imensa indignação do articulista recifense, em 1922, dirigiu-se em primeiro lugar à questão racial. Não aceitava que músicos negros brasileiros fossem viajar a Paris, pois seriam os protagonistas de uma desmoralização da terra brasileira. Afinal, Paris era o modelo e o ápice da civilização. Por que exportar para a Cidade Luz o que o Brasil tinha de pior, ou seja, sua população negra?

Na *Gazeta de Notícias*, no início de 1922, encontra-se mais uma crítica severa à viagem de *Les Batutas* a Paris:

[...] nos sentimos entristecidos com o fato de fazerem ouvir no estrangeiro a ‘nossa música’, expressão que só mesmo entre aspas poderia ser adaptada àquela corporação, em juízo verdadeiro. Consideramos que a Divina Arte tenha atingido em nosso país um grau muito superior àquele que alcançariam os tanguinhos saltitantes pelos não menos saltitantes rapazes. Não nos consta que seja esta última a música nacional (sem aspas). A outra não deixa, é certo, de ser nacional. Mas, para uma turnê por centros de civilização adiantada, os maxixes tocados pelos Oito Batutas não podem dar a mínima ideia do nosso adiantamento em um terreno em que, incontestavelmente, temos alcançado um desenvolvimento notabilíssimo. Se fizéssemos ouvir aos parisienses uma *Sertaneja*, de Itiberê da Cunha, uma *Habanera*, um romance de Artur Napoleão e outras belas e valorosas peças do nosso repertório nacional, muito bem. Assim, poderíamos dar aos franceses uma ideia da nossa cultura nacional. Um brasileiro que se acha em Paris, ao ouvir uns batutas a sapear um tanguinho brejeiro, sob o pomposo título de ‘música do Brasil’, já não se sentirá tão animado pelos sons que lhe trazem a mente saudades da pátria longínqua. É como se aparecesse na Avenida Rio Branco, à hora de grande movimento, um grupo de africanos a chamar atenção com uns chocalhos e outros apetrechos com que costumam sambar em seu país. Toda essa gente a ele chegaria por mero espírito de curiosidade. Ninguém

149 Museu da Imagem e do Som. Arquivo Almirante: Carta de Fernandes, A. (jornalista do) *Diário de Pernambuco*, publicada na quarta-feira, 1º de fevereiro de 1922, p. 3, 2ª coluna. É o jornal mais antigo da América Latina, fundado em 1825.

dali se afastaria sem risinhos: ‘interessante’, ‘engraçado’... assim talvez aconteça em Paris com aqueles interessantes rapazes cuja ideia de lá se exibirem teve tantos brasileiros a aplaudir. Macacos me mordam se, ao ‘elogiar’ aquilo, não assumem os parisienses um ar de ironia, de remoque, ou talvez piedade dos que pensam causar sucesso, muitas vezes completamente enganados. Pobre Brasil! Se os franceses quando nos olham de frente são tão irônicos, que dirão agora, que os Oito Batutas, em plena Paris, estão exibindo as coisas do nosso país pelo avesso? <sup>150</sup>

Nesse trecho, aparece a ideia de que a música popular tocada pelos Batutas não podia ser considerada a música da nação. Pelo contrário, sua precariedade não representava o que musicalmente havia de melhor no Brasil. Assim, ela não poderia representar o país no exterior, mas sim envergonhá-lo. Isso mostra que, para alguns, a música popular do grupo era associada ao exotismo, ao atraso cultural. O que ambientava esse tipo de pensamento eram ideias evolucionistas e preconceituosas que existiam ainda nesse início de século.

Entretanto, houve matérias favoráveis à ida dos *Oito Batutas* a Paris. Na verdade – e isto é extremamente interessante – é que a quantidade dessas matérias favoráveis foi superior às de teor crítico. Em publicação na *Gazeta de Notícias*, o popular cronista carioca Benjamim Costalat foi mais um intelectual que saiu em defesa dos *Batutas*:

Foi um verdadeiro escândalo quando, há uns quatro anos, os Oito Batutas apareceram. Eram músicos brasileiros que vinham cantar coisas brasileiras! Isso em plena Avenida, em pleno almofadíssimo, no meio de todos esses meninos anêmicos, frequentadores de cabarés, que só falam francês e só dançam tangos argentinos! No meio do internacionalismo das costureiras francesas, das livrarias italianas, das sorveterias espanholas, dos automóveis americanos, das mulheres polacas, do esnobismo cosmopolita e imbecil!

Não faltaram censuras aos modestos Oito Batutas. Aos heroicos Oito Batutas, que pretendiam, num cinema da Avenida, cantar a verdadeira terra brasileira, através de sua música popular, sinceramente sem artificios nem cabotinismo, ao som espontâneo dos seus violões e dos seus cavaquinhos. A guerra que lhes fizeram foi atroz. Como músicos eram bons, batutas de verdade, violeiros e

---

150 CABRAL, Sérgio. *Pixinguinha...*, op. cit., p. 78-79.

cantadores magníficos. Como a flauta de Pixinguinha fosse melhor do que qualquer outra flauta por aí saída com dez diplomas de dez institutos, começaram os despeitados a alegar a cor dos Oito Batutas, na maioria pretos. Segundo os descontentes, era uma desmoralização para o Brasil ter na principal artéria de sua capital uma orquestra de negros. O que iria pensar de nós o estrangeiro?

Tive a honra de defender (e essa defesa foi das que fiz com mais entusiasmo em minha vida de jornal) os Oito Batutas naquela ocasião. Hoje, porém, tenho que voltar ao assunto: os Oito Batutas embarcam esta semana para Paris. [...]

Calem-se os imbecis. Calem-se os patriotas baratos. [...] Os Oito Batutas não desmoralizarão o Brasil. Levarão a verdadeira música brasileira, essa que ainda não foi contaminada por influências alheias [...]

– Mas são negros!

– Que importa! São brasileiros! [...]

O sucesso dos “Oito Batutas”, em Paris, será grande. Será a revelação de uma música inteiramente nova na beleza de seus ritmos e de sua melodia. [...].<sup>151</sup>

Nesse trecho, Costalat defende que a música negra e/ou mestiça era a verdadeira música brasileira. É a elevação do símbolo mestiço como símbolo nacional. Entretanto, no final do trecho, o autor acaba deixando transparecer um racismo “às avessas”. A negritude deveria ser deixada de lado, pois o que importava era que eles eram brasileiros.

Apesar do racismo sofrido pelo conjunto, os *Oito Batutas* suscitaram a questão do nacional na música popular. Sua música era representante ou não da música brasileira? Se, por um lado, podia ser a vergonha do país, já que era vista como o que havia de maior atraso, por outro, podia ser considerada o símbolo da nação, cuja originalidade era oriunda das misturas das “raças”. Fato é que existia, em abril de 1919, tanto uma defesa quanto uma recusa em aceitar a música popular como nacional e mestiça. Será, portanto, que as teorias raciais realmente eram hegemônicas no pensamento intelectual do início da República, como foi proposto por Schwarcz?

<sup>151</sup> Museu da Imagem e do Som. Arquivo Almirante: Carta de Benjamin Constallat, na *Gazeta de Notícias*, domingo, 22 de janeiro de 1922, p. 2, 7ª coluna.

Recentemente, Abreu e Dantas<sup>152</sup> promoveram uma revisão na tese de que as teorias raciais predominaram absolutas até 1933, retirando de *Casa-grande & senzala* o papel de marco zero na positivação de mestiços e da cultura de origem africana no Brasil. A partir da análise da atitude intelectual de folcloristas do fim do século XIX até a década de 1920, que refutaram as teses de que, durante a *Belle Époque*, no Brasil, o afrancesamento da cultura era a tônica dominante e que, portanto, não haveria espaço para valorizar os traços culturais afrodescendentes, no Brasil. Com a revisão sobre a questão racial, as autoras também empreenderam uma discussão sobre a música folclórica e popular brasileira. Estas discussões são fundamentais para se entender as controversas disputas na imprensa acerca dos *Oito Batutas*.

As autoras encontraram uma produção intelectual nesse período que via na música folclórica e popular uma versão da identidade nacional brasileira. Houve várias tentativas por parte dos folcloristas de produzirem grandiosas sínteses históricas da música brasileira que remontavam ao período colonial, chegando-se, porém, a conclusões parciais e modestas, como a eleição do lundu ou da modinha como os gêneros mais nacionais. Entretanto, elas notaram que esses intelectuais não se encontravam absolutamente livres do preconceito racial. Nesses folcloristas encontravam-se, ainda, alguns traços de determinismo racial, dirigido contra os negros, daí buscarem, na síntese mestiça, um tipo de depuração dos traços totalmente africanos. Mas, apesar dessas limitações, buscaram valorizar a música mestiça e popular como um produto original da nossa nacionalidade.

O fato que mais nos interessa aqui é que esses intelectuais partiam do pressuposto de que a música era produto da mestiçagem positiva entre portugueses, negros e índios, contando ainda com influências espanholas. Esse tipo de atitude ia contra as teorias raciais da época, que viam a mestiçagem como um fator de degeneração racial. Havia entre esses intelectuais uma postura de valorização dos traços mestiços da cultura popular, elegendo a música mestiça como ícone da nossa procurada originalidade nacional.

---

152 ABREU, Martha; DANTAS, Carolina. Música popular, folclore e nação no Brasil, 1890/1920. In: CARVALHO, José Murilo de (Org.). *Nação e Cidadania no Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

As autoras evidenciam ainda que houve uma continuidade nas manifestações da cultura mestiça, sobretudo a música brasileira, que perdurou no período anterior à Primeira Guerra. Tais continuidades mostram que já havia uma música mestiça no Brasil desde o início da República a qual os intelectuais folcloristas estavam a postos registrando como possíveis originalidades brasileiras. A despeito do fascínio que o afrancesamento cultural tenha exercido sobre uma elite letrada nesse período, seria ingenuidade ressuscitar a cultura identificada como negro-mestiça apenas a partir de 1919, e seus laços com o modernismo francês, apagando suas manifestações imediatamente anteriores. Abreu e Dantas lembram que é importante não limitar a compreensão do panorama cultural da jovem República, vendo-o como um produto de uma *Belle Époque* tropical que, na verdade, foi bastante restrito, o que geralmente acontece quando se enxerga esse panorama por um modismo que valoriza o exotismo regionalista, ou pelo olhar europeu sobre as cores locais. Havia, de fato, uma continuidade nas manifestações musicais populares que atravessou toda a Primeira República. Estas manifestações tornaram-se um campo de conflitos reais e simbólicos em torno da questão do nacional, como temos visto nas polêmicas geradas pelos *Oito Batutas* na imprensa. Sem dúvida, eles se tornaram um marco importante de toda essa história.

Vimos que tanto as críticas quanto os elogios aos *Batutas* fazem referência a uma música popular, tocada por negros e mestiços, tida como imprópria e imprestável para representar a nação, segundo a fala de seus detratores, mas tomada como legítima e representativa da identidade brasileira por seus defensores. Nos anos de 1919 e de 1922, nos quais se deram as polêmicas na imprensa sobre os *Oito Batutas*, não há um discurso unânime. Esse foi um momento de convivência conflituosa entre visões distintas sobre a cultura nacional e sobre juízos de valor a respeito da constituição étnica do país. Se ainda não havia um novo paradigma sobre o mestiço e a cultura afrodescendente, como ocorreu em 1933 com a publicação do livro de Gilberto Freyre, já havia, porém, intelectuais que aceitavam a mestiçagem, assim como já havia uma defesa da música mestiça enquanto representante de uma identidade nacional. A partir das polêmicas na imprensa sobre os *Oito Batutas*, podemos perceber que este conjunto musical trouxe à tona essas visões conflitantes, tornando-se, por isso, alvo destas discussões.

É importante situar que entre 1910 e 1920, intelectuais elegeram a música dos *Oito Batutas* como sendo a fisionomia própria da cultura do país, vertente que não esperou *Casa-grande & senzala*,<sup>153</sup> nem o fortalecimento do samba, para se constituir como um pensamento forte e autônomo e se fazer representar. Embora essa não seja a opinião de todos, é a de alguns. O pensamento social brasileiro tem se caracterizado por só enxergar no período pós-1930 a eleição do samba e dos símbolos culturais mestiços como síntese da cultura nacional.<sup>154</sup> O que estamos mostrando com estas polêmicas na imprensa é que a eleição de uma música popular mestiça como síntese da identidade nacional já estava posta antes e permaneceu em debate na década de 1920, mas esbarrou em visões conflitantes, que, de fato, existiam. Estamos pontuando, portanto, como estas questões da música popular, enquanto símbolo da nacionalidade, já aparecem na trajetória dos *Oito Batutas* e que elas anteciparam e ajudaram a amadurecer os projetos culturais de defesa da identidade nacional do pós-1930.

O que acaba sendo inusitado é que uma das polêmicas levantadas pelo grupo na década de 1920 vai contra justamente o símbolo de brasilidade musical que os *Oito Batutas* suscitaram. Essa polêmica é levantada pela aproximação de componentes do grupo em relação ao *jazz*, que ocorreu durante a sua viagem a Paris. *Les Batutas*, que chegaram lá com o intuito de se apresentar por um mês, estenderam a temporada por seis meses. A cidade recebia, naquela época, orquestras de negros das Antilhas e quatro *jazz-bands* norte-americanas. E foi justamente após o encontro com esses conjuntos que eles começaram a tocar *jazz*.

Quando *Les Batutas* voltaram de Paris, influenciados pelas *jazz-bands* de negros americanos que tocavam na cidade, houve um fenômeno tanto de admiração quanto de identificação por parte dos *Batutas* em relação aos jazzistas. Ambos os conjuntos eram formados por músicos negros (sendo que, no caso brasileiro, havia também músicos brancos). Segundo Paul

---

153 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1933.

154 Sobre o argumento de que a eleição do samba e da cultura mestiça se deu apenas após a publicação de *Casa-Grande & Senzala*, ver VIANNA, Hermano. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar./UFRJ, 1995.

Gilroy,<sup>155</sup> *Les Batutas* perceberam, durante sua turnê em Paris, que faziam parte de uma diáspora negra que se comunicava por meio de linguagens musicais. Para ele, os *Batutas* se viram dentro de um ocidente expandido, e sua música estava, ao mesmo tempo, dentro e fora dele.<sup>156</sup> Assim, para o autor, os *Batutas* teriam sido como muitos viajantes negros americanos que mudaram suas consciências após viajarem para a Europa e se darem conta dessa diáspora negra da qual faziam parte.<sup>157</sup>

O fato é que os *Batutas* ousaram. Herdeiros de riquíssimas tradições culturais, como o choro e o samba, abriram-se tanto para o sertanejo quanto para o *jazz*, aderindo, segundo o autor, a uma criatividade lúdica inerente à identidade negra que perpassa todo o Atlântico Negro.<sup>158</sup> Estariam fazendo parte de uma identidade negra transnacional. Uma consequência disso, na prática, foi que quatro anos após, Pixinguinha e Donga se uniram com *De Chocolat* para fazerem um grupo de teatro composto somente por negros na *Companhia Negra de Revistas*.

Nesse sentido, tratar *Les Batutas* apenas como conjunto tipicamente brasileiro em Paris seria insuficiente. Enquanto os intelectuais da época estavam tentando consagrar os *Oito Batutas* como músicos genuinamente nacionais, numa polêmica contra o racismo e o elitismo, eles estavam fazendo contato com músicos norte-americanos e trazendo esse filão para o Brasil. Embora a questão sobre a identidade nacional tenha ocupado a maioria das narrativas escritas sobre os *Oito Batutas*, a aproximação do conjunto com o *jazz* mostrou que eles não aderiram completamente à questão de uma música exclusivamente nacional.

---

155 GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-asiáticos, 2001.

156 *Ibid.*, p. 130-131.

157 *Ibid.*, p. 62-63.

158 *Ibid.*, p. 59.





## 8 AO RITMO DOS BUMBAS: FESTAS, SUJEITOS E CIDADANIA NO MARANHÃO PÓS-ABOLIÇÃO<sup>159</sup>

---

*Antonio Evaldo Almeida Barros*  
Professor de História do Colegiado de Ciências Humanas  
(Campus de Bacabal/UFMA)  
Doutorando em História (UNICAMP)

Os repertórios culturais e festivos podem constituir ocasião significativa para se perceber especificidades dos processos sociais ao longo da história, a exemplo das experiências de ex-escravos e seus descendentes no Pós-abolição. Partindo-se desse pressuposto, interpretam-se os grupos de bumba meu boi que circulavam pela ilha de São Luís do Maranhão

---

<sup>159</sup> O presente texto resulta de pesquisa em fase de conclusão no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Versão preliminar deste trabalho foi apresentada no International Doctoral Summer School “Cultures of Inequality”, realizado em março de 2009, em Joanesburgo, África do Sul, e no Fórum de Pesquisa “Culturas das Desigualdades” organizado pela Comissão de Relações Étnicas e Raciais (CRER) durante a 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em junho de 2008, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

durante os festejos juninos como elementos e ocasiões privilegiadas para se pensar a mudança social, em meio a processos de racialização e práticas discriminatórias, no contexto dos anos 1900 à década de 1940.

Por meio de uma etnografia histórica desses festejos, reconstituem-se experiências de diferentes grupos, setores e sujeitos sociais, particularmente negros e pobres, notando-se, por exemplo, formas de exercício do poder numa sociedade hierarquizada, modos como esses sujeitos lidavam com diferenças e desigualdades, bem como conexões entre construção de identidades e reivindicação de direitos naquelas primeiras décadas do Brasil republicano.

### **São Luís num múltiplo tempo festivo**

Quando chegavam os dias dos santos que gostam de fogo, a ilha de São Luís se convertia num “verdadeiro mundo carnavalesco”,<sup>160</sup> uma ocasião ímpar de lazer e devoção, e, sobretudo, de muitas festas, tempo em que gente de todas as qualidades se espalhava pelas ruas, caminhos e estradas em busca de celebrações religiosas, bailes e jogos, danças, brincadeiras e tambores. Diversas barracas, com suas bebidas, jogos e fuzarcas, eram montadas no Caminho Grande, uma longa e estreita estrada de terra que cortava horizontalmente a ilha, tendo ao lado, em parte de sua extensão, uma ferrovia ou linha de bonde, ligando a zona urbana da cidade, a oeste da ilha, à vila de Ribamar, no extremo leste de São Luís. As pessoas se deslocavam intensamente em busca dos pontos mais atrativos dos festejos, geralmente, em algum subúrbio ou vila. Muitos, sobretudo aqueles que viviam mais próximos daquela estrada, usavam caminhões, ônibus, locomotivas, bondes e carros. Outros, especialmente aqueles que habitavam as áreas mais rurais, viajavam em carros de boi e carroças. Mas ir a pé também era a opção de diversas pessoas. Assim, enquanto uma dezena de homens, entre “malabarismos e mandonismos”,<sup>161</sup> tentava governar o Estado naquelas primeiras décadas de República e durante os tempos de Vargas, outros governos e desgovernos, frequentemente em (des) encontro com aquela política “séria”, seriam orquestrados nos festejos juninos de São Luís.

---

160 *O Globo*, São Luís, 2 jul. 1942.

161 BUZAR, Benedito. *O Vitorinismo: lutas políticas no Maranhão*. São Luís: Lithograf, 1998.

Da perspectiva de diferentes cronistas, articulistas e outros letrados, este seria, antes de tudo, um “tempo de tradições”, dos “costumes antigos”, do “mundo pitoresco”.<sup>162</sup> Já ao “pessoal do ‘pega e rasga’”,<sup>163</sup> que se deliciava em dançar, interessavam mesmo eram os barracões de arrasta-pés espalhados pelos subúrbios, onde se dominavam as músicas da época, a exemplo de 1920 e 1930, quando se “arrochava no maxixe e no carimbó”.<sup>164</sup> Diferentes famílias, sobretudo da gente de “bom tom” que residia no Centro de São Luís, costumavam organizar fartas ceias com pratos da culinária local em seus sítios localizados nas áreas mais rurais da ilha, onde veraneavam no Natal, no Ano Novo e durante os festejos juninos.

Moças e rapazes da “sociedade elegante” também não perdiam essa oportunidade, uma vez que podiam sair com seus blocos ou se divertir nos “bailes aristocráticos”,<sup>165</sup> cujos partícipes, não raro, se pensavam como “o que existe de melhor em nossa sociedade”.<sup>166</sup> Já os jovens das zonas mais rurais gostavam mesmo era dos “forrobodós” espalhados nos barracões e terreiros do interior da ilha, quando as “morenas” podiam deixar “os cabras moles de cansaço, sujos de poeira, derreados de sono”.<sup>167</sup>

Os instrumentistas e cantores profissionais aproveitavam para preparar suas brincadeiras ditas “de pura harmonia e sem batuque”,<sup>168</sup> desfilando com elas pelo perímetro urbano da cidade. Majores, delegados, chefes

---

162 SACRAMENTO, J. P. D. do. Crônica interna. *Semanário Maranhense*, São Luís, p. 7, jul. 1868; VIANA, L. Os fogos de São João. *Pacotilha*, São Luís, 25 jun. 1910; MACEDO, E. de. Noite de São João. *Pacotilha*, São Luís, 23 jun. 1926; PEREIRA, R. São João de ontem e São João de hoje. *Folha do Povo*, São Luís, 22 jun. 1929; COSTA, R. Noite do balão e da saudade. *Tribuna*, São Luís, 24 jun. 1934; OLIVEIRA, F. de. Noite de São João. *Diário do Norte*, São Luís, 24 jun. 1939; OLIVEIRA, A. de. Retalhos dominacaes. *Diário do Norte*, São Luís, 2 jul. 1939; DONCRI, Linda. Noite de São João. *Diário do Norte*, São Luís, 2 jul. 1939; LEMOS, B. Festas tradicionaes de nossa terra. *Diário do Norte*, São Luís, 23 jun. 1940; PINTO, F. Festa de S. João. *Revista Athenas*, São Luís, jun. 1941; PEDRO, J. Festa de São João. *Diário do Norte*, São Luís, 25 jun. 1941; MELO, A. Bumba meu boi. *Novidades*, São Luís, 10 mar. 1952; COSTA, J. S. Notas sobre o Bumba meu boi. *O Imparcial*, São Luís, 26 jul. 1953; VIEIRA FILHO, D. Folklore sempre. *Revista de Geografia e História do Maranhão*, São Luís, dez. 1954; ALVES, I. R. Noite de São João. *Jornal do Dia*, São Luís, 25 jun. 1955.

163 *Tribuna do Povo*, São Luís, 22 jun. 1934.

164 *Tribuna*, São Luís, 24 jun. 1930, p. 7.

165 *Pacotilha*, São Luís, 21 jun. 1919, p. 1; *Diário do Norte*, São Luís, 27 jun. 1939, p. 8; *Ibid.*, 21 maio 1942; *Ibid.*, 25 jun. 1944, p. 6.

166 *Idem*, 27 6 jun. 1939, p. 8.

167 PINTO, F. Festa de S. João, op. cit., 1941, p. 11.

168 *Tribuna*, 22 jun. 1933, p. 6.

de polícia e policiais, de um lado, teriam a responsabilidade de fiscalizar o bom cumprimento das portarias que, de maneira geral, proibiam o uso de determinadas bebidas, demarcavam as vias públicas que deveriam ser usadas pelos brincantes e, sobretudo, estipulavam os lugares que diferentes organizações festivas poderiam percorrer; e, de outro, constantemente caíam eles próprios na fuzarca.

Os comerciantes, particularmente donos de lojas de tecidos e de bares, que enchiam os jornais com propagandas de seus produtos, deviam aguardar com disposição esses festejos, ocasião ímpar de aquecimento de suas vendas. Os organizadores de barracas, terreiros e arraiais contratavam danças, cordões e brincadeiras para atrair para seus bairros e vilas a multidão que se deslocava durante as festas em busca de diversão. Até poetas, em composições existencialistas, inspiravam-se nos tempos das festas de junho, a exemplo de Jorge de Meirelles que, para refletir sobre a “estrada longa, no caminho incerto que nós trilhamos ao desconhecido”, decanta “o bojo negro do céu/todo coberto de estrelas” que “parece o corpo de um bumba/ no São João do universo”.<sup>169</sup>

De fato, no mês em que “tudo é festa”<sup>170</sup> no Maranhão, nada despertaria mais atenção da maioria dos diferentes e desiguais sujeitos que viviam em São Luís, na primeira metade do século XX, do que os grupos de bumba meu boi, que surgiam de todos os recantos e transformavam a ilha nessa temporada. Essas brincadeiras geralmente resultavam de um pagamento de promessa feita a alguma entidade espiritual, sobretudo os santos do catolicismo, como São João, embora também haja notícias de que alguns *voduns* do Tambor de Mina<sup>171</sup> gostavam de ter bois em seus terreiros por ocasião desses festejos. Às vezes, aquele que fazia a promessa

169 MEIRELLES, Jorge de. Sentidos versos meus, parcelas do meu nada..., *Novidades*, São Luís, 7 set. 1950.

170 *Jornal do Dia*, São Luís, 24 jun. 1945, p. 4.

171 *Vodum* é como são denominadas as entidades espirituais do *Tambor de Mina*, nome dado sobretudo no Maranhão a cultos religiosos de origem africana, também presentes em outros estados do Brasil, como o candomblé na Bahia. Mina é uma referência aos “negros minas”, denominação genérica dada aos escravos trazidos de regiões da África ocidental, muitos dos quais embarcavam no forte de El-Mina, atual Gana. Ver, particularmente, FERRETTI, Sérgio F. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo: Editora da USP/ São Luís: FAPEMA, 1995; PARÈS, Luís N. *The Phenomenology of spirit possession in the Tambor de mina*, 1997, (Tese de Doutorado), SOAS, University of London, 1997.

era o mesmo que organizava o bumba. Essa promessa podia passar de geração a geração. Assim, preparando-se para as festas, bem antes do mês de junho, os grupos se formavam, organizavam-se e ensaiavam suas danças e toadas. Caprichava-se na montagem do “couro”, uma cobertura de papel, tecido, veludo ou outro material de uma armação de madeira com o formato de um boi. Um mesmo agrupamento, composto por homens, mulheres e/ou crianças, e ainda seus acompanhantes, podia ter um ou mais couros, cuidadosamente nomeados, e também mais de um “miolo”. Este era o homem que pegava o couro, colocava-o sobre o corpo e balançava-o, dando-lhe ritmo. Enquanto isso, os brincantes, em diferentes funções, tocavam matracas, pandeiros ou tambores, e repetiam em uníssono as toadas e canções do amo, o cantador e guia do bumba. Os grupos disputariam ferrenhamente alguns miolos, tocadores e, sobretudo, os amos, embora estes pudessem ser fiéis às suas “tropas”. De fato, sabe-se que muitos deles eram os donos dos bois nos quais cantavam, dançavam ou tocavam. Alguns grupos eram contratados para fazer suas apresentações; outros, entretanto, pareciam fazê-lo gratuitamente, mas quase sempre ao menos em troca de tiquira (cachaça destilada de mandioca). Terminadas as festas, matava-se ritualmente o boi (alguns seriam enterrados), uma ocasião de muitas dramatizações e encenações cômicas realizada geralmente no mês de julho, até que no outro ano ele fosse ressuscitado e uma outra festa começasse.

### **Festa, cidadania e identidades num tempo de bumbas**

Era comum que sujeitos de diferentes setores sociais desejassem pagar uma promessa oferecendo um boi aos santos, para o que pediam e patrocinavam outrem, em geral, um “dono” ou “dona” de boi, para que este dono organizasse a brincadeira. Situações como essa, pelos múltiplos desdobramentos que poderiam ter, constituíam ocasiões significativas para observar formas de teatralização do poder, para notar modos como os sujeitos acionavam determinadas estratégias e negociavam entre si em uma sociedade cuja hierarquização (em reconstrução no Pós-abolição) manifestar-se-ia, de maneira muito particular, na distribuição espacial desses sujeitos pelas diferentes zonas da cidade e do município.

Até início de 1950, tentou-se afastar legal e oficialmente os bumbas do centro de São Luís, embora este movimento tenha sido descontínuo e heterogêneo. As idas e vindas em relação à permissão ou proibição de os bumbas serem realizados, ou à possibilidade de frequentarem o perímetro urbano, além dos subúrbios e dos interiores, parece ter sido a tônica da Primeira República<sup>172</sup> e do período entre 1930 e 1937. Tudo indica que, ao longo do século XX, o único momento em que houve uma política regular e em médio prazo proibindo que os bumbas percorressem o centro da capital maranhense foi o do Estado Novo, em início dos anos 1950, mais precisamente de 1938 a 1952. Neste período, quando também se intensificaria a atuação dos folcloristas e outros letrados preocupados com o lugar e o significado do que chamavam de “tradições populares”, identificando os bumbas como símbolo máximo da cultura e identidade regional, essa parece se tornar uma política do Estado e não dependente da personalidade ou do estilo de um ou outro chefe da polícia civil, ou chefe político municipal ou estadual, como parece ter sido no período anterior. Algumas vezes, a exemplo de 1905 e 1948, as portarias policiais proibiam a realização dos bumbas, mas geralmente o que se estabeleciam eram critérios para a realização dos festejos juninos, determinando em especial exatamente até que ruas os bois poderiam brincar, tentando-se afastá-los das zonas centrais de São Luís.<sup>173</sup>

Entretanto, efetivamente, as portarias nem sempre conseguiam impedir a entrada dos bumbas na zona mais urbanizada da cidade. Além do fato de que alguns grupos ignoravam as proibições oficiais, o que poderia acarretar-lhes, por exemplo, a perda de suas licenças, pessoas que ali moravam, muitas das quais promesseiras, podiam pedir para que

---

172 Movimento similar teria ocorrido em relação às festas de Nossa Senhora da Penha no Rio de Janeiro do início do século XX. Ali, as autoridades policiais implicavam com o violão, batuques e sambas, vistos como fontes de desordem. Apesar disso, as proibições explícitas não foram constantes. Ver SOHIET, Rachel. *A subversão pelo riso*. Rio de Janeiro: Editora Fundação G. Vargas, 1998.

173 Ver, por exemplo, *Pacotilha O Globo*, São Luís, 24 jun. 1905; Idem, 20 jun. 1918, p. 1; *Tribuna*, 23 jun. 1933; *Diário do Norte*, São Luís, 24 jun. 1939, p. 3; *O Globo*, São Luís, 22 jun. 1940, p. 2; 24 jun. 1944; p. 2); Maranhão, *Diário Oficial do Estado do Maranhão. Polícia Civil*, São Luís, 1946 (Portaria nº 56, de 23 de junho de 1946; Portaria nº 49, de 17 junho 1947; Portaria nº 28, de 19 de junho de 1948; Portaria nº 21, de 8 de junho de 1949; Portaria nº 46, de 30 de maio de 1952).

os grupos de boi fossem se apresentar às portas de suas casas. Padres e chefes de polícia – em certas situações, provavelmente porque não tinham outra escolha – aceitavam algumas argumentações dos brincantes, como a ideia de que o santo ficaria insatisfeito e a promessa seria descumprida se os bois deixassem de ir, por exemplo, até a igreja de São João, localizada no centro da cidade, embora todos soubessem que havia outras igrejas pela ilha dedicadas àquele santo. Essas situações provavelmente eram comuns e devem ter contribuído para que, em algumas ocasiões, como em 1948, fosse oficialmente liberada a ida dos bois ao Centro durante os festejos,<sup>174</sup> quando poucos dias antes uma tal situação era claramente proibida.<sup>175</sup>

Este era um tempo de intensa ritualização das hierarquias sociais, e também ocasião em que as práticas e linguagens de cidadania podiam se confundir com as práticas e linguagens da festa, sobretudo quando a própria cidade constituía o tema das negociações entre os brincantes, geralmente oriundos das zonas rurais e dos subúrbios, e os setores dominantes, ocasião em que o povo de boi não raro conseguia relativizar ou mesmo modificar os códigos legais que proibiam as suas organizações festivas de ir até as áreas urbanas centrais. A presença dos bois era intensa e difundida. Essas práticas pareciam estar sedimentadas em firmes padrões costumeiros, coletivamente partilhados, sendo os códigos oficiais muitas vezes construídos em negociações nas quais o povo de boi estava decidido em participar, promovendo-se a mudança social na e pela festa.

A caminho de seus locais de apresentação, como terreiros e arraiais, e à porta de bares, igrejas e casas, grupos de bois dos mais variados matizes e origens podiam se encontrar. Bois “do mato”<sup>176</sup> e de “gente da cidade”<sup>177</sup> eram organizados por sujeitos que se identificavam, de diferentes modos e intensidades, por amizade, *status* e profissão, por família, sexo

---

174 Portaria, *Pacotilha O Globo*. São Luís, 31 jun. 1949.

175 “Portaria nº 21”, Maranhão, *Diário Oficial do Estado do Maranhão – Polícia Civil*, de 8 de jun. de 1949. Deve-se considerar também um intenso processo de massificação da cultura no período. Até 1910, a imprensa, de modo geral, costumava criticar chefes de polícia quando estes concediam licenças para a realização dos bois. Entre 1920 e 1950, ela se colocará veementemente contra qualquer tentativa de proibição da realização dos bois. Seus interesses e agendas, e os de seus leitores, parecem ter mudado significativamente ao longo desse período.

176 *Tribuna do Povo*, São Luís, 22 jun. 1934.

177 *Diário do Norte*, São Luís, 26 jun. 1938, p. 1.

e geração, e, particularmente, de acordo com seus pertencimentos locais (bairros, vilas, lugarejos, municípios), como, por exemplo, o *Campeão da Ilha*, do lavrador José de Souza que, com seu “batalhão”, prometia representar bem seu lugarejo do interior de São Luís;<sup>178</sup> o *Boi do Belira*, de responsabilidade de Antonio Nunes, motorista e inspetor de quarteirão de um subúrbio colado ao centro da capital, onde realizava seus ensaios;<sup>179</sup> o *Boi de Guimarães*, afamado e respeitado batalhão do interior do Maranhão, que vinha do continente à ilha enfrentando horas de viagem a barco, em uma área reconhecida como de difícil navegação, só para os festejos;<sup>180</sup> o *Boi da Maioba*, da zona rural, afamado e temido pelo menos desde 1899,<sup>181</sup> existente até os dias atuais, sendo nomeado de 1930 a 1940 como *Imperador da Ilha*; e o *Reparador*, do subúrbio da Madre Deus, que em 1939, do mesmo modo que o *Imperador*, teve sua licença cassada por ter desobedecido a portaria que proibia que dançasse no perímetro urbano de São Luís;<sup>182</sup> o *Flor da Zona*,<sup>183</sup> possivelmente uma referência às zonas de meretrício, muito comuns ao redor dos diferentes arraiais por onde se apresentavam os bumbas e se concentravam os festejos; o boi do “mulato” Secundino, amo cuja “voz agrada bastante, e tem boas inspirações”, sobretudo defronte da “tropa adversária”;<sup>184</sup> outro boi da Madre Deus, cujo ano de 1908 a 1939 foi Zé Igarapé, tido como “bom na trova e na capoeira”;<sup>185</sup> que chegou a ser vigiado pela polícia acusado de ter matado um membro do boi de Cururupu, município do interior do estado, em um confronto.

Ainda temos o *Prometido*, uma justa oferenda a São José por ter facilitado os negócios de Almir Reis que, com um grupo de amigos, formou uma boa tropa, iniciando suas atividades na vila de Ribamar, onde era padroeiro aquele santo;<sup>186</sup> o *Flor do Caju*, organizado por um grupo de pescadores, marisqueiros e outros “marítimos”;<sup>187</sup> o boi de “dona” Teodora Costa, que estreou em 1932 como pagamento de promessa a São José;<sup>188</sup>

---

178 *Tribuna do Povo*, São Luís, 22 jun. 1934.

179 *Ibid.*, 22 jun. 1934.

180 *Pacotilha*, São Luís, 25 jun. 1924, p. 5; *Tribuna do Povo*, 29 jun. 1934, p. 3.

181 *Pacotilha*, São Luís, 22 jun. 1899, p. 2.

182 *Diário do Norte*, São Luís, 1 jul. 1939, p. 6.

183 *Ibid.*, 7 jun. 1938, p. 4.

184 *Tribuna*, São Luís, 25 jun. 1933.

185 *O Globo*, São Luís, 25 jun. 1947.

186 *Tribuna*, São Luís, 22 jun. 1934.

187 *Tribuna do Povo*, São Luís, 22 jun. 1934.

188 *Idem*, São Luís, 24 jun. 1932, p. 7.



os bois *Prenda de Amor* e *El Dourado*, compostos por mulheres, no caso, “filhas de Eva”,<sup>189</sup> e não de Maria!

Nesse cenário, era fácil que os grupos de bois se encontrassem, e nessas ocasiões era relativamente comum que eles explicitassem com maior ou menor intensidade, usando palavras ou armas, suas diferenças. Esses (des)encontros, com certa frequência, resultavam em manifestações de violência generalizada, inclusive no centro da cidade, como na noite do dia 23 de junho de 1902, quando “o célebre *boi* da rampa do palácio se encontrou com outro que dançava à porta de uma casa”. “Juntos os dois *bumbas*, soaram os cantos, as matracas, os maracás” e os busca-pés. Os seguidores “apaixonados não admitiam, nem por sonhos, que se dirigissem pilhérias ao *bicho de cornos*”.<sup>190</sup> A briga teria invadido casas. “Vimos mulheres horrivelmente queimadas, homens feridos e crianças contundidas”.<sup>191</sup>

Apesar de a imprensa argumentar que a prova da incivilidade, da irracionalidade e da perversão das classes pobres poderia ser verificada durante os festejos juninos, particularmente por ocasião dos encontros de *bumbas*, tudo indica que havia códigos e regras que guiavam os grupos de bois, norteando, inclusive (ou, talvez, sobretudo) seus confrontos, pois, como sugestivamente cantava um amo em verso de um conjunto de toadas registradas por *Tribuna* em 25 de junho de 1933, no início de 1930, “vamos brincar com jeito, camaradas, pois a morte não é vingança e a pose não vale nada”. A violência certamente não era gratuita, como diziam os jornais. Obviamente, deve-se reconhecer que havia casos em que alguns grupos, ao encontrar-se, confraternizavam-se festivamente, e até poderiam produzir ritmos híbridos nessa oportunidade.

189 *Tribuna*, São Luís, 24 jun. 1930, 20 jun. 1930, 26 jun. 1930, p. 2.

190 Sabe-se que comumente os conflitos entre *bumbas* eram iniciados com troca de insultos cantados em versos e que, depois, poderiam ser convertidos em briga corporal.

191 *Pacotilha*, São Luís, 25 jun. 1902, p. 1. No Maranhão, desde as primeiras notícias sobre os *bumbas* há referências à aliança fundamental entre trova e capoeira nessas organizações festivas. Do mesmo modo que no Pará (SALLES, Vicente. *O negro no Pará*. Belém: Secult/Minc., 1968) e no Rio de Janeiro (SOARES, Carlos Eugênio Libano. Festa e violência: os capoeiras e festas populares na Corte do Rio de Janeiro (1809-90). In: CUNHA, M. C. P. (org.). *Carnavais e outras f(r)estas*. Ensaios de História Social de Cultura. São Paulo: Editora da UNICAMP, CECULT, 2002), era frequente a aparição de capoeiras nas festas de grande participação de diferentes sujeitos.

O fato é que a circulação dos bois pela ilha de São Luís durante os festejos juninos constituía um fenômeno generalizado. Parece ser evidente que eles, em sua maioria produzidos por gente das zonas rurais e dos subúrbios, eram capazes “de despertar o interesse mesmo dos nascidos e criados na cidade”,<sup>192</sup> de “brancos e pretos, velhos e moços”.<sup>193</sup> De certo modo, seus sentidos mais explícitos eram universais a todos. Antes de tudo, porém, nota-se que eram diversas as formas como indivíduos e grupos tão diferentes entre si se apropriavam de um repertório comum, a exemplo dos bumbas; percebe-se que diferenças e desigualdades funcionavam efetivamente no cotidiano desses sujeitos, que se submetiam ou manipulavam essas heterogeneidades e dessemelhanças.

Os grupos de bumba-boi eram guiados por regras, acordadas oralmente, ou mesmo, por escrito. De fato, eles costumavam ser bastante organizados, com ensaios, apresentações, contratos e viagens predefinidas. Os donos dos bois deviam fechar acordos com promesseiros e com aqueles mais especializados, como amos, tocadores e miolos. Era grande a preocupação com a indumentária dos brincantes, a ornamentação dos materiais, a produção musical, poética e dramática dos bumbas. Os registros de toadas e das múltiplas dramatizações que costumavam ser realizadas durante as apresentações possibilitam observar agendas sociais significativas para os brincantes, as quais se tornavam públicas. Os temas frequentes dessas canções e dramatizações faziam referência, sobretudo, a elementos do cotidiano desses sujeitos, das suas histórias pessoais, do povoado, da região, da nação, do mundo. A rebeldia e o enfrentamento também eram comumente tematizados, especialmente o tema “contrário”,<sup>194</sup> e diversas pessoas poderiam ser homenageadas ou ridicularizadas, de prostitutas e donas de casa a políticos e comerciantes. Elas seriam “uma versalhada

192 MACEDO, E. de. Noite de São João, op. cit., 1926.

193 *O Globo*, São Luís, 2 jul. 1942, p. 4.

194 Em 1947, por exemplo, Zé Igarapé cantava “te arreda da frente, deixa meu povo passar, que esse ano eu te faço, tu me arrespear”, e o cantador Eloi que ia reunir, guarnecer, e pedia silêncio “pro contrário ver” (*O Globo*, São Luís 25 jun. 1947). A “luta (dinâmica) dos contrários” dava sentido às relações entre os bumbas. Nestes, o contrário é aquele que é contra, que é inimigo, que é adversário (PRADO, Regina. *Todo Ano Tem: as festas na estrutura social camponesa*, (Mestrado em Antropologia Social), PPGAS, Rio de Janeiro, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1977, p. 107-119). Com o processo de apropriação cultural, do que se poderia denominar de “desbarbarização” dos bumbas, quando eles paulatinamente se afastam da violência física.

alusiva aos principais acontecimentos políticos e sociais ocorridos no ano”,<sup>195</sup> seriam “modernizadas”, pois “adaptam-se ao momento. São um misto de ironia e malícia disfarçadas”.<sup>196</sup> De fato, a crítica social e política parecia ser um elemento constituinte dessas organizações. Não estranha que, por ocasião dos concursos de bois, que aparecem nos anos 1930 e teriam um importante papel no disciplinamento e controle dessas organizações festivas, fossem descontados pontos daqueles que cantassem toadas consideradas “políticas”.

Além disso, durante as festas, os modos de vestir revelavam diferenças sociais e culturais entre aqueles que participavam dos bumbas. Se, em alguns grupos, predominavam papel e plástico, em outros dominavam as lantejoulas e miçangas, os veludos e sedas. Alguns brincantes usavam chapéus de palha simples; outros chapéus enfeitados com fitas, espelhos e diversos detalhes. Além de terem formas diferentes de brincar, seus personagens pareciam ser variados, a exemplo dos “caboclos guerreiros” ou “índios”, que se trajavam “de flechas e pomposos penachos”,<sup>197</sup> “cobrem-se de lantejoulas e desaparecem sob um montão de penas, pulando ao som dos maracás e pandeiros”,<sup>198</sup> ou ainda o casal negro Pai Francisco e Mãe Catirina: ele, caracterizado especialmente por um chapéu e um facão preso à cintura, seria um personagem vivido por um homem forte e/ou valente; ela, uma personagem essencialmente cômica que costumava usar trajes espalhafatosos, seria a principal responsável pelos risos e gargalhadas da plateia; mas ambos, aos seus modos, poderiam estimular brigas entre os grupos.

## Os bumbas por escrito: os letrados e a festa

Enquanto as fogueiras, os bailes e forrobodós, e as diferentes organizações festivas davam múltiplos ritmos à ilha, ocorria uma verdadeira batalha entre diversos letrados, em torno dos significados, origens e autenticidade dos bumbas e, mais ainda, sobre o(s) lugar(es) que esses repertórios deveriam ou poderiam ocupar no campo simbólico das tradições, cultura e identidade da região e da nação. Sugiro que estes debates, às

195 TOBLER, op. cit.

196 LEMOS, B. Festas tradicionais de nossa terra, op. cit.

197 *Pacotilha*, São Luís, 24 jun. 1905, p. 1; 19 jun. 1924, p. 1.

198 *Pacotilha*, São Luís, 29 jun. 1910.

vezes velados, mas sempre difundidos, cujas ideias centrais dialogariam intensamente com questões análogas de caráter nacional e internacional, tenham estado profundamente imbricados na legitimação de determinadas práticas, notadamente aquelas anteriormente sugeridas, em benefício ou prejuízo efetivo de diferentes sujeitos, setores e grupos sociais.

Embora esse tenha sido um movimento descontínuo, sobretudo a partir da década de 1920, diferentes órgãos da imprensa escrita e alguns letrados, contrariamente ao que ocorreu durante o século XIX e praticamente toda a Primeira República, passaram a identificar o bumba meu boi como o elemento fundamental do patrimônio cultural regional, que pertenceria e deveria ser preservado por todos os maranhenses, independentemente de suas diferenças e desigualdades, como o principal elemento diacrítico da região. De folguedo insólito e oposto à boa ordem, à civilização e à moral,<sup>199</sup> “bárbaro brinquedo”,<sup>200</sup> ocasião de violência e “cenas lamentáveis”,<sup>201</sup> “incômoda usança”,<sup>202</sup> batuque e berreiro perturbador do sossego público que “quase sempre termina em confusão”,<sup>203</sup> o bumba meu boi passaria a ser identificado como “festa rústica” produzida graças à “índole mansa do povinho do Maranhão”,<sup>204</sup> “quadra de satisfação para o caboclo”,<sup>205</sup> “o maior divertimento de nossa classe inculta”,<sup>206</sup> e, finalmente, seria definido como “tradição da terra maranhense, exemplo único no Brasil”,<sup>207</sup> cujos “propósito” e “espiritualidade” seriam compartilhados por “brancos e pretos, velhos e moços”,<sup>208</sup> sendo “assistido por todos, em terreiros, praça pública ou salões aristocráticos”,<sup>209</sup> enfim, “coisa essencialmente nossa”.<sup>210</sup> Esse movimento se processaria em intensa aproximação com a busca de definição de “cultura brasileira” e da “identidade nacional”.

---

199 *O Imparcial*, São Luís, 15 jun. 1861.

200 SACRAMENTO, J. P. D. do. Crônica interna, op. cit..

201 *Pacotilha*, São Luís, 25 jun. 1902, p. 1.

202 *Ibid.*, São Luís, 25 jun. 1902, p. 1.

203 *Ibid.*, São Luís, 23 jun. 1917.

204 *Ibid.*, São Luís, 23 jun. 1922, p. 1.

205 *Diário do Norte*, São Luís, 25 jun. 1938.

206 LEMOS, B. Festas tradicionais de nossa terra, op. cit.

207 *O Globo*, São Luís, 5 jul. 1948.

208 *Ibid.*, São Luís, 2 jul. 1942, p. 4.

209 A. Melo, op. cit., 1952.

210 *Pacotilha O Globo*, São Luís, 4 abr. 1950, p. 4.

Essa operação esteve comumente acompanhada de um conjunto heterogêneo de narrativas, insistentemente repetidas ao longo dos anos, cujo objetivo era contar e fixar determinadas histórias da origem e significados dos bumbas. Assim, enquanto alguns afirmavam que os bois seriam uma “usança africana”,<sup>211</sup> outros asseveravam se tratar de um “gênero artístico” ou “instituição indígena”,<sup>212</sup> ou ainda “uma tradição portuguesa”.<sup>213</sup> Numa aproximação com histórias ainda mais distantes, alguns veriam nos bumbas uma “reminiscência da festa pagã dos egípcios, imitação à do Boi-Apis”.<sup>214</sup>

Mas essa série de interpretações das origens do boi que tendia a dar-lhe uma única origem, negro-africana, indígena, portuguesa ou egípcia, parece ter sido fortemente questionada a partir de 1930. Centrado, de 1940 a 1950, na identificação de elementos “africanos” e do “seio do povo”, numa perspectiva consoante com as agendas de diversos pesquisadores nacionais, para Vieira Filho, leitor e comentador do cubano Fernando Ortiz e muito próximo da produção antropológica e folclorista de sua época, “a única segurança é que [o boi] nasceu na colônia, ao influxo dos três povos formadores da nacionalidade”, o que poderia ser notado pelo seu auto. “Pai Francisco, o negro que mata o boi para tirar-lhe a língua, é escravo de uma fazenda. O amo, o dono do boi de estimação, é português. Os *tapuios* ou caboclos reais, são índios”.<sup>215</sup>

211 *Pacotilha*, São Luís, 29 jun. 1910, p. 1; LISBOA, Achiles. A imigração e a lepra. *Revista de Geografia e História do Maranhão*, São Luís, p. 105, jun. 1947; LEMOS, B. Festas tradicionais de nossa terra, op. cit.

212 MACEDO, E. de. Noite de São João, op. cit.; LEMOS, B. Festas tradicionais de nossa terra, op. cit.

213 A exemplo de COSTA, op. cit., 1953.

214 REIS, L. G. dos. Alto Parnaíba, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão*, São Luís, ago. de 1951, p. 66 e 70.

215 VIEIRA FILHO, op. cit., p. 77. Para os homens de letras haveria um auto-modelo que os brincantes representariam (deveriam sempre fazê-lo) desde um tempo longínquo, na verdade, relativamente próximo, o tempo da escravidão: o conto narra que certa vez, Catirina, grávida, mulher de um escravo da fazenda, Francisco, Chico, desejara comer a língua do boi. Francisco, então, matara o boi para satisfazer o desejo de sua mulher. O crime fora descoberto. Chico fugira para a mata e fora perseguido pelos homens do fazendeiro com o auxílio de índios que conheciam a terra. Capturado e castigado, para não pagar com a vida fora forçado a trazer de volta à vida o boi. Para isso, recebera a ajuda de doutores e pajés. Quase sempre a rememoração deste “verdadeiro auto” na imprensa era acompanhada da crítica aos bumbas que o teriam esquecido, perdendo a “tradição” (*Pacotilha*, São Luís, 22 de jun. de 1900, p. 3; E. de Macedo, op. cit., 1926; Menezes, op. cit., 1950; José Sarney Costa, op. cit., 1953; I. Alves, op. cit., 1955). Efetivamente, é difícil demonstrar que havia um modelo de auto, embora personagens como Mãe Catirina, Pai Francisco, caboclos de pena, pajés e o boi fossem frequentes. Estas dramatizações pareciam ser, antes de tudo, momentos máximos do riso, uma ocasião extremamente polifônica, quando pilhérias e críticas ao mundo tal como ele se apresentava pareciam ser feitas pelos brincantes.

Outro “estudioso do folklore [*sic*] maranhense”<sup>216</sup> e inspirado por tendências do movimento modernista era Fulgêncio Pinto, que teria particular atuação entre 1930 e 1940. Além de escrever, ele também organizava “festas regionalistas” nos “salões nobres” de São Luís com produções cujo referencial estético eram “os costumes do caboclo da Ilha”, produzindo “toadas estilizadas do bumba meu boi e cantigas populares”.<sup>217</sup> Pinto também já havia afirmado que o bumba-boi seria constituído por elementos das “três raças” formadoras do “povo” brasileiro, e que este povo e suas festas representariam “forças que hão de gerar uma arte verdadeiramente nacional”.<sup>218</sup> De fato, tornar-se-ia comum a ideia de que, na festa do boi, o momento em que se “plasmou a nacionalidade” seria reatualizado, pois especialmente “no popular auto se acham representadas as três raças que se amalgamaram para formar a nossa nacionalidade, vistas através de um episódio cômico que dá oportunidade para esplêndidas demonstrações da poesia popular”.<sup>219</sup> Numa das redações vencedoras de um concurso de reportagens realizado em São Luís pelo jornal *Pacotilha O Globo* em 1950, afirmava-se que do boi, cuja história seria uma “mistura confusa”, “exala o perfume virgem do caldeamento étnico da nacionalidade, suas origens vêm do âmago profundo da raça brasileira”.<sup>220</sup> Relacionava-se, assim, num momento histórico e num contexto social propícios, o “popular”, o “regional” e o “nacional”.

Apesar de não se reduzir a tal, certamente a interpretação da origem dos bumbas como resultado dos contatos entre as “raças” formadoras da nação se vincula ao discurso da “democracia racial” e do Brasil positivamente mestiço. Esta interpretação foi aceita, sendo difundida até a contemporaneidade, embora tenha sido frequentemente questionada. De fato, as narrativas acerca dos significados e origens dos bois são estruturadas no campo denso e tenso em torno do qual gravitam questões sobre “raça”, classe e identidade, no Brasil.

216 *Diário do Norte*, São Luís, 15 de jun. de 1941, p. 5.

217 A exemplo do que ocorrera em junho de 1941. Ver *Diário do Norte*, São Luís, 15 de jun. de 1941, p. 5.

218 Ver PINTO, op. cit., 1941, p.10.

219 *Cruzeiro*, São Luís, 28 de jun. de 1947.

220 *Pacotilha O Globo*, São Luís, 4 de abr. de 1950, p. 4.

Ora, além de se reconhecer que os usos e abusos dos bois diante dos discursos referentes a questões raciais e identitárias constituem uma prática recorrente, e que tais questões estiveram frequentemente relacionadas às terras do Maranhão no solo brasileiro, necessitando ser pensadas desde estes lugares, talvez seja relevante considerar que, muitas vezes, em nome da maranhensidade festiva, algumas histórias sejam esquecidas. Como exemplo, podemos citar as tentativas de disciplinamento dos cordões de bois; os diversos indeferimentos dos pedidos feitos à polícia para que essas brincadeiras pudessem sair durante os festejos juninos; as tentativas, muitas das quais sem sucesso, de afastá-los do centro de São Luís, afinal, essa cidade e o estado seriam a terra de uma gente culta, elegante e refinada; a construção de um padrão ideológico, paradigmaticamente observável em José Sarney Costa, segundo o qual a “civilização” dos bumbas implicaria irremediavelmente sua descaracterização, sua “decadência”;<sup>221</sup> o uso particular de metáforas racialistas e racistas para falar sobre diferentes repertórios culturais da região. Neste contexto, comumente, os bumbas foram vistos como “usança africana que nos veio com a escravidão do negro e continua, aqui mesmo dentro de nossa Capital, a dar-nos o triste espetáculo de uma civilização bastarda”,<sup>222</sup> enquanto outros símbolos da região, notadamente aqueles de marca europeia como a Atenas Brasileira e a São Luís francesa,<sup>223</sup> seriam “a brancura líria de nossas tradições gloriosas”.<sup>224</sup>

É importante salientar que as ideias de civilização e cultura europeamente entendidas foram levadas muito a sério pelas elites letradas do Maranhão. Um olhar mais atento permite notar, por exemplo, que mesmo nas ocasiões de discursos ufanistas em defesa das “tradições populares”, anunciadas como pertencentes a todos, costumava-se reconhecer que esses eram “divertimentos a que se entregam justamente as classes menos favorecidas da sorte”, e que por reunirem “grandes massas do povo

---

221 COSTA, J. S. Notas sobre o Bumba meu boi, op. cit. .

222 LISBOA, Achiles. A imigração e a lepra, op. cit.

223 Sobre a reverenciada e questionada fundação de São Luís pelos franceses, ver Maria de L. L. LACROIX, Maria de L. L. A fundação francesa de São Luís e seus mitos. São Luís: Edufma, 2000.

224 BRITO, José. A continuação de um ideal. Estudante de Atenas, São Luís, 14 maio 1957.



exigem os cuidados e a proteção das autoridades”.<sup>225</sup> Alguns intelectuais, particularmente aqueles desvinculados do mundo das pesquisas folclóricas, insistiam em ver os bumbas como “folguedo bárbaro”<sup>226</sup> nada mais que “uma mistura de animalidade com perversão”.<sup>227</sup> Enfim, sugeriria ser necessário considerar também essas ocasiões em que os bumba meu boi foram apresentados mais como inimigos do que como aliados do São João e da cultura e sociedade regionais, cujas elites letradas quase sempre pretendiam que fosse um exemplo para o Brasil.

As elites letradas maranhenses tentaram, a todo custo, europeizar e, sob certo aspecto, embranquecer o patrimônio cultural e identitário regional. E tal operação, muitas vezes, foi acompanhada por outro empreendimento, a tentativa de ignorar ou execrar os elementos que eram identificados como herança de indígenas e africanos. Elas aceitavam que havia altas culturas, e que estas se localizavam na Europa. Crentes de que a civilização se desenvolveu plenamente em regiões recordadas em um passado distante, como a Grécia, acreditavam poder compartilhar de um pedaço, ainda que ínfimo, dessa civilização e dessa cultura. Fazendo-o, tinham certeza de que estavam contribuindo para o progresso do Brasil e da América. Obviamente, a intensa difusão dos bumbas (e de outros repertórios culturais identificados com a África e com os povos nativos, a exemplo do tambor de mina, do tambor de crioula e da pajelança) contribuiu para minar a construção de uma identidade regional fundada em padrões branco-europeus. Se não foram ações revolucionárias, as estratégias e práticas de resistência cotidiana dos sujeitos produtores dessas organizações festivas não deixaram de promover transformações, como a inflexão da imagem da região, que passou a ser pensada desde o universo festivo dos bumbas e da dita cultura popular e negra.

Na primeira metade do século XX, a definição dos bumbas nas linhas da ideologização da mestiçagem brasileira e da brasilidade harmônico-festiva, baseada numa união entre pessoas de diferentes cores e classes, parece ter estado, direta ou indiretamente, aliada a uma tentativa de “pacificação”

225 *Pacotilha O Globo*, São Luís, 21 jun. 1950, p. 4.

226 LISBOA, Achilles. A imigração e a lepra, op. cit.

227 BURNETT, J. C. L. São João desconhecido, *Jornal do Dia*, São Luís, 24 jun. 1954, p. 2.



dos bumba meu boi e de ocultamento de diferenças e desigualdades. Nesse contexto, consolidar-se-ia a interpretação dessas organizações festivas como “cultura popular”, sendo também folclorizadas, deixando de ser vistas como “bárbaro e incômodo brinquedo”, o que consistiu em um processo descontínuo e marcado por heterogeneidades.

Esse é um momento em que se conforma o que se poderia denominar de processo de folclorização dos bumbas. Processos similares e concomitantes deveriam estar ocorrendo em outros lugares do Brasil, caso do maracatu e do cavalo-marinho em Pernambuco.<sup>228</sup> Como bem demonstra, em *Intenção e gesto*, Olívia Cunha, no Rio de Janeiro, entre 1927 e 1942, “o poder de atribuir identidades configura-se como prática de dominação”.<sup>229</sup> Seguindo esta argumentação, poder-se-ia interpretar, no Maranhão da primeira metade do século XX, *cultura popular* e/ou *folclore* não como uma *realidade*, cuja caracterização e consequente depreciação, penalização, seleção ou louvação teve lugar particularmente nos textos de letrados, mas como categoria de análise e descrição utilizadas em uma variedade de situações e atribuídas a diversas práticas e comportamentos considerados tradicionais, específicos da região, pitorescos e (semi)bárbaros.

Chegando a este ponto, uma suspeição mereceria ser colocada. Ora, parece haver uma relação entre a representação dessas práticas festivas como tradicionais e arcaicas (para o bem ou para o mal, esse seria seu legítimo lugar no mundo), a proibição de que elas, nos seus dias mais intensos, fossem ao (civilizado) centro da cidade, a forte desigualdade social e racial que marcava a região, e a negação aos brincantes e festeiros de que suas práticas fossem lugar de crítica política e reivindicação de cidadania. De fato, é possível que, ao engendrar-se um conjunto de ideias e representações sobre os bumbas que os relacionavam diretamente ao passado, ao imutável e necessário mundo da tradição (lido como algo

228 BRUSANTIN, Beatriz de Miranda. Viva a liberdade! As festas e as resistências dos trabalhadores rurais da zona da mata de Pernambuco (Brasil). In: ILASSA STUDENT CONFERENCE ON LATIN AMERICA, 29., *Proceedings...* Austin: University of Texas . Disponível em: <<http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/ilassa/2009/brusantin.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2009.

229 CUNHA, Olívia Maria Gomes da. *Intenção e gesto*: pessoa, cor e a produção da (in)diferença no Rio de Janeiro, 1927-1942. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2002. p. 40.

antagônico à “civilização” e ao “progresso”),<sup>230</sup> construía-se também um repertório ideológico que justificaria o afastamento dos agentes sociais relacionados aos bumbas das (perspectivas de) mudanças e transformações sociais do presente (e do futuro), particularmente aquelas referentes à conquista de direito e cidadania. Nesse caso, não permitir que os bumbas fossem à cidade durante os dias fortes dos festejos juninos foi algo tão real quanto a exclusão social de grande parte daqueles que frequentemente se encarregavam de produzir essa brincadeira. Assim, a ocupação coletiva do centro da cidade de São Luís pelos grupos de boi (exatamente durante os dias fortes daquela que era, reconhecidamente, a mais importante festa do estado) poderia ser vista como um grito de existência, uma manifestação de alteridade e uma ocasião de reivindicação de cidadania.

---

230 Construiu-se, sobretudo nos meios letrados, um padrão ideológico segundo o qual a “civilização” dos bumbas implicaria irremediavelmente sua descaracterização. Um exemplo direto e incisivo desta interpretação observa-se em COSTA, J. S. Notas sobre o Bumba meu boi, op. cit., p. 10. Ele afirmava que os bumbas estavam “recebendo influências impuras e numa fase de decadência o tema das ‘tiradas’ [quando se cria uma canção a exemplo de como fariam aos repentistas] adquire caráter banal, liberto da preciosa ingenuidade primitiva, e o ritmo absorve marcações ‘civilizadas’”.

## 9 “NEW NEGROES”: NEGRITUDE E MOVIMENTOS PÓS-ABOLIÇÃO NO BRASIL E NA DIÁSPORA AFRICANA<sup>231</sup>

---

*Kim D. Butler*  
Rutgers University

The dynamics of slavery and abolition are powerful ties that bind in the Afro-Atlantic world. Both processes created a set of commonly shared experiences and responses that helped constitute a collective identity across the many African nationalities that arrived in the Americas and the Caribbean. Despite the vast diversity of slave regimes, slavery studies have revealed patterns in adaptations to those challenges, such as religious

---

231 This talk, presented at the Seminário Internacional *Histórias do Pós-Abolição no Mundo Atlântico*, was developed from my chapter *A Nova Negritude no Brasil – Movimentos Pós-Abolição no Contexto da Diáspora Africana*, In: Flávio Gomes e Petrónio Domingues (eds.), *Experiências da Emancipação: Biografias, Instituições e Movimentos sociais no Pós-Abolição, 1890-1980*, SP, Selo Negro, 2011, pp. 137-156.

syncretism, marronage, legal interventions, negotiations of patronage, etc. Similarly, the transitional period after abolition reveals many shared aspirations and strategies as African descendants in the Americas coped with the challenge of forging citizenship in countries founded on the principle of chattel slavery. They refused to accept old notions about the position of blacks, choosing instead to create new social identities. In the United States, African descendants called themselves New Negroes, but the sentiments and aspirations of that movement broadly define the spirit of post-abolition in the Afro-Atlantic world.

The New Negro was the title of a literary anthology published in 1925 in which Alain Locke brought together some of the principal writers of what became known as the Harlem Renaissance.<sup>232</sup> But it was also found in other writings of the era as well. Some examples are William Pickens, *The New Negro: His Political Civil and Mental Status* (1916) and in 1920, *When Africa Awakes: The Inside Story of the stirrings and Strivings of the New Negro in the Western World* by Hubert Harrison, and *The Nationalism of the New Negro* by Oswald Parris.<sup>233</sup> The phrase was used to capture a philosophical shift of the black population of the United States away from the lingering shackles of slavery. The end of slavery and the Civil War created a brief moment of hope and opportunity, but this was followed by a brutal wave of repression and violence against the aspirations of freedpersons. Lynching became a routine mode of terrorizing blacks into an attitude of subservience; this was the fate of the father of Malcolm X. Parents trained their children in racism by transforming these ritual murders into occasions for family outings. Postcards featuring the images of mutilated black bodies circulated freely around the country.<sup>234</sup> And this

---

232 Alain Locke (ed.), *The New Negro: An Interpretation*, NY, A. and C. Boni, 1925.

233 William Pickens, *The New Negro: His Political, Civil, and Mental Status, and Related Essays*, NY, Negro Universities Press, 1916; Hubert H. Harrison, *When Africa Awakes: The Inside Story of the Stirrings and Strivings of the New Negro in the Western World*, NY, Porro Press, 1920; Oswald Z. Parris, *The Nationalism of the New Negro*, Newport News, VA: O.Z. Parris Col, 1920.

234 James Allen (et. al.), *Without Sanctuary: Lynching Photography in America*, Santa Fe, NM, Twin Palms, 2000; Amy Louise Wood and Susan V. Donaldson, "Lynching's Legacy in American Culture," *Mississippi Quarterly* 61:1-2 (Winter/Spring 2008), 5-25. African American activist and intellectual Ida B. Wells-Barnett (1862-1931) lost three friends, owners of a grocery company, to lynching in 1892. Three of her essays on the subject written in 1892, 1895 and 1900 were published with an introduction by Patricia Hill Collins in *On Lynching* (Amherst, NY: Prometheus, 2002).

was not only in the United States. Anti-black violence occurred elsewhere in the Afro-Atlantic world, including massacres in Oriente Province, Cuba (1912) and the repression of the Morant Bay uprising in Jamaica (1865), both within decades of their respective abolitions.<sup>235</sup>

Those blacks able to do so fled the sites of their oppression in massive numbers. In some cases they were warned to vacate towns and neighborhoods on pain of death.<sup>236</sup> In the United States, they streamed north into cities such as Chicago, New York, Washington, and Philadelphia, towards the promise of jobs in the industrial sector, or sought opportunities in the expanding West.<sup>237</sup> The majority remaining in the agricultural South challenged racial marginalization in the economy and politics, particularly the cycle of debt peonage that characterized the southern crop lien system. They created economic cooperatives, benevolent associations and fraternal orders (some deriving from African ethnic associations) that would later coalesce as part of the radical Populist movement.<sup>238</sup> Everywhere in the country there were neighborhoods where black-owned banks, businesses, and social institutions flourished, only to be targeted and destroyed by resentful whites.<sup>239</sup> As early as the mid-nineteenth century, blacks sought out newly created opportunities for higher education in segregated colleges designed to train the freedpersons for the productive work force.<sup>240</sup>

---

235 Aline Helg, *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1995, pp. 193-226; Gad Heuman, "The Killing Time: The Morant Bay Rebellion in Jamaica" (Knoxville: U. of Tennessee Press, 1994). See also AfroCuba Web <http://www.afrocubaweb.com/history/eldoce.htm>.

236 James W. Loewen, *Sundown Towns: A Hidden Dimension of American Racism*, NY, New Press, 2005; Elliot Jaspens, *Buried in the Bitter Waters: The Hidden History of Racial Cleansing in America*, NY, Basic Books, 2007.

237 Isabel Wilkerson, *The Warmth of Other Suns: The Epic Story of America's Great Migration*, NY, Random House, 2010; Nell Irvin Painter, *Exodusters: Black Migration to Kansas after Reconstruction*, NY: Alfred A. Knopf, 1977.

238 Omar H. Ali, "Reconceptualizing Black Populism in the New South," In: James M. Beeby, (ed.), *Populism in the South Revisited: New Interpretations and New Departures*, Jackson, University Press of Mississippi, 2012, pp.128-144. See also William F. Holmes, "The Demise of the Colored Farmers' Alliance," *Journal of Southern History* 41:2 (May 1975), 187-200.

239 Jan Voogd, *Race Riots and Resistance: The Red Summer of 1919*, NY, Peter Lang, 2008.

240 James D. Anderson, *The Education of Blacks in the South, 1860-1935*, Chapel Hill, UNC Press, 1988. Several institutes of higher education were available in the north; the oldest of these, Cheyney University (Pennsylvania), was founded in 1837 as the African Institute.

While the precise histories of each black community are diverse, the general issues were universal. People of African descent had been inserted into the societies of the Americas for the express purpose of creating wealth for others. They were not envisioned as part of the civil society, and therefore had to carve new social identities for themselves, both free and enslaved. As household members, itinerant vendors, soldiers, craftspeople, participants in sacred communities, creators of quilombos, and myriad other ways, African descendants became integral parts of the social fabric of the Americas. The end of slavery, individually through manumission and collectively at abolition, challenged American societies to define the parameters of belonging and citizenship for its African descendants. The prerogatives afforded by racial hierarchy were not easily relinquished. These were the unwritten caveats to the laws of abolition that people of African descent would discover as they sought to exercise freedoms that elites found threatening. Far from fixed, the social spaces of post-abolition American societies were shaped and re-shaped continually in a dynamic dialogue in which both elites and popular classes played active roles.

It is in this context that a group of young people of US and Caribbean ancestry declared the birth of a “New Negro” and, by extent, the rebirth signaled by the Harlem Renaissance. It was an assertion of self-determination by African descendants of the spaces of free citizenship they sought to occupy not only in their home nations, but also as global citizens and citizens of the African diaspora. The New Negro was not a victim nor an object of historical forces, but rather a protagonist in the modern world. This would mean that in the national and local context, there could be no racial limits on the freedom promised by abolition.

An important component of New Negro thought was its internationalist vision. The black American population became increasingly cosmopolitan after abolition. They began to engage with the larger political forces that perpetuated their subjugation, forming organizations such as the NAACP to take on lynching, and participating in Pan-African congresses and conferences debating the future of the continent. Approximately 350,000 black soldiers served the US in World War I in segregated units,

and balked at returning to continued discrimination back home.<sup>241</sup> Booker T. Washington, founder of Tuskegee Institute, brought students of color from such diverse countries as Puerto Rico, Cuba, Colombia, Togo, Haiti and Japan.<sup>242</sup> With increased immigration from the Caribbean and the Americas, African-Americans were coming to see their struggles in global context.

They were not alone. Around the world, as African descendants maneuvered through the shifting tides of transnational politics, power, and resources, they deepened their internationalist awareness and incorporated it into their political visions. Multiple migrations into Latin America flowed from the Caribbean as its labor market adapted to postabolition opportunities in a global economy increasingly dominated by US capitalism. Frustrated Caribbean workers sought new opportunities in the various efforts to build transcontinental shipping avenues and plantation agriculture in Central America and Cuba.<sup>243</sup> In Brazil, over 20,000 workers, mostly from the Caribbean, came between 1878 and 1912 to work on the failed Madeira-Mamoré Railroad.<sup>244</sup> These and many more contacts between African descent communities in the Americas, Caribbean and Europe contributed to an awareness of dynamics and concerns shared across the diaspora that transcended nation. As abolition was consolidating in the west, colonialism was consolidating in Africa with the 1884 Berlin Congress. The peoples of the African diaspora saw their fate linked to that of Africa as well as to each other. The era of New Negro ideology, therefore, was also a time of emergent diasporic vision and politics, giving rise to the political expression of the New Negro in Pan Africanism and Garveyism.<sup>245</sup>

---

241 Chad L. Williams, *Torchbearers of Democracy: African-American Soldiers in the World War I Era*, Chapel Hill: U. of North Carolina Press, 2010. See also Jennifer D. Keene, "W.E.B. DuBois and the Wounded World: Seeking Meaning in the First World War for African Americans," *Peace and Change* 26:2 (April 2001), 135-152.

242 Frank Guridy, *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow*, Chapel Hill, UNC Press, 2010,

243 Frederick Douglass Opie, *Black Labor Migration in Caribbean Guatemala, 1882-1923*, Gainesville, University Press of Florida, 2009; Ronald N. Harpelle, *The West Indians of Costa Rica: Race, Class and the Integration of an Ethnic Minority*, Kingston, Ian Randle, 2001; Rhonda D. Frederick, *Colón Man a Come: Mythographies of Panama Canal Migration*, (Lanham, MD: Lexington Books, 2005.

244 Francisco Foot Hardman, *Trem-Fantasma: A Ferrovia Madeira-Marmore e a Modernidade na Selva*, 2d ed., SP, Companhia das Letras, 2005.

245 Robin D. G. Kelley, "'But a Local Phase of a World Problem: Black History's Global Vision, 1883-1950,'" *Journal of American History* 86:3 (Dec 1999), 1045-1077.

The articulation of the New Negro in the United States was echoed in the Francophone world with the Negritude movement. Caribbeans and continental Africans, at home and abroad, were pivotal voices in the global community concerned with racism and colonialism. Trinidadian Henry Sylvester Williams had organized the first Pan African Conference in London in 1911, attended by representatives from Africa, the Caribbean and the United States. It was also in London that prominent West Africans including J. Casely Hayford of the Gold Coast assumed control of the *African Times and Orient Review* which, under the editorial direction of Egyptian Duse Mohammed Ali, became so formative for the political thought of Marcus Garvey.<sup>246</sup> Paris, too, was an African diasporic capital.<sup>247</sup> It was there that *The New Negro* was translated into French by Jane Nardal, a Martinican student at the Sorbonne, and the co-editor of *Presence Africaine*. As was the case in London, this journal brought together both continental and diasporic Africans to chart their own vision for their future. Importantly, this was a movement that touched not only intellectuals. Among the many currents of exchange were domestic workers, seafarers, musicians and others who carried ideas across borders, such as Pixinguinha and the Oito Batutas, who toured Paris and Buenos Aires in 1922 and 1923.<sup>248</sup> Indeed, the depth and extent of Afro-Latin interactions with other African descendants around the world is most indelibly inscribed in the art born of those relationships.

The movement's art, however, cannot be understood without appreciating the politics and philosophy that lay at its core. It was the dream of Arturo Alfonso Schomburg to create an intellectual canon of black thought in which all voices had equal weight despite the inequalities of discursive power based on such factors as gender, class, language, or the geopolitical prominence of their home countries. Schomburg, a Puerto Rican scholar-activist, arrived in New York in 1891, when African descendants were streaming into the city from all parts of the South and the Caribbean.

---

246 John Henrik Clarke (ed.), *Marcus Garvey and the Vision of Africa*, NY, Vintage, 1974, p. 4-5; p. 50-51.

247 Brent Edwards, *The Practice of Diaspora: Literature, Translation and the Rise of Black Internationalism*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.

248 Micol Seigel, *Uneven Encounters: Making Race and Nation in Brazil and the United States*, Durham, Duke University Press, 2009.



He nurtured the New Negro movement's international vision through his activism and his personal collection of literature on the black world (now the Schomburg Center for Research in Black Culture in NY), and played a significant role in including figures from outside the US into the canon of black thought and history.<sup>249</sup> Part of the mandate of scholarship on global black movements such as the New Negro movement and Black Power is to re-inscribe voices silenced through the structure of traditional archives.

Though they are seldom situated in the canon of post-abolition political thought worldwide, Brazilians of African descent were certainly contributors to this redefinition of black identities in the aftermath of slavery and, as the largest African descent national population in the diaspora, are of central importance. Faced with the challenge to define and defend new social and political identities, people of African descent shaped a uniquely Brazilian articulation of the "New Negro." As was the case elsewhere, they did so not only in the national context, but also in dialogue with people and resources from the United States, the Caribbean, and Africa. In Brazil, the movement towards self-determination was multi-faceted, with distinct elements taking priority in different locations. In their most conventionally political manifestation, those activities were centered in São Paulo and its surrounding states with the creation of a variety of black organizations and culminating in the founding of the Frente Negra Brasileira – the first national black Brazilian organization and the only one to become a formal political party.

From my perspective as a black person from New York, São Paulo and the Frente Negra were immediately recognizable. The two cities were magnets of immigration from Europe as well as migration of blacks from agricultural sectors to a cosmopolitan center with strong industrial foundation. In both cases, they had arrived with aspirations to make the freedom of abolition a reality. They organized social clubs, sports teams, newspapers, and autonomous spaces to live on their own terms in the modern city. They entered into dialogue with global black political

---

249 On the impact of Caribbean political thought in the US, see Winston James, *Holding Aloft the Banner of Ethiopia: Caribbean Radicalism in Early Twentieth Century America*, London, Verso, 1998.

thought and culture, assuming the political identity of blackness. They followed developments in Africa as it grappled with colonialism and began to work out their own positions on pan-Africanism. One of the earliest black journals in São Paulo, *O Menelik*, founded in 1915, was named for the Ethiopian ruler, and the black press followed the latest news and trends in the black world. The blacks of São Paulo were New Negroes in much the same way as their New York counterparts.<sup>250</sup>

I will pass over the specifics of the history of black activism in São Paulo because of time, and happily, because that history is now much better known than when I began to research this topic many years ago. I will just note some of the ways in which São Paulo activists may be understood within a diasporic context. First, they were aware of, and in dialogue with, global black political thought. This did not mean uncritical acceptance. Robert Abbott, influential publisher of the *Chicago Defender*, visited São Paulo and Rio in 1923 where his ideas clashed with those of his Brazilian hosts. Nonetheless, his news items appeared frequently in *Progresso*. The *Clarim d'Alvorada* regularly published items from Marcus Garvey's *Negro World*, though they disagreed with the idea of a return to Africa. It would be interesting to know the origins of the second president of the Centro Cívico Palmares, Joe Foyes-Gittens, whose name is common in Barbados. May he have been connected to the community of Barbadians who settled in Brazil to construct the Madeira-Marmoré Railroad? The point is that blacks in São Paulo were not isolated from the world of black political thought. In shaping their own responses to those ideas, they contributed to the creation of a Brazilian articulation of the global New Negro ideology.

Second, they were using diasporic resources and contexts for local concerns. In the case of the journals, these were primarily intellectual and ideological, but there were material components as well. Robert Abbott traveled with his wife; how did she interact with black Brazilian women? We often overlook the ways diasporic connections are made between women, but even in the seemingly trivial space of the hair salon, black women exchange ideas about the politics of aesthetic representation. The

---

250 Kim D. Butler, *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in São Paulo and Salvador*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1998, pp. 67-128; David Levering Lewis, *When Harlem Was in Vogue*, NY, Oxford University Press, 1979.

point is that diasporic resources do not only flow from the diaspora to an ancestral homeland. They flow between diasporic communities and primarily are useful at the local level. In other words, diaspora is a grand transnational concept but its vitality stems from the degree to which it is useful where people live locally.

Turning to Salvador as a point of comparison, it seems at first counterintuitive that a project like the Frente Negra would not be popular in Salvador, where blacks were a majority. However, ethnic identities developed differently across the Afro-Atlantic diaspora, based on such factors as timing and numbers of African arrivals, immigration, and duration of slavery. This meant that political communities and actions were organized around diverse configurations of identity. The ethnic landscape in Bahia was very different from that of São Paulo. Bahia's strong African ethnonational identities, strengthened with an influx of Africans in the early nineteenth century, were in the process of creolizing into a shared Afro-Bahian culture. In this regard, Salvador's ethnic culture may have had certain parallels with places such as Cuba that it did not share with other cities even within Brazil.

Knowing the dynamics of the post-abolition era and the black politics of the New Negro that developed from it, it was necessary to change the research question from "why was there no black political movement in Bahia?" to "how were New Negro politics manifested in Bahia?" In Salvador, elites attempted to create a model citizen in the era of order and progress that was based on a European ideal. This meant removing African cultural expressions, such as the popular African carnival groups that began in 1894 with the founding of the *Embaixada Africana*. Their use of African instruments and languages, all associated with *candomblé* which had been outlawed, tested the limits that Bahian elites were attempting to place on the cultural identities and social space of Africanity. The city's officials banned African carnival groups in 1905, and the police notoriously harrassed *candomblé* practitioners under the leadership of their chief Pedro Azevedo Gordilho.<sup>251</sup>

---

251 For a fuller treatment of post-abolition in Salvador see Butler, *Freedoms Given, Freedoms Won*, 129-209.

With the target of elite concern focused on African based practices in Salvador, the limitation on the full freedoms of African descendants there centered on Africinity rather than race. Despite the difference in focus, Bahians of African descent struggled against often violent repression of their constitutionally guaranteed right of religious freedom, and more generally, the day to day negotiations of public space and public culture. Significantly, they too mobilized diasporic resources – in this case, through the trans-Atlantic networks linking Salvador to West Africa – primarily in strengthening and legitimizing *candomblé* through cultural knowledge but also the material benefit of trade networks. The *candomblé* community made important innovations during this time with the creation “*sociedades civis*” and developing the position of *ogan*, offered to key members of society able to provide protection and support. Their ability and authority to do so came from the ritual knowledge that many Bahian-born leaders learned from personal travels and the community of trans-Atlantic travelers to Africa, and also the material financial security stemming from those networks. For example, clearer pictures are emerging now of the financial investments of *candomblé* leaders such as Francisca and Marcelina da Silva of Casa Branca. The founder of Ilê Opô Afonjá, Eugenia Anna dos Santos, or Mãe Aninha, was herself a trader of imported goods at the city’s major market.<sup>252</sup> The use of transnational resources was a key element in securing a social and economic foothold in post-abolition communities, and often providing a critical degree of autonomy, for people shaping new roles as both national and diasporic citizens.

Again, time does not permit extensive details. My principal objective here is to address how the post abolition era may be studied within the context of the Afro-Atlantic diaspora, and how this context re-orientes our relationships with existing archives. The archive has a certain hegemony

---

252 On the transatlantic networks and personal travels between Bahia and West Africa see, for example, Lisa Earl Castillo and Luis Nicolau Parés, “Marcelina da Silva e Seu Mundo: Novos Dados para uma Histotriografia do Candomblé Ketu,” *Afro-Ásia* 36 (2007), 111-151; Lorenzo D. Turner, “Some Contacts of Brazilian Ex-Slaves with Nigeria, West Africa,” *Journal of Negro History* 27:1 (January 1942); Pierre Verger, *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos Séculos XVII a XIX*, 3d ed., trans. Tasso Gadzanis, SP, Corrupio, 1987; Kristin Mann and Edna G. Bay, eds., *Rethinking the African Diaspora: The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*, London, Frank Cass, 2001.

of the people who created it. There are many silences on things they did not consider important as evidenced by, for example, any slave register. With a better understanding of the dynamics consistent throughout the diaspora, we get clues about what to look for. I mentioned at the start of this talk the phenomenon of lynching that is so associated with the United States. I found it extraordinary that the frustrations of whites at the potential threat to their power represented by abolition would only take violent form in one country. Indeed, whites in some of the slaveholding districts of Rio de Janeiro were complaining to the Provincial President in 1878 of the increasing boldness of slaves, accusing them of rape, insurrection and murder.<sup>253</sup> In 1883, residents of the freguesias de Santa Thereza took matters into their own hands. Two slaves, Malaquias and Damião, were convicted of the death of their owner's nephew. Damião had been sentenced to death and Malaquias to *galés perpetua*. Nonetheless, one night a group of sixty people, some of them masked, went looking for the two prisoners to execute mob justice. They first went to the jail at Valença demanding the men, only desisting when they learned they were being held in Sta. Tereza. There, they forced them out of the jail and into the largo where they killed them "a pauladas e foiçadas." The mob then went on in search of three other suspects in the death of the nephew, two of whom took refuge in Valença and were sent for their own protection to the capital. At least one of the mob leaders was clearly identified but at least two months later had not been apprehended, although his whereabouts were clearly known: "Todos os domingos ele vai a venda do Rosas do Abarracamento, lá joga, bebe até que se embriaga, trabalha por ali perto mas nos Domingos e infalível na venda do Rosas, Abarracamento".<sup>254</sup>

As an act of community terrorism defined by specific ritualistic motifs, this case conforms to our understanding of lynching. Historian Warren Dean, writing in 1976 about freedmen in São Paulo, noted that "when suspected of rape of a white woman, they were lynched".<sup>255</sup> The tensions between the various sectors of society as they vied to establish

---

253 Arquivo do Estado do RJ (AERJ), Presidente da Província, Notação 518, Maço 4, 9 Jan 1878.

254 4 Set 1883, AERJ, Presidente da Província, Maço 3.

255 Warren Dean, *Rio Claro: A Brazilian Plantation System, 1820-1920*, Stanford, Stanford University Press, 1976, p. 153.

power at this time of transition could sometimes intensify to the point of violence. This is a line that has yet to be studied extensively, but it suggests that there are commonalities in the dynamics of abolition that will help us read archives differently and go beyond the national narratives like that of the relative peacefulness of Brazilian abolition.<sup>256</sup>

One thing I would like to address before closing is the question of how we periodize the post abolition era as we move deeper into the 21st century. The degree to which we can bring specificity to post abolition inquiries is helpful. Should post-abolition studies begin only with the passage of final abolition legislation? To what degree is it necessary to integrate the study of the preceding transitional period, particularly for those regions where slavery was already declining through manumissions and the majority of African descendants were actually free at the time of abolition? Also, when does post abolition end? We can certainly argue that today's dynamics are no longer those of the immediate aftermath of slavery and, in the United States, there is a new discourse of a "Post-Black" era today.<sup>257</sup> Are there key markers of a transition from post-abolition dynamics to something else? This conference and the emerging community of post abolition scholars promise to help work through such questions. In so doing, we will bring ever more clarity to this intensely important historical moment for the peoples of the Afro-Atlantic diaspora and the history of how the nations of the Americas were forced to come to grips with their stated ideals of liberty.

---

256 Historian Karl Monsma presented newly uncovered cases of lynchings in southern Brazil at the 2012 conference of the Social Science History Association in his paper "Racial Lynching in Post-Abolition Brazil: An Analysis of Exceptional Cases."

257 Touré, *Who's Afraid of Post-Blackness? What it Means to be Black Now*, NY, Free Press, 2011. This argument about the diversity of blackness is distinct from the conservative assertion of "post-race" suggesting that events such as the election of prominent black politicians have signaled an end to racism.

10 VOZES MOÇAMBICANAS  
SOBRE A ESCRAVIDÃO: RESPOSTAS  
AO “INQUÉRITO ETNOGRÁFICO DE  
1936-1939”

---

*Luís Frederico Dias Antunes*  
Centro de História (IICT, Lisboa)

*Vitor Luís Gaspar Rodrigues*  
Centro de História (IICT, Lisboa)

**O Estado Português face às pressões internacionais e à ação da  
“Comissão Temporária da Escravatura da Sociedade das Nações”**

Temos em África duas grandes colónias, esplêndidas, ricas de recursos de toda a espécie. [...] Natural é, pois, que no-las cobicem; mas para delas nos desapossarem é necessário um pretexto. Espera-se encontrar esse pretexto nas deficiências que dizem existir na nossa administração e sobretudo na maneira como se procura fazer crer que tratamos os nossos indígenas, impondo-

lhes o trabalho obrigatório em vez de procurar o seu bem-estar. E porque assim é, e para evitar o esbulho que tantos receiam, o que é que há a fazer? Naturalmente administrar bem e adoptar, para a administração indígena, os princípios que a própria Sociedade das Nações julga os mais equitativos e humanos. E porque este artigo se refere especialmente à questão da escravatura, de que já ninguém nos acusa hoje, referir-me-ei tão-somente à do trabalho indígena [...].<sup>258</sup>

Assim reagia o general Freire de Andrade,<sup>259</sup> vice-presidente da Comissão Temporária de Escravatura da Sociedade das Nações (SDN) e antigo governador colonial e ministro dos Negócios Estrangeiros, ao relatório elaborado, em 1925, por Edward Ross e Melville Cramer (vulgarmente conhecido por “Relatório Ross”), sobre a denúncia da utilização do trabalho nativo forçado na África portuguesa,<sup>260</sup> um dos acontecimentos que viria a desencadear um intenso debate internacional acerca da colonização portuguesa nos diversos domínios ultramarinos.

Ao longo da década de 1920, diversos relatórios elaborados por peritos internacionais independentes, notícias da imprensa e informações de sociedades antiesclavagistas desenvolveram um conjunto de argumentos, não só em defesa da erradicação do tráfico de escravos praticado sobretudo nos continentes africano e asiático, mas também da supressão de práticas semelhantes à escravatura em vigor no seio das sociedades tradicionais africanas, com o propósito evidente de chamar a atenção da opinião pública e pressionar os governos das diversas potências colonizadoras para a resolução desses problemas.

No que diz respeito a Portugal, contestava-se o papel autocrático da administração colonial e rejeitava-se ostensivamente a chamada “política indígena”, sobretudo no que concerne à compulsão do trabalho “indígena.”

---

258 ANDRADE, Alfredo Freire de. Trabalho indígena e as colónias portuguesas. *Boletim Geral das Colónias*, n. 3, v. 1, p. 7, 1925.

259 Membro permanente da comissão de mandatos da SDN, antigo governador de Moçambique, antigo director Geral das Colônias, antigo Ministro dos Negócios Estrangeiros.

260 “Uma campanha difamatória. A propósito do ‘Report on Employment of Native Labor in Portuguese Africa’ apresentado por 19 cidadãos americanos à Comissão de Escravatura da Sociedade das Nações”. *Boletim Geral das Colónias*, n. 2, v. 1, p. 123-142, 1925.



A exploração do trabalho africano tornou-se a pedra de toque para assinalar a diferença entre o colono, com um quadro mental e uma prática próxima da dos traficantes de almas que durante séculos personificaram a presença europeia em África, e o colonizador, mais adaptado aos fenómenos de ressurgência dos princípios liberais do início do século XX.

Em muitos aspetos o trabalho forçado foi considerado uma forma remanescente de escravatura, ou, para usar a designação contemporânea: “uma outra forma ou uma forma análoga à escravatura”, na medida em que frequentemente recorria ao acorrentamento, à palmatória e a outros castigos corporais, próprios de um sistema escravocrata.<sup>261</sup>

O fato de quase se continuar a identificar a escravatura com o tráfico ultramarino de escravos gerou equívocos que a Comissão Temporária de Escravatura da Sociedade das Nações (SDN) procurou clarificar pela identificação, definição e delimitação da pluralidade de situações que envolviam o uso do termo “escravatura”, sobretudo no respeitante às diferenças conceptuais entre escravatura e servidão, e, ainda, a esclarecer as diversas modalidades de trabalho compulsivo. Simultaneamente, o Conselho da Sociedade das Nações procurou saber através de um inquérito, enviado em 1923 às diversas potências coloniais, quais as medidas legislativas, administrativas ou outras, promovidas nos seus territórios ultramarinos no sentido de suprimir a escravatura.<sup>262</sup>

Como é óbvio, não cabe aqui descrever as vicissitudes de todas as sessões e reuniões ocorridas, tampouco narrar as particularidades dos inquéritos e as extensas e pormenorizadas memórias que deles resultaram, até a elaboração, pelas autoridades coloniais portuguesas, dos chamados inquéritos etnográficos da década de 1930.<sup>263</sup> Ainda assim, convém salientar

261 PEREIRA, Rui Mateus. *Conhecer para dominar. O desenvolvimento do conhecimento antropológico na política colonial portuguesa em Moçambique 1926-1959*. Dissertação (Doutorado em Antropologia Cultural e Social) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2005. p. 158 e nota 262.

262 Sobre o assunto, vejam-se os trabalhos de SANTOS, Maria Emília Madeira; RODRIGUES, Vitor Luís Gaspar. A Sociedade das Nações e a extinção da escravidão africana (anos 20 a 40 do séc. XX). *Africana Studia*, Porto, n. 7, p. 219-226, 2004; SANTOS, Maria Emília Madeira; RODRIGUES, Vitor Luís Gaspar. No rescaldo da escravatura: as ciências sociais chamadas à liça nos anos 30. *Africana Studia*, Porto, n. 8, p. 259-273, 2005.

263 JERÓNIMO, Miguel Bandeira. *Livros brancos, almas negras: a missão civilizadora do colonialismo português c.1870-1930*. Lisboa: ICS, 2010, p 211-249.

que, em relação ao inquérito de 1923, a “Memória” elaborada pelas autoridades portuguesas enalteceu a sua presença e “ação civilizadora” em África e na Ásia e concluiu pela inexistência do tráfico e de escravatura nas colônias africanas, “graças ao empenho da administração ultramarina na prevenção e repressão do sistema sócio-econômico que sustentava o negócio ilícito.”

Essas convicções colidiram naturalmente com o tradicional ceticismo dos peritos independentes e dos organismos internacionais.<sup>264</sup> Na realidade, a análise crítica do documento relativizava os efeitos práticos da acção cultural, social e material realizada pelas missões católicas em África e reafirmava a sobrevivência, no seio das sociedades africanas, de múltiplas formas de dependência, entre as quais assumia especial realce a servidão doméstica e a servidão por dívidas, geralmente consideradas como análogas à escravatura, e instava ao governo português no sentido de este fazer algo mais para terminar, de fato, com o que se entendia ser a persistência de formas análogas da escravidão nas colônias sob sua administração.

### **O inquérito etnográfico de 1936: uma resposta ao “Comité Consultivo de Peritos em Matéria de Escravatura”**

O inquérito que esteve na base da recolha de informação por nós agora analisada surgiu assim, em 1936, na sequência de esforços anteriores efetuados pelo Estado português para procurar responder às denúncias internacionais sobre a ocorrência de casos de trabalho forçado e da persistência de situações consideradas análogas à escravatura nas ex-colônias portuguesas. O governo português, instado uns anos antes pela Comissão da Escravatura a apresentar informações detalhadas sobre a sua evolução nos últimos dez anos, limitara-se a refutar de forma vaga e displicente as acusações que lhe eram imputadas, ao contrário, por exemplo, do que havia feito a Bélgica, que, em 1935, tinha já terminado o seu inquérito etnográfico. A uma primeira recriminação da Comissão de Escravatura, seguiu-se o agendamento, pelo Comité Consultivo de Peritos em Matéria de Escravatura, de uma reunião extraordinária para debater o

---

264 Sobre o assunto, veja-se o trabalho de MIERS, Suzanne. *The Temporary Slavery Commission and the expanding definition of slavery*. In: \_\_\_\_\_. *Slavery in the twentieth century*. Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2003. p. 101 e segs.

assunto, tendo o embaixador Armindo Monteiro, responsável pela Secretaria Portuguesa da Sociedade das Nações, oficiado de imediato para Lisboa, alertando para a necessidade de com urgência serem enviadas respostas credíveis para Genebra.<sup>265</sup>

Em resultado da fortíssima pressão exercida pelas mais variadas instituições internacionais e porque o Ministério das Colônias temesse que a inexistência de respostas pudesse ser entendida pelo referido Comité como uma forma de ocultar informações, foi elaborado um primeiro relatório com base nos elementos recolhidos pelos governos provinciais de Angola e Moçambique, que acabou por ser editado nas atas da referida reunião pela Comissão de Escravatura. Paralelamente deu-se início à elaboração de um inquérito etnográfico que, tendo por matriz o que vinha sendo utilizado no Congo Belga, haveria de ser aplicado nas suas colônias a partir de finais de 1936. Com efeito, Lopo Vaz de Sampaio e Melo, professor da cadeira de Etnografia Colonial na Escola Superior Colonial, tinha sido mandatado pelo Conselho Superior Colonial para, em conjunto com outros cientistas sociais, conceber um inquérito aprofundado sobre os problemas da chamada “escravidão e servidão”.<sup>266</sup> Baseada no questionário elaborado pelo Institut Royal Belge, a versão portuguesa foi designada como “Inquérito sobre a existência da Escravidão ou Servidão nas Colônias Portuguesas e Modalidades dos Costumes Indígenas que podem ter aparência de Servidão e Escravidão”, vulgarmente conhecido como inquérito etnográfico de 1936.

Foi, assim, no contexto da proibição do trabalho forçado e da inibição de práticas consideradas análogas à da escravatura, historicamente persistentes nas sociedades africanas e asiáticas, que surgiram as centenas de respostas ao Inquérito de 1936, elaborado pelas autoridades coloniais para inquirirem os actores africanos, mas destinadas a serem lidas por um público europeu.

---

265 Sobre o assunto, veja-se o trabalho de SANTOS, Maria Emília Madeira; RODRIGUES, Vitor Luís Gaspar. No rescaldo da escravatura: as ciências sociais chamadas à liça nos anos 30. *Africana Studia*, Porto, n. 8, p. 264 e segs., 2005.

266 Arquivo Histórico Ultramarino (daqui em diante AHU). UM-GM-GNP-167, cx. 5. Inquérito sobre a existência de escravidão ou servidão. Lisboa, 30 de abril de 1936.

Dada a escassez de vestígios escritos deixados pelas sociedades africanas, o que não significa necessariamente a sua inexistência,<sup>267</sup> como os trabalhos de Catarina Madeira Santos e Paula Tavares recentemente demonstraram,<sup>268</sup> é fundamental, como afirmou Luise White, ouvir as vozes desses africanos que nos chegam pelas narrativas coloniais.<sup>269</sup> Essa informação, apurada por respostas recolhidas no terreno pelos homens da administração colonial portuguesa em Moçambique, com recurso à utilização de intérpretes, locais ou não (a outra colônia para que possuímos uma parte significativa desses elementos é Angola, encontrando-se o seu estudo a ser efetuado pela nossa colega Catarina Madeira Santos),<sup>270</sup> servir-nos-á, assim, de base para procedermos ao estudo da servidão e do que então se convencionou chamar como “as formas residuais de escravidão” na sociedade moçambicana do primeiro terço do século XX.

Antes porém de avançarmos com a abordagem pretendida, importa referir que esta nossa intervenção se inscreve num projecto financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia,<sup>271</sup> de Portugal, que temos vindo a desenvolver com Catarina Madeira Santos, sua principal responsável, e que tem como objectivo primeiro fazer “o estudo do *corpus* que constitui os Inquéritos Etnográficos, de forma a possibilitar uma reconstituição dos léxicos da escravatura interna africana”.<sup>272</sup>

267 Sobre o aparente silêncio dessas fontes, veja-se COHEN, David; WHITE, Luise; MIESCHER, Stephan F. (Ed.). *African words, African voices: critical practices in oral History*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

268 TAVARES, Ana Paula; SANTOS, Catarina Madeira. *Africae monumenta: a apropriação da escrita pelos africanos*. Lisboa: Arquivo Caculo Cahahenda, Instituto de Investigação Científica Tropical, 2002. v. 1.

269 WHITE, Luise. *Speaking with vampires: rumor and History in colonial Africa*. Berkeley: University of California Press, 2000.

270 Catarina Madeira Santos, Luís Frederico Antunes, Vitor Gaspar Rodrigues, “Falo e entendo um pouco o dialecto indígena mas não prescindo de intérprete oficial e fidedigno”: relações de poder e comunicação no império africano português, no segundo quartel do século XX, comunicação apresentada no *Seminário Internacional Novos Rumos da Historiografia dos PALOP – New Directions of the Historiography of the PALOP*, Lisboa, ed. policopiada, Junho de 2011.

271 *Projecto PTDC/HAH/67397/2006*, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia – Portugal.

272 In: *Projecto* atrás citado – “Objectivos”. Trata-se, no fundo, de seguir um caminho já anteriormente trilhado por Igor Kopytoff e Susan Miers nos seus trabalhos e que, mais recentemente, foi realizado por Roger Botte, para a escravatura nas terras do Islão. Cf. BOTTE, Roger. *Lexique de l’esclavage dans le monde musulman de langue árabe*. In: \_\_\_\_\_. *Esclavages et Abolitions en Terre d’Islam*. Paris: André Versailles, 2010. cap. VI.

## **Algumas questões em torno dos inquéritos e dos seus “autores e atores”**

Importa notar que embora estes inquéritos tenham conferido aos indígenas uma autoridade que até então lhes fora negada,<sup>273</sup> permitindo-lhes dar a conhecer os seus próprios saberes e as suas vivências, as suas conclusões têm sempre que ser analisadas com grande cuidado, porquanto foram elaborados por especialistas, mas aplicados no terreno por agentes da administração colonial, que eram, em grande parte, indivíduos sem formação específica. Apoiados, na maioria dos casos, por intérpretes locais que lhes serviam de interlocutores entre as populações africanas, esses administradores ou, em alguns casos, os próprios padres das missões, situavam-se, mais aqueles do que estes, na fronteira entre colonizadores e colonizados, fato que acabou, naturalmente, por condicionar o processo de recolha da informação.

Esta dicotomia entre dois mundos tão diversos levanta igualmente problemas ao nível da comunicação, com as questões formuladas a terem por vezes sentidos diversos para cada uma das partes envolvidas (inquiridor e inquirido), não só porque as linguagens diferem em relação à extensão do seu léxico ou ao seu grau de abstração, mas também em virtude da complexidade dos assuntos e dos problemas colocados pelo questionário.

É imperioso ter em atenção também que o produto final desses inquéritos resultou de um processo de sucessivas filtragens e de reformulação da informação por parte dos diferentes atores que nele intervieram, a saber: os etnólogos da Escola Colonial, no momento da sua elaboração; os agentes coloniais, que os aplicaram no terreno com a ajuda de intérpretes; os próprios indígenas (também eles previamente selecionados de entre os estratos dominantes da sociedade em que se inseriam e que por isso nos dão uma visão, porventura, parcelar da realidade), pelo processo de interação que decorria quer com o intérprete, quer com o elemento da administração colonial, ao longo do momento da recolha de informação; por último, quando os administradores das circunscrições procediam à elaboração da síntese

---

273 Sobre este assunto veja-se HEINTZE, Beatrix. Written sources, oral traditions and oral traditions as written sources: the step and thorny to early Angolan History. *Paideuma*, n. 33, p. 263-287, 1987.

final do inquérito, o momento mais decisivo de filtragem e reformulação de toda a informação que nos chegou.

Sendo Moçambique marcado por uma grande diversidade de línguas e linguagens, a aplicação dos interrogatórios feita com base num protocolo assente na visita dos inquiridos pelo administrador ou chefe de posto, coadjuvados por intérpretes, aqueles acabavam, em última análise, por se transformar no elemento fundamental de todo o processo ao assegurar a comunicação entre dois níveis distintos do saber, o dos responsáveis pela elaboração dos inquéritos e o dos africanos, deles dependendo, em razão da sua maior ou menor isenção na transposição para o papel das informações recolhidas, o grau de deformação introduzido nas respostas.

Nalguns casos, poucos, é possível perceber, por meio de introitos mais ou menos longos por eles realizados, que houve como que uma ação planeada por parte das autoridades distritais no sentido de os seus subordinados concertarem uma resposta. Esta passava, em primeiro lugar, por afirmar clara e energicamente a inexistência de qualquer tipo de escravatura e servidão nas suas áreas administrativas, para, num segundo momento, atribuírem essa inexistência à ação “civilizadora” desenvolvida pelos portugueses após a fase da ocupação, iniciada algumas décadas antes, razão pela qual tudo quanto referiam sobre a influência social resultante da ação exercida pela escravidão ou servidão nos meios indígenas era reportado para épocas anteriores àquela. Esses introitos, reproduziam não raras vezes palavra por palavra o que julgamos terem sido os documentos emanados superiormente em conjunto com o inquérito, que, visando ilibar a administração portuguesa de qualquer responsabilidade pela eventual persistência daquilo a que a Sociedade das Nações apelidava de “formas análogas da escravatura”, remetiam para períodos anteriores à ocupação a explicação de uma eventual persistência de formas residuais de escravatura e servidão.

Fundamental também para a aplicação dos inquéritos no terreno era a ação dos intérpretes de que se socorriam os funcionários da administração portuguesa. Estes, formados na sua maioria por elementos que, com maior ou menor experiência, tinham feito a “tarimba” no terreno, sem passar pelos

bancos da Escola Colonial e não tendo por isso aprendido nenhuma das línguas africanas que aí eram ministradas, estavam cientes da importância do assunto tratado nos inquéritos, razão pela qual recorreram quase sempre, mesmo quando a sua longa permanência na circunscrição administrativa em causa lhes permitia dominar minimamente a língua local, a indivíduos da região com alguma escolaridade e bem inseridos socialmente, o que lhes garantia uma maior fiabilidade na recolha das informações.

A utilização de intérpretes foi também, por outro lado, uma forma de que os agentes da administração portuguesa se serviram para minorar os efeitos decorrentes da desconfiança e temor com que eram encarados em geral pela população. Ao utilizarem como mediador um elemento local, que previamente preparava a entrevista e a tornava possível, reduziam, naturalmente, os índices de desconfiança das populações. Aliás, terá sido precisamente com esse mesmo objectivo que a maioria de administradores e chefes de posto optou por realizar as inquirições nas aldeias e povoados africanos, onde os inquiridos se sentiriam mais à vontade e com mais liberdade para responder às perguntas, em vez de realizarem-nas na sede de circunscrição.

A ação dos intérpretes era igualmente decisiva, não só porque garantiam que os “informadores” escolhidos, peça fundamental dos inquéritos, eram os melhores, assegurando assim uma maior fiabilidade dos elementos recolhidos, mas também porque contribuía para prestigiar o estatuto do agente do estado português, já que era tradição que esse não se dirigisse sozinho às autoridades africanas nos seus domínios, mas antes acompanhado de uma pequena comitiva em que o intérprete surgia como uma figura decisiva, dado o seu papel de intermediário entre esses dois poderes.

Regra geral os intérpretes utilizados na recolha dos inquéritos faziam parte da orgânica administrativa colonial, integrando os quadros das circunscrições, sendo por isso muito poucos os casos em que as autoridades portuguesas recorreram a elementos externos à própria administração do Estado. Quando tal sucedeu, as razões apontadas prenderam-se com a não existência desses funcionários na circunscrição, ou com a desconfiança

do administrativo relativamente à sua qualidade. Importa notar, a este propósito, que em Moçambique apenas num caso ou noutro os funcionários da administração assumiram abertamente que o intérprete oficial, a que deviam ter recorrido, não era de confiança, optando por escolher um elemento da população.<sup>274</sup>

Mais comum era o recurso aos cipaios ou a comerciantes e outros indivíduos com ligações à vida econômica da colônia, em regra mestiços ou brancos com um longo historial de permanência em África. Detectamos ainda um caso extraordinário, ocorrido no distrito de Porto Amélia, em que o mesmo intérprete, um macua de nascimento, natural de Newala no Tanganica, de onde viera no final da Primeira Grande Guerra acompanhando uma companhia de metralhadoras portuguesa, para a qual servira como intérprete e serviçal do seu oficial, fora utilizado por mais do que um dos chefes do posto da circunscrição administrativa durante os trabalhos de inquirição das populações. Como eles afirmavam, tratava-se de um indivíduo que dominava perfeitamente o português, que falava, lia e escrevia, para além de dominar perfeitamente também qualquer um dos cinco dialetos falados nas duas margens do rio Rovuma, onde ficavam localizados os postos em questão.<sup>275</sup>

Relativamente à qualidade dos intérpretes utilizados na África oriental, o que sobressai é o seu bom desempenho e a grande segurança neles depositada por quem se serviu do seu trabalho, o que é significativo do seu bom conhecimento da língua portuguesa, porquanto tinham de compreender as cerca de 60 perguntas que compõem o inquérito. Para além disso, tinham que reproduzir em outra língua ideias e conceitos que lhes podiam parecer estranhos, sem esquecerem, por distração, pressa ou falta de atenção, os objetivos e o conteúdo das mensagens que os funcionários

---

274 Na verdade, só muito excepcionalmente, como sucedeu com João Teixeira Gomes de Barros, chefe do Posto do Alto Limpopo, os intérpretes ao serviço da Administração eram entendidos como não fidedignos. Neste caso a desconfiança em relação ao intérprete oficial era tal que se serviu, como afirma, de um intérprete “ad-hoc, o indígena de nome Vumane Chauque”, que pertencia ao Régulo M’Puze. Cf. AHU, Fundo do Antigo Centro de Antropobiologia do Instituto de Investigação Científica Tropical (daqui em diante FACAB). HEINTZE, Beatrix. Written sources, oral traditions and oral traditions as written sources: the step and thorny to early Angolan History. *Paideuma*, n. 33, p. 263-287, 1987.

275 Cf. AHU, FACAB. Moçambique, Província do Niassa, Distrito de Porto Amélia, Circunscrição de Macondes, Postos de Mahunda e Mairôto. Inquéritos produzidos por João Villas-Boas Carneiro de Moura e Paulo Vasco da Cunha Bellem.



da administração portuguesa lhes pediam que transmitissem aos inquiridos, a que se seguia o processo inverso de transferência e registo da informação prestada pelas “vozes dos africanos.”

### **As “vozes dos moçambicanos” acerca da escravidão**

Um dos aspectos mais interessante e controverso das vozes moçambicanas que respondem ao inquérito etnográfico de 1936 diz respeito às relações sociais e de trabalho no tempo colonial. Essa questão é sobretudo evidente quando aborda a existência de escravatura (escravidão) apelando à memória que dela tinham, questiona a violência do tráfico, discute as relações sociais de dominação, nomeadamente nas sociedades tradicionais africanas, e descreve e argumenta as ambiguidades relacionadas com a servidão e o trabalho compulsivo – ao trabalho não livre para usar a terminologia anglófona –, mormente quanto às múltiplas origens e formas que adquiriu conforme as regiões onde era imposto.

Ora, como se imagina, o estudo deste conjunto de questões complexas coloca-nos diversos problemas que se relacionam sobretudo com a pouca variedade de fontes e com a escassez bibliográfica, tanto no campo da História como no da Antropologia, que envolve a servidão, o trabalho compulsivo e todas as outras formas de sujeição e dependência nas sociedades tradicionais moçambicanas no primeiro terço do século XX. Acresce que se torna muito difícil, senão mesmo impossível, proceder, numa breve comunicação como esta, à análise integral dos inquéritos etnográficos de 1936, dado o volume, as áreas científicas e a diversidade das respostas que cobrem Moçambique inteiro, um imenso mosaico cultural fruto da ocupação de muitos povos com diferentes origens, línguas e culturas, de entre os quais se destacam os Suaílis, os Macuas-Lomués, os Macuas e os Ajauas, a norte do Zambeze; e os Chonas, os Angonis, os Tsongas, os Chopes e os Bitongas, a sul daquele rio.

Outro tipo de dificuldades diz respeito à imprecisão na definição dos conceitos. Em 1926, os peritos da Sociedade das Nações tinham uma vez mais manifestado a sua opinião sobre a escravatura e sobre o tráfico, definindo a escravatura (ou escravidão) como sendo “o estado ou condição

de um indivíduo sobre o qual se exercem todos ou quaisquer atributos do direito de propriedade” e o tráfico como todo e

qualquer acto de captura, aquisição ou cessão de um indivíduo com o fim de o reduzir à escravatura; qualquer acto de aquisição de um escravo com o fim de o vender ou trocar; qualquer acto de cessão por venda ou troca de um escravo adquirido com o fim de ser vendido ou trocado, assim como em geral qualquer acto de comércio ou de transporte de escravos.<sup>276</sup>

No entanto, o debate no seio da Comissão Temporária da Escravatura sobre a definição dos conceitos relacionados com a escravidão prosseguiu durante muitos anos, razão pela qual persistiram os equívocos entre especialistas coloniais e no seio da administração ultramarina portuguesa encarregada de transmitir o que pensavam sobre estas matérias os moçambicanos interrogados.

Continuava a ser necessário definir a tênue linha que separa a escravatura da servidão no espaço colonial português, dado que no lado francês, por exemplo, tanto as autoridades como os indígenas diferenciavam os dois termos, diferenciação fundada na possibilidade de venda, no caso da escravatura; ou na sua incapacidade, no caso da servidão. No entanto, o debate em torno dos conceitos prosseguiu e alargou-se, uma vez que as dúvidas em relação à formulação dos referidos estados de sujeição acresceram as dificuldades teóricas do estudo das relações de dependência, sobretudo no que tange às enunciações de escravatura e servidão domésticas e agrárias.<sup>277</sup>

A primeira questão importante que se extrai do inquérito colonial de 1936 é a de que a escravatura (ou escravidão) contemporânea em Moçambique tinha deixado de existir desde as chamadas guerras de ocupação, de finais do século XIX.

Na realidade, o que o poder político colonial mais queria poder divulgar pela opinião pública internacional e o que, obviamente, as respostas

<sup>276</sup> Convenção relativa à escravatura assinada em Genebra, a 25/9/1926, tal como surgiu no dia 06/2/2012, 16:52:24 GMT, <[http://direitoshumanos.gdce.pt/DireitosHumanos/3\\_9/IIIPAG3\\_9\\_1htm](http://direitoshumanos.gdce.pt/DireitosHumanos/3_9/IIIPAG3_9_1htm)>.

<sup>277</sup> JERÓNIMO, Miguel Bandeira. *Livros brancos, almas negras: a missão civilizadora do colonialismo português c.1870-1930*. Lisboa: ICS, 2010, p 211-217.

aos “inquéritos dirigidos” acabaram por patentear era a noção de quão distante se estava já do contexto do tráfico e da condição servil de outros tempos; mas também a ideia de que o sistema escravagista estava já há muito tempo extinto nas colônias africanas portuguesas, ou, se se quiser tomar por empréstimo as palavras do velho régulo Murace, da circunscrição da Quissanga, no Niassa, “a escravatura propriamente dita [...] já não existia há mais de 80 anos”, sendo que o próprio só dela tomou conhecimento “por o ouvir dizer a seu pai”.<sup>278</sup>

É importante registar que nessa matéria a narrativa de Murace não foi única. Em outros territórios a que os antropólogos chamaram de chefaturas, e a administração colonial de regulados, os moçambicanos questionados validaram a ideia acerca do tempo antigo a que se reportava a escravatura e a escravidão na África oriental, ou seja, a de que “já não há escravos, mas subsistem, naturalmente, os termos por que eram designados antigamente”,<sup>279</sup> e havia mesmo quem entre eles afirmasse que a escravatura terminou “no tempo das guerras do Gungunhana”,<sup>280</sup> isto é, as chamadas “autoridades cafreais e os indígenas mais velhos” tinham a memória de que “a escravidão propriamente dita devia ter desaparecido há 40 ou 50 anos”.<sup>281</sup>

A maioria dos funcionários que em Moçambique procedeu aos inquéritos etnográficos de 1936 fê-lo, como referimos, com a colaboração de intérpretes e depois de ouvirem centenas de negros considerados livres, por vezes milhares, mas escolhendo especialmente os *muenes* – designação elogiosa dispensada aos anciãos africanos, aos chefes com funções políticas, sociais, religiosas e militares e às lideranças naturais mais respeitadas de cada circunscrição.<sup>282</sup>

As administrações coloniais os procuravam por serem considerados as “autênticas vozes africanas”, num momento em que a presença administrativa

278 AHU, FACAB. Moçambique, Província do Niassa, Distrito de Porto Amélia, Circunscrição da Quissanga, Posto Sede (1º Inquérito).

279 AHU, FACAB. Moçambique, Missões, Território de Manica e Sofala, Chupanga.

280 AHU, FACAB. Moçambique, Missões, Território de Manica e Sofala, Macequece.

281 AHU, FACAB. Moçambique, Missões, Território de Manica e Sofala, Chupanga II.

282 AHU, FACAB. Moçambique, Província da Zambézia, Distrito de Quelimane, Circunscrição de Alto Molocué, Posto Sede (1º Inquérito).

colonial se tornava mais efetiva e a vida dos africanos e a própria relação de África com o mundo sofriam profundas alterações. Foi, então, com o estatuto de autoridade e de representação social que, na presença de muitos outros elementos das diversas “tribos” que não raras vezes colaboravam espontaneamente, corroborando ou adicionando informações, falaram da escravatura e até do tráfico, mas unicamente como realidades que pertenciam ao passado, ao plano da memória coletiva e dos saberes herdados.

Justamente com base nessa teia complexa de recordações a propósito da escravatura, numa trama subterrânea de experiências remetidas para um tempo passado e vividas por outros, os funcionários coloniais construíram narrativas sobre matérias delicadas e politicamente sensíveis, aqui e ali polvilhadas com ideias do presente, que se apresentavam por vezes como simulações, como cenários encomendados, e, por essa razão, a precisarem de ser socialmente “autenticados”.<sup>283</sup>

Evidentemente, uma leitura atenta dos questionários – sobretudo dos preâmbulos que muitas vezes precediam os inquéritos – permite equacionar os conhecimentos científicos dos funcionários e quadros ultramarinos acerca da especificidade da “etnologia e etnografia moçambicana”.<sup>284</sup> Esses introitos também permitem perceber a atuação mais ou menos concertada dos chefes de posto da administração colonial no sentido de nos oferecerem uma “resposta africana”, que confirmasse o essencial da tese do governo sobre a abolição oficial da escravatura nas colônias portuguesas, mas que em alguns relatos dificilmente conseguiam ocultar o fato de persistirem situações de escravidão nos territórios coloniais.

Tomemos, por exemplo, o caso do administrador do posto de Imala, na província do Niassa, terra de população macua. Depois de se referir à “generosidade do governo português para com os seus colonizados” e à legislação colonial defensora da “liberdade individual e social” dos africanos, o referido funcionário assegurava peremptoriamente que “o português considerou sempre o negro, o escravo, como um ser humano,

283 WHITE, Luise; MIESCHER, Stephan; COHEN, David. Introduction: voices, words, and African History. In: \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_ (Ed.). *African words, African voices: critical practices in oral History*. Bloomington: Indiana University Press, 2001. p. 3-4.

284 AHU, FACAB. Moçambique, Província do Sul do Save, Distrito de Inhambane, Circunscrição de Homoine, Posto de Jacobecua (3º Inquérito).

como um seu semelhante, ainda que tratado com as restrições que o seu atrasado estado de civilização, temperamento e índole aconselhavam a que se observasse”.<sup>285</sup> Em Inhambane, o chefe de posto chegou mesmo a apresentar as palavras que em landim designavam escravo de branco (*liboko*) e o servo de branco (*katsambo*),<sup>286</sup> ou seja, atribuía-se a inexistência do sistema escravagista contemporâneo na “África portuguesa”, incluindo o tráfico, por um lado, à “ação civilizadora” desenvolvida pelos portugueses após as operações militares e o início da ocupação territorial, ocorridas nos finais do século XIX; por outro, ao papel das leis coloniais que reprimiam o sistema escravista e o tráfico ilícito, mas que funcionaram sempre como um suporte de legitimação das virtudes da presença colonial portuguesa; por último, à ação missionária cristã dedicada à educação e à instrução dos moçambicanos, preparos que lhes incutiam um conjunto de normas de civilidade e lhes “impunham a verdadeira concepção de humanidade”.<sup>287</sup>

### **A escravidão e a servidão no seio das sociedades tradicionais moçambicanas**

Arrumada a questão da não persistência de práticas escravagistas cometidas por portugueses, ou com a sua conivência, nas colónias africanas (neste caso a de Moçambique), matéria sensível para a credibilidade externa do governo de Salazar e para a defesa das suas posições coloniais no seio da Sociedade das Nações, percebe-se que as restantes respostas ao inquérito etnográfico de 1936, num total de mais de 60, se circunscrevem unicamente à servidão e escravatura praticadas nas diversas formações sociais moçambicanas que evoluíram durante o período pré-colonial e das quais haveria ainda vestígios.

A diversidade das relações sociais nas sociedades africanas tradicionais é reveladora de uma grande pluralidade de categorias de indivíduos (homens livres e escravos) e de estruturas que representam

285 AHU, FACAB. Moçambique, Província do Niassa, Distrito de Moçambique, Circunscrição de Imala, Posto Sede (1º Inquérito).

286 AHU, FACAB. Moçambique, Província do Sul do Save, Distrito de Inhambane, Circunscrição de Homoine, Posto de Jacubecua (3º Inquérito).

287 AHU, FACAB. Moçambique, Província do Sul do Save, Distrito de Inhambane, Concelho de Inhambane, Intendência do Distrito de Inhambane (1º inquérito).

uma complexa estratificação social e se traduzem por uma evidente hierarquização interna.

A generalidade dos registos moçambicanos remetem-nos para a ideia de que a maior parte dos escravos, quer homens quer mulheres, podia ser obtida por captura, apreendida nas antigas guerras entre tribos e em razias e pilhagens étnicas, surgindo, depois, por ordem decrescente, os escravos adquiridos por compra, por dívida, por questões de justiça (*milandos*), por herança, ou por nascimento. Estas eram, pois, as formas como “antigamente” se “obtinham” escravos, as diferentes circunstâncias em que um indivíduo podia cair e, por vezes, sair da servidão, bem como o modo como se reconhecia o estatuto de que os negros, que de algum modo se encontravam identificados com a escravidão clássica, gozavam no seio das sociedades tradicionais moçambicanas.

### **Escravidão ou servidão por captura**

Conseguir escravos por apresamento, tanto em guerras intertribais como em razias e saques entre clãs, foi muito comum no passado, como na realidade indicam as designações específicas que os prisioneiros de guerra tinham nos diversos dialetos moçambicanos.

Na maior parte dos casos, os prisioneiros e todo o espólio de guerra eram propriedade do chefe vencedor. Após escolher os que queria para si, geralmente metade dos negros aprisionados, distribuía os restantes de acordo com a posição social de quem tinha participado na batalha, nomeadamente pelos “cabos de guerra” e pelos guerreiros que mais se haviam distinguido no combate e no saque, e, depois, pelos que lhe eram próximos e grandes da terra, pelos conselheiros, ajudantes e chefes de povoação. Os escravos assim obtidos podiam ser transacionados ou objeto de nova dádiva.<sup>288</sup> Em outros casos, permaneciam na tribo como escravos ou escravas, e muitas vezes as mulheres passavam à condição de concubinas do chefe, sendo perfilhados e recebidos como filhos os frutos que ocorriam dessa relação.<sup>289</sup> À data da realização dos inquéritos, na região da Zambézia, a maior parte

288 AHU, FACAB. Moçambique, Província da Zambézia, Distrito de Quelimane, Concelho de Chinde, Posto Sede (1º Inquérito); Idem, Moçambique, Província da Zambézia, Distrito de Quelimane, Circunscrição de Lugela, Postos Sede e Minhamade.

289 AHU, FACAB. Moçambique, Província da Zambézia, Distrito de Tete, Circunscrição de Barué, Posto de Mandié.

desse homens, bem como os seus descendentes “eram [tidos como] livres e gozavam dos mesmos direitos dos outros indígenas”.<sup>290</sup>

Mais a sul, em Morrumbene, na região de Inhambane, os prisioneiros de guerra ingressavam na família do senhor que os tinha tomado, casavam com uma mulher serva e, regra geral, a descendência ficava pertencendo ao senhor, que assim “enriquecia” por via do aumento da família.<sup>291</sup> Em Vilanculos, ainda na mesma província de Inhambane, os prisioneiros escravizados também podiam ficar a “pertencer à comunidade” e, tal como em Mavume, prestavam serviços na povoação do chefe vencedor.<sup>292</sup>

Na região de Quelimane, na Zambézia, os prisioneiros resultantes de guerras intertribais eram em muitos casos objeto de troca por armas, pólvora, fazendas, marfim, ouro de aluvião, borracha, cera e mantimentos. Os que não eram resgatados ficavam ao “serviço gratuito dos chefes indígenas” vencedores, geralmente empregados em serviços domésticos, obrigados a cozinhar, a tratar de pequenas tarefas de construção e limpeza da aldeia ou a fazer trabalhos agrícolas nas *machambas* dos chefes.<sup>293</sup> Alguns outros podiam “servir para remir prisioneiros de guerra feitos por outra tribo, ou para vender a mouros que vinham de várias origens a traficar”.<sup>294</sup>

Não obstante esses cambiantes, a maioria dos inquéritos revela que só muito raramente eram mortos os indivíduos aprisionados em consequência das guerras e razias intertribais. Em Larde, terra de macuas situada um pouco a sul de Angoche, nunca os matavam porque constituíam uma enorme fonte de riqueza. Enquanto os homens e as mulheres que fossem

---

290 AHU, FACAB. Moçambique, Província da Zambézia, Distrito de Quelimane, Circunscrição de Alto Moloqué, Posto de Alto Ligonha.

291 AHU, FACAB. Moçambique, Província do Sul do Save, Distrito de Inhambane, Circunscrição de Morrumbene, Posto Sede.

292 AHU, FACAB. Moçambique, Província do Sul do Save, Distrito de Inhambane, Circunscrição de Vilanculos, Posto Sede (1º Inquérito) e de Mavume (2º Inquérito).

293 AHU, FACAB. Moçambique, Província da Zambézia, Distrito de Quelimane, Circunscrição de Gurué, Posto Sede (1º Inquérito) e Posto de Lioma (2º Inquérito); Idem, Moçambique, Província da Zambézia, Distrito de Tete, Circunscrição de Angónia, Posto Sede (1º Inquérito); Idem, Moçambique, Província da Zambézia, Distrito de Tete, Circunscrição de Barué, Posto de Changara (2º Inquérito).

294 AHU, FACAB. Moçambique, Província da Zambézia, Distrito de Quelimane, Circunscrição de Alto Moloqué, Posto do Alto Ligonha (2º Inquérito).

imperfeitos, velhos ou doentes, não a contento do chefe, eram considerados escravos e iam trabalhar ou eram vendidos, as mulheres perfeitas e ao gosto do “régulo” casavam com ele, alcançando assim o estatuto de mulheres livres, condição extensiva aos filhos que viessem a nascer dessa união.<sup>295</sup>

Excetuam-se alguns casos ocorridos na província da Zambézia, nomeadamente nas circunscrições do Chinde, do Lugela e de Nhamarrói, onde apenas os prisioneiros de guerra mais “desobedientes e insubmissos” poderiam ser liquidados, por representarem um perigo para a comunidade.<sup>296</sup> Inversamente, em Boror, circunscrição situada também na região zambeziana, os prisioneiros de guerra, considerados escravos, eram “forçados a casar com os homens ou as mulheres pertencentes à tribo vencedora”, recebendo do chefe, depois de casados, um pequeno terreno no qual se formava uma “povoação” que ficava dependente daquela.<sup>297</sup>

Poucas foram, como se disse, as exceções à regra de conceder o direito de vida aos prisioneiros de guerra. Uma delas ocorrera em Changara, na província de Tete, onde, em geral, apenas eram poupadas as mulheres e as crianças.<sup>298</sup> O mesmo sucedera em Homoine, em terras a sul do rio Save, onde os homens vencidos no campo de batalha e os velhos servos – que por já não produzirem se tornavam “um peso morto na economia” – eram mortos, enquanto as mulheres e as crianças passavam à situação de servos das elites vencedoras.

Uma outra questão, talvez das mais perturbadoras colocadas no inquérito etnográfico, prendia-se com a investigação levada a cabo sobre a existência de relatos de canibalismo relativamente aos prisioneiros de guerra. Tendo já uma vivência secular com os moçambicanos excessivamente marcada pelo preconceito social e pelo sentimento hostil em relação ao aspecto físico e à cor da pele exóticos, os portugueses foram colocados perante uma nova representação desses homens e mulheres, cujo desprezo e desqualificação eram na prática defendidos pelo poder político e

295 AHU, FACAB. Moçambique, Província do Niassa, Distrito de Moçambique, Circunscrição de Moma, Posto de Larde (3º Inquérito).

296 AHU, FACAB. Moçambique, Província da Zambézia, Distrito de Quelimane, Concelho de Chinde, Posto Sede (1º Inquérito); Idem, Moçambique, Província da Zambézia, Distrito de Quelimane, Circunscrição de Lugela, Posto de Muhobede (1º Inquérito).

297 AHU, FACAB. Moçambique, Província da Zambézia, Distrito de Quelimane, Circunscrição de Boror, Posto Sede (1º Inquérito).

298 AHU, FACAB. Moçambique, Província da Zambézia, Distrito de Tete, Circunscrição de Barué, Posto de Changara (2º Inquérito).



fundamentados pelo conhecimento científico e pela revelação de atos abomináveis que lhes eram imputados. O preto antropófago, tal como o índio asteca que ameaçava “sufocar a conquista espanhola” do Novo Mundo,<sup>299</sup> foi uma das mais inquietantes representações iconográficas do africano que perdurou durante muito tempo no imaginário português e europeu.

Grandes exposições internacionais organizadas em Londres (1851), Paris (1867), Chicago (1893), entre outras, reclamando já certa tradição, resumiram ao essencial o que as elites ocidentais do século XIX entendiam como modernidade, nomeadamente no campo das transformações sociais.<sup>300</sup> Em todos esses eventos enfatizou-se de tal forma a ideia de supremacia do mundo ocidental, que o autorizou a elaborar novas apreciações sobre o passado e sobre as outras civilizações. A exibição do exótico, nomeadamente de indivíduos das colônias africanas, americanas e asiáticas, com ou sem imperfeições físicas, demonstrava a liderança das potências ocidentais, sobretudo as que possuíam domínios ultramarinos, e comprovava a sua superioridade racial e cultural.

Também em Portugal, na década em que foi lançado o inquérito etnográfico na África lusófona, realizaram-se grandes eventos de exaltação patriótica, como foram os casos da Exposição Colonial Portuguesa, que decorreu no Porto em 1934, e da Exposição do Mundo Português, que teve lugar em Lisboa em 1940, cujos pavilhões temáticos sobre os territórios ultramarinos incluíam uma espécie de “jardins zoológicos humanos”, umas pequenas aldeias que pretendiam recriar os habitats e ambientes coloniais, onde os visitantes podiam ver e imaginar os comportamentos, usos e costumes dos negros bárbaros e primitivos, que impunham e legitimavam a colonização. Acentuando uma essência bárbara e um carácter destituído de qualidades inerentes ao comportamento humano, a figura do antropófago vinha-se, assim, afirmando no consciente social do mundo ocidental desde meados do século XVIII, surgindo por isso de forma “natural” no questionário.

---

299 AGNOLIN, Adone. *O apetite da Antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico. Alteridade e identidade no caso tupinambá*. São Paulo: Humanitas, 2005. p. 177.

300 Sobre esta matéria, veja-se BLANCHARD, Pascal et al. (Dir.). *Exhibitions: L'invention du sauvage. Catalogue de l'exposition présentée au musée du quai Branly du 29 Novembre 2011 au 3 Juin de 2012*, Arles, Actes Sud, 2012; BANCEL, Nicolas et al. (Dir.). *Zoos humains: Au temps des exhibitions humaines*. Paris: La Découverte Poche, 2004; GRANDSART, Didier. *Paris 1931: revoir l'exposition colonial*. Paris: Frank Van Wilder, 2010.

Curiosamente, os moçambicanos mais velhos das províncias do sul de Moçambique diziam não ter “memória de se ter exercido a anthropofagia”. Esclareciam, no entanto, haver na tradição oral, cuja origem remontava pelo menos às invasões zulu no sul de Moçambique, nos inícios do século XIX, a ideia de que quando a sorte das armas os bafejava, os comandantes das guerras costumavam abater um prisioneiro de guerra que, após ser cozinhado, era deixado no campo para que os animais selvagens o comessem. Este ato constituía, em Maxixe, na circunscrição de Homoíne, uma cerimônia ritual que na opinião dos inquiridos se revestia de um tom sagrado e representava “um sacrifício de homenagem e de agradecimento à sua divindade guerreira”.<sup>301</sup>

Outros administradores coloniais da mesma circunscrição, depois de ouvirem informantes negros que preservavam idêntica tradição cultural e baseados nos vestígios observados na festa de fim de ano oferecida por Gungunhana, último imperador de Gaza, admitiam ser possível pensar na existência do que definem como antropofagia ritual. Com efeito, nessa altura do ano Gungunhana realizava um “grande batuque de guerra (*inkuáio*), para o qual eram sacrificados um homem e uma mulher, cuja carne, depois de esartejada, era misturada com certas raízes e distribuída, depois, aos seus guerreiros, após o que se dançava o referido batuque, no qual o próprio Gungunhana, completamente nu, tomava parte”.<sup>302</sup>

Perante duas versões semelhantes de uma tradição oral, o administrador que tinha por missão redigir testemunhos oculares de moçambicanos admitiu ser “difícil fazer uma investigação rigorosa”, mas adianta que era perfeitamente crível que, alimentando-se de determinadas

301 AHU, FACAB. Moçambique, Província do Sul do Save, Distrito de Inhambane, Circunscrição de Homoíne, Posto de Maxixe (1º Inquérito).

302 AHU, FACAB. Moçambique, Província do Sul do Save, Distrito de Inhambane, Circunscrição de Homoíne, Posto de Jacobecua (3º Inquérito); Idem, Moçambique, Província do Sul do Save, Distrito de Lourenço Marques, Circunscrição de Maputo, Posto da Inhaca (2º Inquérito). A existência dessa cerimônia denominada de “batuque de guerra” está perfeitamente confirmada. A 24 de Julho de 1939, o antigo presidente da República, Óscar Carmona, de visita a Magul e Magude, território de zulus (vátuas), assistiu a essa festa indígena e ao batuque de guerra. Obviamente sem a parte sacrificial. Vejamos o que ficou registado: “Na planície de Magul efetuou-se a grande festa indígena e o batuque de guerra. Cerca de 40000 indígenas se concentraram na planície. Após algumas demonstrações folclóricas, assistiu-se à marcha do flanco duma *impi* [*Impi*. palavra que, em Zulu, designa qualquer corpo de homens armados] de 30000 guerreiros que, após tomarem o dispositivo de ataque, executaram, na direção da tribuna presidencial, uma formidável carga de ataque, estacando, numa aclamação apoteótica, a seis metros da tribuna” (*Moçambique. Documentário Trimestral*. Número especial dedicado à viagem do presidente da República António Óscar de Fragoso Carmona a Moçambique, 1939).

partes do corpo, nomeadamente dos órgãos sexuais masculinos, os guerreiros acreditavam assimilar características específicas do falecido, sobretudo a sua bravura e a sua força.<sup>303</sup> Nesse sentido, a antropofagia, como ritual de guerra, congregava os contrários pelo sacrifício, um processo que considera a incorporação do outro como uma alteridade, no sentido de que o homem social tem uma identidade própria, que não se anula com a interação e dependência do outro.<sup>304</sup>

### **Escravidão ou servidão por dívidas**

Outrora havia moçambicanos, nomeadamente os Ajauas e os Macuas – os primeiros instalados na zona norte perto do Rovuma e os outros na província de Nampula e estendendo-se até à região da Zambézia, Cabo Delgado e Niassa –, que podiam cair na dependência total de outrem, caso tivessem efetuado empréstimos que não fossem capazes de pagar. Estes escravos regressavam ao estado de liberdade assim que saldassem a dívida antes contraída. Eram, portanto, considerados escravos provisórios ou temporários. Por conseguinte, os credores não podiam vender imediatamente os escravos que possuíam em situação de dívida, exceto se estes, ou suas famílias, demorassem muito tempo a pagá-la, pois isso significava que não estavam interessados em fazê-lo ou que jamais teriam condições para resgatar o seu corpo e sua alma empenhados.

No caso dos macuas de Mongincual, situado nas proximidades da ilha de Moçambique, o prazo limite para pagamento da dívida era de três meses, mas em outras localidades as datas eram acordadas entre os interessados.<sup>305</sup> Em qualquer caso, para o credor se apossar de um penhor humano com origem numa dívida, havia sempre a intervenção obrigatória do régulo, que assim assumia a sua autoridade para deliberar e julgar tudo

---

303 Manuel José Gomes, chefe do posto administrativo de Jacubecua, afirmava ser admissível levantar hipóteses de explicação para tal cerimónia: “Havia, necessariamente, em tal rito guerreiro, um simbolismo cuja explicação, de todo provável, seria a seguinte: o homem, como símbolo de Força, a qual, segundo a ideologia indígena, não muito fora da verdade, residia nos testículos; a sua Força, a sua energia era distribuída por todos os guerreiros e actuaria como estimulante das suas próprias energias”. Cf. AHU, FACAB. Moçambique, Província do Sul do Save, Distrito de Inhambane, Circunscrição de Homoine, Posto de Jacubecua (3º Inquérito).

304 VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, J. (Coord.). História Geral de África, metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática/Unesco, 1980. v. I, p.157-179; AGNOLIN, Adone. O apetite da Antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico. Alteridade e identidade no caso tupinambá. São Paulo: Humanitas, 2005. p. 181-196.

305 AHU, FACAB. Moçambique, Província do Niassa, Distrito de Moçambique, Circunscrição de Moginqual (1º, 2º e 3º Inquéritos); Idem, Moçambique, Província do Niassa, Distrito de Moçambique, Circunscrição de Mogovolas (1º, 2º e 3º Inquéritos).

o que dizia respeito aos diferendos ocorridos na sua jurisdição territorial. Por vezes, o régulo mandava que a dívida fosse saldada com a entrega de uma ou mais pessoas de família ou outras pessoas suas dependentes. Nessa situação, “o credor ficava com todos os direitos sobre a pessoa assim entregue e esta ficava no estado de escravidão”, pelo menos, até que a dívida inicial fosse recuperada.<sup>306</sup>

A sul de Moçambique, na região de Lourenço Marques, o credor tinha o direito de se apossar de um ser humano que só podia ser a filha ou uma irmã solteira do devedor. Se esse penhor fosse do agrado do credor, este e o devedor chegariam a acordo para que fosse celebrado um contrato de casamento que funcionava como um acerto de contas até chegar à importância de um *lobolo*, ficando, depois, liquidada a dívida.<sup>307</sup> No processo de resolução da dívida fazia-se, assim, intervir o *lobolo*,<sup>308</sup> uma prática costumeira moçambicana (em Angola designada de *alambamento*) que, no essencial, procura o reconhecimento matrimonial, garantindo a

306 AHU, FACAB. Moçambique, Província do Niassa, Distrito de Moçambique, Circunscrição de Metarica, Posto Sede (1º Inquérito); AHU, FACAB, Moçambique, Província do Niassa, Distrito de Moçambique, Circunscrição de Metarica, Posto de Mecúla (3º Inquérito).

307 AHU, FACAB. Distrito de Lourenço Marques, Circunscrição de Marracuene, Posto Sede (1º Inquérito).

308 Veja-se: *Uma leitura de “Lobolo em Maputo. Um velho idioma para novas convivências conjugais*, elaborada por João Nobre. Disponível em: <<http://antropologiaup.wordpress.com/2011/03/14/lobolo-em-maputo/>>. Acesso em: 14 mar. 2011. João Nobre citando Rita-Ferreira “afirma que no sul do Save o casamento era uma questão privada entre dois grupos, concluída sem intervenção das autoridades políticas ou religiosas. O seu fim era a produção de novos indivíduos que, no futuro, assegurassem a sobrevivência do grupo como um corpo organizado. As negociações eram levadas a efeito entre as famílias interessadas e o consentimento dos noivos era pressuposto. Considerava-se, por conseguinte, como uma troca de serviços entre duas famílias pertencentes a clãs diferentes: uma delas cedia à outra a capacidade procriadora de um dos seus membros e, para ser compensada pela perda, recebia determinados bens (*lobolo*) que normalmente eram destinados à aquisição duma noiva para um dos irmãos da recém-casada (p. 291-292). Deste modo, as funções do *lobolo* eram múltiplas. Em primeiro lugar representava uma compensação (no sentido lato) e não um ‘dote’ nem um ‘preço de compra’, como de forma errada alguns o têm considerado. Em segundo lugar legalizava a transferência da capacidade reprodutora da mulher para o grupo familiar do marido, de que passava a fazer parte. Em terceiro lugar dava carácter legal e estabilidade à união matrimonial. Em quarto lugar tornava o marido e respectiva família responsáveis pela manutenção e bem-estar da mulher lobolada (esposa). Em quinto lugar legitimava os filhos gerados, que se consideravam sempre como pertencentes à família que havia pago o *lobolo*. Em sexto lugar constituía um meio de aquisição de outra unidade reprodutora para o grupo enfraquecido”. RITA-FERREIRA, António. Os africanos de Lourenço Marques. In: INSTITUTO DE INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA DE MOÇAMBIQUE. *Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique*. Série C, v. 9 (1967/68), p. 95-491. Beira: Ucam, 1968. Veja-se, ainda, GRANJO, Paulo. *Lobolo em Maputo: um velho idioma para novas vivências conjugais*. Porto: Campo de Letras, 2005.

reprodução, estabilidade, compromisso, direitos e deveres entre um homem e uma mulher, perante as famílias e a comunidade nas quais estão inseridos.

### **Escravidão ou servidão por compra**

Em outros casos os moçambicanos livres tinham o direito de vender os seus escravos, do mesmo modo que trocavam entre si panos e armas, ou vendiam, a qualquer pessoa de outra região, milho, mandioca, frangos e cabras. A compra de escravos foi uma das formas descritas pela Comissão Temporária da Escravatura como perpetuadora e difusora do estado de escravidão.

Muitos dos informantes não só explicaram como se processava o tráfico, desde a aquisição das peças, à logística das caravanas, custo de transporte, alimentação e armazenagem de escravos até a sua partida para mercados externos, como também indicaram preços de venda de negros em diferentes regiões. Um homem ou um rapaz da região de Mungari, no Barué, podia custar 400 litros de cereal, e uma mulher ou uma rapariga, uns 600 litros, ao passo que o preço dos escravos na Chicova, região associada às antigas minas de prata, chegava aos nove metros de panos, no caso da mulher, e três, se fosse jovem, sendo que o preço dos homens e rapazes era sempre menor. Em todos os casos o valor da mulher foi sempre superior ao do homem. Já perto da costa os escravos eram vendidos a “indivíduos de raça negra, professando a religião maometana”, a troco de espingardas, pólvora e panos, que os conduziam em seguida para os mercados “asiáticos e norte africanos”.<sup>309</sup>

Em Magude, na região de Lourenço Marques, os entrevistados associavam a escravatura e a escravidão ao tráfico “lembrando-se ainda dos tempos em que os *banianes* vinham do litoral, em caravanas, e a troco de capulanas, missangas e outras bugigangas, levavam escravos que eram vendidos pela gente das terras, principalmente dos régulos”.<sup>310</sup> Da mesma forma, os interlocutores da Maganja da Costa, na região de Quelimane, mencionaram que o tráfico se fazia com asiáticos estabelecidos em Bajona, na

309 AHU, FACAB. Moçambique, Província do Niassa, Distrito de Moçambique, Circunscrição de Ribaué, Posto de Lalaua (2º Inquérito).

310 AHU, FACAB. Moçambique, Província do Sul do Save, Distrito de Lourenço Marques, Circunscrição de Magude, Posto Sede (1º Inquérito).

baía do Mocambo, situada perto da ilha de Moçambique. Aí os negociantes indianos reuniam grandes quantidades de escravos que embarcavam em *pangaios* rumo às ilhas francesas do Índico.<sup>311</sup>

A presença dos comerciantes indianos em Moçambique, sobretudo dos *banianes* hindus, remonta a séculos muito recuados. Quando os portugueses chegaram à costa oriental de África encontraram um conjunto de cidades e estabelecimentos árabes, situados entre Mogadíscio e Sofala, que desenvolviam uma intensa actividade comercial com o sultanato de Oman e com o Guzerate. Esse comércio desenvolveu-se ao longo dos séculos nesse complexo geográfico e consistia na permuta de missangas e de tecidos de algodão de Cambaia, patacas, espingardas, pólvora e aguardente, especialmente negociados por europeus e brasileiros, por escravos e marfim destinado aos mercados indianos, famosos pelas suas indústrias de luxo, e, em menor escala, por ouro, carapaças de tartaruga, âmbar, cera, resina e cauris.<sup>312</sup>

São bem conhecidas as intensas relações sociais, culturais e económicas que as comunidades mercantis afro-indianas mantiveram no Índico e no Atlântico, nomeadamente o seu envolvimento no tráfico negreiro com o Brasil e o rio da Prata e as ilhas de Zanzibar, Comores e Reunião, sobretudo entre meados do século XVIII até meados do seguinte. Contudo, já pode ser surpreendente a informação dada pelo secretário da circunscrição de Moma sobre a persistência de tráfico de escravos na região, em pleno século XX. Informava esse funcionário que as “tribos macas” da região – constituídas por pretos maometanos oriundos de Angoche – dominavam todas as escáfulas acessíveis aos *pangaios* muçulmanos, que, nessa época, ainda se encontravam envolvidos no tráfico de escravos provenientes da Macuana e de regiões mais interiores.

A título meramente exemplificativo e com o intuito de realçar o que atrás se disse, acerca da utilidade da construção de um repertório

311 AHU, FACAB. Moçambique, Província da Zambézia, Distrito de Quelimane, Circunscrição de Maganja da Costa, Posto Sede (1º Inquérito).

312 ANTUNES, Luís Frederico Dias. *O bazar e a fortaleza em Moçambique: a comunidade baneane do Guzerate e a transformação do comércio afro-asiático (1686-1810)*. Dissertação (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2001.

de vocábulos africanos para a compreensão das dinâmicas internas da escravatura, poderemos identificar o significado da frase “tribos macas”, esclarecendo que o termo “maca” que à época designava “preto muçulmano, era antigamente aplicada a qualquer preto ido do litoral, lugar onde há *maca*, [isto é,] sal”, um dos produtos de maior valia nas transações efetuadas na costa oriental africana.<sup>313</sup>

### **Escravidão ou servidão por nascimento e por herança**

Os costumes e as práticas de sucessão da prole e de transmissão da herança não podem ser dissociados das estruturas de parentesco e sociais das diferentes comunidades. A organização da família alargada, a instituição base da sociedade moçambicana, define o controle e a herança de propriedade conforme as linhas de filiação patrilinear, nas regiões sul e centro do país abaixo do vale do Zambeze, ou matrilinear, nas regiões a norte daquele rio.

Este sistema de leis consuetudinárias dá-nos ideia do controle colectivo sobre a propriedade para que os bens permaneçam no seio da própria linhagem, sendo a propriedade controlada pela família alargada em vez de o ser pela unidade familiar nuclear. Os padrões de residência também desempenham um papel importante na medida em que o fato de uma mulher se juntar ao seu marido e à sua família na sua comunidade patrilinear, ou de um homem se juntar à sua mulher e à sua família na sua comunidade matrilinear, acabam por gerar localmente um mosaico complexo desses modelos.

Assim, nas circunscrições a norte do Zambeze, todos os filhos de mãe escrava eram considerados escravos, mesmo que o pai fosse livre, incluindo o próprio chefe da tribo. Ao invés, os filhos que nasciam de mãe livre, livres eram, mesmo que o pai fosse escravo. Ou seja, a disseminação e transmissão da escravidão por nascimento fazia-se pela mãe. Indicava-se claramente que nesta região o sistema de filiação é matrilinear, em que a mulher mãe tem uma posição determinante na forma de organização social. A descendência é contada em linha materna e a pertença ao grupo populacional, família, clã ou linhagem processa-se por via feminina.

<sup>313</sup> AHU, FACAB. Moçambique, Província do Niassa, Distrito de Moçambique, Circunscrição de Moma, Posto Sede (1º Inquérito).



Significa isso que, por exemplo, o herdeiro à sucessão do chefe não era o filho deste, mas sim o filho da irmã do chefe. Os homens detinham o poder não como maridos mas, como irmãos e tios.<sup>314</sup>

De igual modo, relativamente à transmissão da herança na região norte, em terras de Ajauas na província do Niassa, verificava-se que os escravos pertenciam sempre à massa legada e que o herdeiro seria sempre o sobrinho mais velho do falecido. Na ausência de sobrinho varão, ou no caso de este ser menor de idade, a sobrinha mais velha podia herdar ou administrar os bens deste até que ele atingisse a maioridade. Só na falta dos sobrinhos e irmãos de ambos os sexos o herdeiro seria o pai do falecido, ou a mãe, seguindo-se depois o parente mais próximo. Na hipótese de o falecido não ter herdeiros de acordo com as regras de uma sociedade matrilinear, a herança podia reverter a favor dos filhos do falecido, mas só após a concordância dos chefes da tribo. Caso contrário, os chefes podiam decidir que a herança revertesse a favor de um homem idoso e respeitado na tribo.<sup>315</sup>

Daqui se depreende que nas famílias matrilineares no norte de Moçambique o domínio sobre os recursos, tal como acontecia nas sociedades patrilineares do sul do país, estava geralmente nas mãos dos homens, mas a transmissão do património, ou seja, a herança da propriedade, ocorria de mãe para filha. O fato de, à época dos inquéritos, a forma mais comum de residência ser aquela em que as mulheres continuavam a viver com as suas famílias, conferia às mulheres mais influência no acesso à propriedade e à terra da linhagem.<sup>316</sup>

314 AHU, FACAB. Moçambique, Província do Niassa, Distrito de Moçambique, Circunscrição de Moma, Posto de Larde (3º Inquérito).

315 AHU, FACAB. Moçambique, Província do Niassa, Distrito de Moçambique, Circunscrição de Metónica, Posto Sede (1º Inquérito).

316 Todavia, em décadas recentes, as normas patrilineares começaram a substituir a prática consuetudinária em sociedades matrilineares em grande escala e as mulheres perderam bastante poder para os seus irmãos, filhos e tios, que nos últimos tempos têm sido geralmente identificados como o chefe da família e proprietário da terra. Para além disso, de acordo com a pesquisa realizada, a maioria das famílias parece agora escolher o local da sua residência de acordo com padrão patrilocal ou numa área totalmente nova como, por exemplo, a capital provincial (neolocal). Isto aliena as mulheres dos seus familiares e diminui o controle que tradicionalmente teriam sobre os bens na terra das suas famílias. Onde os membros do sexo masculino da família de uma viúva – os seus irmãos e tios – normalmente decidiriam sobre a divisão e gestão dos bens, este papel foi gradualmente assumido pelos familiares do marido, reflectindo as normas de uma sociedade patrilinear. Assim, em termos práticos, o trabalho de campo para este estudo encontrou poucas diferenças entre as comunidades patrilineares em Gaza, Manica e Zambézia e as comunidades matrilineares em Nampula. Cf. <[www.fao.org/docrep/012/al131pt/al131pt02.pdf](http://www.fao.org/docrep/012/al131pt/al131pt02.pdf)>. Acesso em: 8 maio 2012.



A cultura, as tradições e o culto dos mortos eram perpetuados pelas mulheres. Eram elas também que asseguravam as actividades básicas de subsistência, ocupando-se dos trabalhos agrícolas. Aos homens estavam reservadas as actividades de prestígio, como a caça, que os obrigavam a longos períodos de ausência, e, ainda, a construção de casas, a preparação dos solos para os trabalhos agrícolas e a direcção da aldeia.<sup>317</sup>

Inversamente, nas comunidades patrilineares dominantes nas regiões a sul do vale do Zambeze, o controle da propriedade pelos homens mais velhos da família alargada foi considerada a forma mais ajustada para administrar a propriedade comunal. O património – que, para além da terra, casa e gado, incluía as dívidas e os indivíduos que se encontravam na total dependência de outrem – transitava pela linhagem masculina, pelo que os filhos do falecido seriam sempre os primeiros a herdar, logo seguidos dos ascendentes masculinos (pai ou tios), bem como os irmãos e seus descendentes.<sup>318</sup> Só se não existisse nenhum desses membros é que intervinha o chefe da aldeia para decidir quem receberia a herança.

Em geral, as mulheres que viviam em clãs localizados a sul do Zambeze, depois de casadas e loboladas, saíam da sua família para pertencerem à família alargada do marido, como o comprova o costume a sul do Save, em Marracuene, segundo o qual a mulher que tivesse cometido algum ato grave para o marido ou fosse considerada adúltera, ainda que se tratasse da mulher do régulo, podia ser “mandada para casa dos pais, que tinham que restituir o que ela havia custado”.<sup>319</sup> Nesse sentido, deixar que as mulheres possuíssem ou herdassem propriedade da família significava que quando se casassem os seus bens seriam transferidos para a nova família, alienando assim propriedade que pertencia à família alargada do seu pai.

Foi precisamente o fato de “não ser reconhecido o direito à sucessão” à mulher, que fez com que o chefe de posto de Ressano Garcia afirmasse

---

317 AHU, FACAB. Moçambique, Província do Niassa, Distrito de Moçambique, Concelho de Nampula, Posto de Murrupula (2º Inquérito); AHU, FACAB. Moçambique, Província do Niassa, Distrito de Moçambique, Circunscrição de Mossuril, Posto de Lunga (2º Inquérito).

318 AHU, FACAB. Moçambique, Província do Sul do Save, Distrito de Lourenço Marques, Circunscrição de Manhiça, Posto Sede (1º Inquérito); AHU, FACAB. Moçambique, Província do Sul do Save, Distrito de Lourenço Marques, Circunscrição de Maputo, Posto Sede (1º Inquérito).

319 AHU, FACAB. Moçambique, Província do Sul do Save, Distrito de Lourenço Marques, Circunscrição de Marracuene, Posto Sede (1º Inquérito).

que esse era, para muitos europeus, o aspecto que os levava a pensar que a mulher de Moçambique se encontrava “num estado de inferioridade perante o homem, que talvez muito se aproxime da escravidão doméstica”. Na realidade, prossegue o dito funcionário, “por morte do chefe da população, os haveres e, principalmente, as mulheres do falecido serão herdadas pelo irmão mais velho deste, sendo alguns haveres herdados pelo filho mais velho, havendo casos em que o filho mais velho herda o gado. À mulher é que não se concede o título de herança nem aos seus parentes, mesmo do sexo feminino”.<sup>320</sup>

### O trabalho forçado

Outro aspecto que deveria ter sido analisado nos inquéritos etnográficos de 1936 relaciona-se com a questão que mais preocupava a Comissão Temporária da Escravatura da Sociedade das Nações e a opinião pública europeia, a saber: a eventual persistência na colónia de outras formas de escravatura, em especial o trabalho forçado. Na realidade, o governo português e as autoridades coloniais, internacionalmente acusadas pelo regime de trabalho a que sujeitavam os africanos – obrigados a trabalharem quantas vezes em condições desumanas e sujeitos às maiores prepotências e violências –, tentaram evitar tocar em matéria tão sensível, pelo que a questão se manteve quase omissa no inquérito de 1936.

No primeiro quartel do século XX, numa época em que o tráfico legal de escravos em grande escala tinha praticamente acabado, a forma mais comum de obter trabalho e mão de obra africana foi pelo chamado *trabalho forçado*,<sup>321</sup> muitas vezes eufemisticamente designado como *trabalho contratado*, ao abrigo do qual os trabalhadores eram compelidos a assinar contratos para trabalhar por um determinado período, durante o qual lhe era dado como paga apenas o alojamento e a alimentação. Em alguns casos mais raros, os trabalhadores contratados podiam somar a essas condições consideradas fundamentais à vida e à reprodução do trabalho,

320 AHU, FACAB. Moçambique, Província do Sul do Save, Distrito de Lourenço Marques, Circunscrição de Sabié, Posto de Ressano Garcia (3º Inquérito).

321 Sobre esta problemática o Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto publicou recentemente um número temático da sua revista *Africana Studia*, intitulado “Escravos, libertos e trabalho forçado na era das abolições”, n. 14, 1º semestre, 2010.

outras regalias, tais como o recebimento de pequenos pagamentos em dinheiro, a anulação de uma dívida ou a garantia de transporte.

Como se sabe, quando comparado com o volume e o longo período do tráfico de escravos, a dimensão do trabalho forçado africano (e asiático) foi relativamente menor e circunscreveu-se a um período bastante mais curto, entre cerca de 1850 e 1950. Neste sentido, o trabalho forçado adquire uma grande “visibilidade histórica”, e em algumas regiões permanece como um verdadeiro estigma na memória colectiva dos povos.

O trabalho dos negros em estado de servidão no seio das sociedades tradicionais moçambicanas manifestava-se, de acordo com as informações que foi possível carrear dos inquéritos, de várias formas:

- por meio de serviços gratuitos que eram prestados aos chefes das povoações pelos indígenas e família daqueles. Nesse caso, “esta servidão é a que tem vindo a substituir a escravidão; e a tal ponto esta desapareceu, e aquela tende também a eliminar-se, que não só o chefe de povoação já hoje recorre à gratificação, como até paga com moeda, os serviços que lhe são prestados”;
- por poderem ser tomados a conta de “certos usos e costumes como o *lobolo*, o qual tem um fundo moral e social, embora incompreensível para quem nunca profundou o meio indígena”. O *lobolo*, dizia o chefe de posto da circunscrição do Lago Niassa, “dava a impressão de uma servidão, de uma compra ou de um negócio, mas não era afinal mais do que uma protecção à mulher indígena, e sua prole sobretudo”;<sup>322</sup>
- por último, por se assumir ainda a forma de submissão imposta aos negros aprisionados em guerras inter-tribais, que eram frequentemente “obrigados ao trabalho forçado por um determinado tempo para o clã vencedor”.<sup>323</sup>

Quanto ao trabalho forçado imposto pelas autoridades coloniais, naturalmente, nem uma palavra.

322 AHU, FACAB. Moçambique, Província do Niassa, Distrito de Moçambique, Circunscrição do Lago, Posto Sede (1º Inquérito).

323 AHU, FACAB. Moçambique, Província do Niassa, Distrito de Moçambique, Circunscrição de Amaramba, Posto de Mecanhelas (3º Inquérito).

## Conclusão

Como vimos, o repertório de informações fornecido pelos inquéritos coloniais de 1936 relaciona-se com um tipo de tradição oral que, longe da literatura oral ou até mesmo dos livros de genealogia, nos esclarece sobre os usos e costumes de uma determinada comunidade e nos transporta para a própria memória individual e colectiva dos seus membros, em especial para as recordações de histórias e de experiências sobre a escravidão. A grande importância do fundo documental, objeto da nossa atenção, reside no fato de ter sido construído com base nos testemunhos africanos, depoimentos que, embora sofrendo diferentes níveis de interpretação, permitirão reconstruir histórias de vida, bem como reconstituir os vocabulários relativos à escravatura, à escravidão e ao escravo, no sentido de conhecer a semântica de cada um dos termos identificados com o tráfico e com o trabalho considerado doméstico.

Para além dessas questões, é evidente que uma tão grande massa documental não nos permitiu tratar todas as temáticas nela contidas. Assuntos como a circulação de mulheres nas regiões do sul de Moçambique e de homens nas sociedades matrilineares do Norte – que, segundo alguns antropólogos, podiam resultar de eventuais dificuldades e desequilíbrios demográficos no seio dessas comunidades, solucionados, por vezes, com as razias e saques organizados para obtenção de mulheres para casamento e reprodução social, de forma a garantir a sobrevivência da família e da comunidade –, ou ainda, questões como o papel desempenhado pelas chamadas cidade-estado islâmicas do litoral moçambicano na organização social e econômica das regiões vizinhas à Macuana, bem como na conversão das suas populações ao Islão, são alguns dos muitos aspectos que têm que ser futuramente investigados com base nas informações plasmadas nos inquéritos.

## 11 HISTÓRIAS DA CONSTITUIÇÃO DO TEATRO EXPERIMENTAL DO NEGRO: OBJETIVOS, DESAFIOS E PERSPECTIVAS DOS ATORES NEGROS NA DÉCADA DE 1940<sup>324</sup>

---

*Júlio Claudio da Silva*  
Doutor em História (UFF)  
Pesquisador do Labhoi (UFF)  
[julio30clps@gmail.com](mailto:julio30clps@gmail.com)

O período posterior à abolição da escravidão no Brasil foi marcado por conflitos em torno das diferentes formas de hierarquização e classificação de identidades racializadas, bem como pela limitação de direitos à cidadania. Em reação a esse contexto, surgem as diferentes formas associativas negras.

---

324 O presente artigo é uma versão do capítulo “Arquivamento de si e do Teatro Experimental do Negro”, de nossa Tese de Doutorado intitulada *Relações raciais, gênero e memória: a trajetória de Ruth de Souza entre o Teatro Experimental do Negro e o Karamu House (1945-1952)*, e defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, em 2011.

O período entre o fim da escravidão (1888) e o Estado Novo (1937) é um momento privilegiado no que diz respeito ao surgimento de lideranças e associações negras, portanto, da história do Movimento Negro.<sup>325</sup> As décadas de 1930 e 1940 também foram um momento privilegiado para a observação do processo de ampliação e sistematização dos estudos das populações e culturas de origem africana, assim como da articulação de seus especialistas com os principais expoentes das associações negras na luta contra o racismo.<sup>326</sup>

Foi nessa conjuntura que, em outubro de 1944, surgiu o Teatro Experimental do Negro (TEN). As memórias acerca da fundação e dos primeiros anos de atuação do grupo foram registradas em livros e artigos os quais foram analisados em diversos trabalhos acadêmicos. Um ponto comum a essas obras parece ser o consenso em torno do papel exercido por Abdias Nascimento como diretor teatral e líder de iniciativas e ações político-culturais do TEN.<sup>327</sup>

A partir do Arquivo Ruth de Souza depositado no Labhoi/UFF,<sup>328</sup> podemos recuperar alguns aspectos pouco visitados da história do TEN, como, por exemplo, sua dimensão como grupo teatral no processo de

325 GOMES, Flávio. *Negros e política (1888-1937)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

326 SILVA, Júlio Cláudio da. O nascimento dos estudos das culturas africanas, o Movimento Negro no Brasil e o antirracismo em Arthur Ramos (1934-1949). Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói. 2005.

327 Abdias Nascimento (entrevista). *Proposta*: revista trimestral de debate da Fase, Rio de Janeiro, ano 27, n. 76, mar./maio 1998; *O negro revoltado*, Rio de Janeiro, GRD, 1968a; Teatro Negro no Brasil: uma experiência sociorracial, *Caderno Especial*, Rio de Janeiro, n. 2, julho de 1968b; *Teatro Experimental do Negro: testemunhos*, Rio de Janeiro, GRD, 1966; NASCIMENTO, Elisa Larkin. O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil São Paulo: Selo Negro, 2003; OLIVEIRA, Laiana Lannes de. *Entre a miscigenação e a multirracialização: brasileiros negros ou negros brasileiros? Os desafios do movimento negro brasileiro no período de valorização nacionalista (1930-1950) – a Frente Negra Brasileira e o Teatro Experimental do Negro*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008; MACEDO, Márcio José de. *Abdias do Nascimento: a trajetória de um negro revoltado (1914-1968)*. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005; MÜLLER, Ricardo Gaspar. Teatro, política e educação: a experiência histórica do Teatro Experimental do Negro (TEN) 1945/1968, In: LIMA, Ivam Costa et al. *Educação popular afro-brasileira*. Florianópolis: Atilênd, 1999.

328 Entre as décadas de 1940 e 1960 a atriz Ruth de Souza reuniu um acervo constituído por centenas de recortes de jornais, revistas e fotografias relativos à sua atuação no teatro e cinema brasileiro. Entre os acontecimentos registrados pela imprensa estão o surgimento do TEN e a atuação da atriz neste grupo, seu período de estudos e atuação nos Estados Unidos e a repercussão de sua indicação ao Festival de Veneza. O arquivo foi digitalizado e depositado no LABHOI-UFF.

modernização do teatro brasileiro, ocorrido na primeira metade do século XX. Sobretudo, é possível observarmos quais suportes de memória foram selecionados pela atriz e quais histórias eles revelam. Nosso objetivo neste artigo é analisar a história da constituição do TEN – enfatizando sua identidade de grupo de teatro – face às memórias em disputas em torno da história de sua constituição.

Segundo Haroldo Costa, a história do africano e dos afrodescendentes no teatro brasileiro remonta ao século XVIII. Contudo, sua presença esteve restrita a poucos momentos e espaços. O circo seria um deles, como no caso do “*palhaço negro*” Benjamim de Oliveira e das atuações dos atores afrodescendentes De Chocolat, Horacina Correia, Pérola Negra e Grande Otelo, no teatro de revista. Segundo o autor, esses nomes “ajudaram a solidificar o gênero, dando-lhe coloração brasileira”. Em sua interpretação, a fundação do TEN se deveu “à ausência de negros nos palcos brasileiros”, em uma época marcada pela prática da *black face* na interpretação dos poucos personagens afrodescendentes.<sup>329</sup>

Segundo Orlando de Barros, no fim da *Belle Époque* a população do Rio de Janeiro atingia a casa de um milhão de habitantes e a cidade assumia o *status* de importante centro cultural e de entretenimento. A metrópole atraía quantidade significativa de migrantes vindos de diversas regiões do país, em especial do estado da Bahia, com “um forte conteúdo de origem africana em seus usos, costumes e crenças, enriquecendo e adensando as manifestações culturais da Capital Federal da República recém-instaurada”. Por outro lado, havia uma resistência considerável em relação às populações e culturas afrodescendentes, “muitas vezes revelada de maneira exacerbada no mundo do espetáculo”. O problema fundamental em relação ao artista afrodescendente era o seu lugar no espetáculo ou como mostrá-lo no palco. Contudo, não havia impedimentos para o artista sem visibilidade nas orquestras dos teatros, sempre localizadas no fosso ou na parte sem o alcance dos focos de luzes. Essas restrições, no entanto, não impediram a popularidade e o destaque de artistas afrodescendentes como Bugrinha – dançarina cafuza de maxixe, Eduardo das Neves, Patápio

---

329 COSTA, Haroldo. O negro no Teatro Negro e na TV. *Estudos Afro-Asiáticos*. Rio de Janeiro, n. 15, p. 76-83, jul. 1988.

Silva, o cançonetista Geraldo Magalhães (de “Os Geraldos”). No dia 31 de julho de 1926, foi criada a Companhia Negra de Revistas, para Barros um marco do “início do ‘teatro negro’ no Brasil”, como variante temática do chamado teatro ligeiro exibido por companhias ou pequenos grupos de artistas “negros” e “mulatos”.<sup>330</sup>

As restrições aos artistas afrodescendentes nos palcos brasileiros não impediram o bom desempenho e o sucesso de alguns nomes no teatro de revista. Deve-se considerar também que mesmo com sucesso, os papéis desempenhados reforçavam determinados estereótipos. Contudo, o campo das artes era bem mais amplo e complexo. Fora desse segmento as restrições parecem ter sido ainda mais rígidas. Exatamente por isso alguns homens teriam idealizado e fundado o TEN. Os depoimentos e registros produzidos, a partir da década de 1940, apresentam versões significativamente variadas sobre esses acontecimentos. Apesar de as memórias serem consideradas individuais no seu processo de construção, podem ocorrer conflitos quando um determinado membro do grupo toma sua própria história como referência, exigindo aquiescência dos demais, mesmo quando todos foram testemunhas oculares dos fatos. As memórias “conferem segurança, autoridade, legitimidade e, por fim, identidade ao presente”, por conseguinte, os conflitos de memória podem ser “profundos, frequentes e ásperos”. Tais observações são evidenciadas no decorrer de alguns depoimentos orais, levando o historiador a se perceber diante das “histórias de passados pessoais que são meios de dar sentido à exclusão e à perda nas vidas” dos atores sociais envolvidos.<sup>331</sup>

Um caso emblemático de conflito de memórias é revelado na obra *Abdias Nascimento: o griot e as muralhas*. Segundo Éle Semog, o capítulo “Quando a cor escapa da coxia” foi escrito a partir do depoimento concedido por Abdias Nascimento ao Serviço Nacional de Teatro, em uma passagem pelo Brasil, em 1979, durante o seu autoexílio. Naquele encontro, foram seus interlocutores Leo Jusi, Sebastião Uchoa, Orlando Fernandes e Elisa Larkin Nascimento. Apesar de pertencer a uma obra produzida a

330 BARROS, Orlando de. *Corações de Chocolate: a história da Companhia Negra de Revistas (1926-1927)*. Rio de Janeiro: Livre Expressão, 2005.

331 THOMSON, Alistair; FRISCH, Michael; HAMILTON, Paula. Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais. In: AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1998. p. 67, 85.



quatro mãos, o capítulo parece ser um caso emblemático do processo de reconstrução de memória sobre o TEN feito por Abdias Nascimento.

No início da década de 1940, Abdias Nascimento, ao lado dos poetas Gerardo de Mello Mourão, Napoleão Lopes, Juan Raul Young, Efraín Tomás Bó e Godofredo Tito Iommi, fundou a Santa Hermandad Orquídea, uma sociedade de poetas brasileiros e argentinos. Logo a seguir, o grupo partiu em viagem pela Amazônia, Peru, Bolívia e Argentina. Em 1943, em Lima, teve início a experiência teatral do futuro diretor do TEN com o seu contato com o Teatro del Pueblo.<sup>332</sup>

Na capital peruana, Abdias Nascimento ficou impactado ao assistir a montagem de *O Imperador Jones*, feita pelo Teatro del Pueblo. Nessa montagem o “ator argentino Hugo D’Eviéri, evidentemente branco”, se pintou de preto para interpretar o personagem principal. “E, daquele momento em diante, [disse] eu já começo a estudar O imperador Jones, para quando voltasse ao Brasil, fundar o Teatro Negro e fazer O imperador Jones, já como ponto de partida”. Logo após as apresentações dos espetáculos, eram abertas discussões com a plateia, quando “discutiam-se o texto, a direção, a interpretação, o cenário, o vestuário. Tudo era objeto de discussão, de reflexão e de crítica. Era uma escola de teatro perfeita”.<sup>333</sup>

O artigo de autoria de Camila Mansilla, “Breve história del Teatro del Pueblo” o define como: “uno de los primeros teatros independientes de Argentina y América Latina”. O grupo foi criado em novembro de 1930, “en un contexto socio-cultural donde la crítica al teatro comercial se evidenciaba mediante la propagación de grupos de teatro Independiente”.<sup>334</sup>

As justificativas para o surgimento do Teatro del Pueblo, um grupo independente com crítica ao teatro comercial, em certa medida, se assemelham às feitas pelo TEN e pelos autores de matérias jornalísticas para a criação do grupo, como é possível verificar nos periódicos guardados por

332 NASCIMENTO, Abdias. Orquídeas não vivem presas. In: SEMOG, Ele; NASCIMENTO, Abdias. *Abdias Nascimento: o griot e as muralhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p. 97-112.

333 Idem, p. 108-110.

334 MANSILLA, Camila. *Breve história Del Teatro Del Pueblo*. Disponível em: <[www.teatrodelpueblo.org.ar/](http://www.teatrodelpueblo.org.ar/)>. Acesso em: 20 abr. 2010. A nota de número 7 do capítulo “Aprendendo os caminhos”, de *Abdias Nascimento: o griot e as muralhas* apresenta uma narrativa sintética, mas muito semelhante àquela na página 112.

Ruth de Souza. Tal aspecto nos sugere ter havido, na primeira metade do século XX, um movimento internacional de crítica ao teatro comercial do qual fizeram parte grupos teatrais brasileiros, entre os quais o TEN. Sendo assim, podemos concluir ter havido o diálogo entre parte das propostas do movimento argentino, exemplificado pelo Teatro del Pueblo, com o grupo brasileiro. Por outro lado o testemunho da prática da *black face* no grupo argentino remeteu Abdias Nascimento a uma prática, também vivenciada no Brasil, em relação à qual o TEN iria se contrapor.

A experiência impactante vivida por Abdias Nascimento no Teatro del Pueblo somou-se à vida durante um dos períodos em que esteve preso por motivos políticos, em 1943. Na ocasião fundou na Penitenciária do Carandiru, em São Paulo, o Teatro do Sentenciado. Após sair da prisão, Abdias se encontrava maduro para perceber a ausência de afrodescendentes no teatro brasileiro. Assim, no dia 13 de outubro de 1944, foi fundado o Teatro Experimental do Negro. Consciente das restrições raciais existentes nos palcos brasileiros, Abdias Nascimento parte para combatê-las por uma ação concreta, o teatro.<sup>335</sup>

Uma das primeiras ações do fundador do TEN parece ter sido a de buscar tecer as primeiras alianças com a intelectualidade nacional. Assim, Abdias Nascimento teria falado de seu projeto ao crítico, jornalista e escritor “Fernando Góes, que teve muito boa receptividade”. Este, por sua vez, o apresentou a outro renomado intelectual – nas palavras de Abdias Nascimento, o “então festejado intelectual mulato Mário de Andrade, e esse não demonstrou o menor interesse”, assim como outros interlocutores naquela ocasião.<sup>336</sup>

Ao voltar para o Rio de Janeiro, Abdias Nascimento reuniu-se com o advogado e agrônomo Aguinaldo Camargo, cuja amizade e parceria política remontam às atividades do Congresso Afro-Campineiro de 1938. Aos dois velhos amigos militantes juntou-se um terceiro companheiro de luta e também amigo de longa data, Sebastião Rodrigues Alves. Ao trio somou-se Wilson Tibério, pintor e escultor; “José Herbel, que era contabilista ou administrador; e Teodoro dos Santos, me parece que era

---

335 NASCIMENTO, Abdias. Quando a cor escapa da coxia. In: SEMOG, Ele; NASCIMENTO, Abdias. *Abdias Nascimento: o griot e as muralhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p.115.

336 Ibid., p. 118-119.

arquiteto, ou pelo menos trabalhava em arquitetura”. Na sequência teria chegado Arinda Serafim acompanhada de Marina Gonçalves. Uma terceira leva foi constituída com a participação de Claudiano Filho, Oscar Araújo, José da Silva, Antonieta Barbosa, Natalino Dionísio “e tantos outros”.<sup>337</sup>

Nas memórias de d.Ruth de Souza, a casa de Aníbal Machado era um importante espaço de sociabilidade de artistas e intelectuais do Rio de Janeiro da década de 1940. Segundo Abdias Nascimento, o primeiro apoio efetivo concedido ao recém-criado grupo experimental de teatro foi dado pelo escritor. “A primeira ajuda, o primeiro socorro e o primeiro apoio que recebi foi do escritor Aníbal Machado, nesse tempo, ele tinha a casa aberta a toda manifestação da inteligência brasileira, em Ipanema”.<sup>338</sup> Naquela noite Abdias Nascimento expôs suas propostas ao escritor e recebeu o primeiro gesto de solidariedade: “o Aníbal Machado imediatamente passou a mão no telefone e chamou a redação de um jornal; foi *O Jornal*”. Na ocasião o secretário do periódico era “Carlos Lacerda. Carlos Lacerda imediatamente deu todo o apoio, teve uma conversa muito encorajadora comigo”.<sup>339</sup>

Abdias Nascimento estava em São Paulo quando lera um artigo no qual o escritor Galeano Coutinho defendia a existência de um teatro negro no Brasil. Provavelmente, o reconhecimento da necessidade de criação de um teatro negro foi compartilhado por outros segmentos intelectualizados e críticos da sociedade da década de 1940. “Ou seja, tinha várias fontes, várias manifestações, vários indícios que patrocinavam e apoiavam a ideia de um teatro negro”.<sup>340</sup>

Outra variação do processo de construção de memória de Abdias Nascimento, em relação ao de d. Ruth de Souza, refere-se ao local onde ocorriam as reuniões dos integrantes do TEN. Segundo o relato da atriz, o espaço de sociabilidade dos atores do teatro negro era o Vermelhinho, situado em frente à ABI; para o ex-diretor do TEN o local ficava do outro

337 SEMOG, Ele; NASCIMENTO, Abdias. *Abdias Nascimento: o griot e as muralhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p. 119.

338 Ibid.

339 Ibid.

340 Ibid.

lado da atual avenida Rio Branco e mais próximo ao Theatro Municipal – era o Café Amarelinho.

Em uma dessas reuniões alguém na mesa teria informado sobre a conferência a ser proferida por Paschoal Carlos Magno, que acabara de retornar da Europa, “no Ministério da Educação (ou Teatro Fênix)”. Os integrantes do TEN teriam ido à conferência “para alargar” o seu “horizonte sobre teatro”.<sup>341</sup> Além do escritor paulista citado, o conferencista também teria defendido a criação de um teatro negro no Brasil. Na ocasião, Abdias Nascimento teria se levantado e respondido: “Paschoal, você não tem mais que advogar, não, porque nós já fundamos o Teatro Negro, já existe o Teatro Experimental do Negro”.<sup>342</sup> Por sua vez, Paschoal Carlos Magno anunciou à plateia a fundação do grupo. Naquele momento, teve início uma relação cordial e de colaboração mútua, exemplificada com a participação do TEN na montagem da peça *Palmares*, de Stella Leonardos. A cena que evocava a República dos Palmares” foi feita pelos integrantes do TEN; Aguinaldo Camargo interpretou o papel de Zumbi.<sup>343</sup>

A primazia sobre a fundação do TEN parece ter provocado, ao longo dos anos, acirradas batalhas de memórias entre Paschoal Carlos Magno e Abdias Nascimento, com as disputas pela paternidade da entidade. Em uma publicação da década de 1970, o diplomata descreve a sua vinculação ao TEN, reivindica a primazia na reflexão sobre o lugar do negro na dramaturgia da época e, por conseguinte, na elaboração de um projeto de criação de um grupo de teatro negro. E mais, indica o nome de Aguinaldo Camargo como um dos precursores na interlocução acerca do tema.<sup>344</sup>

Provavelmente Paschoal Carlos Magno concordava com a crítica à ausência de personagens e da atuação dos atores afrodescendentes na época, mas divergia da existência do racismo na sociedade brasileira. Essa leitura paradoxal talvez explique sua discordância sobre o modo como o Teatro Experimental do Negro deveria sublinhar a questão.

O Teatro do Negro ainda não existe como eu queria. Naquele tempo foram feitas peças racistas. Eram peças de negros revoltados

---

341 Ibid.

342 Ibid., p. 119-120.

343 Ibid.

344 Paschoal Carlos Magno, *Depoimento pessoal*, Fortaleza, Edições UFC, 1980.

contra brancos. Na minha ideia, não. O negro poderia ser o Romeu com uma Julieta branca. Ou então, um grande grupo de negros fazendo importante repertório do teatro do mundo.<sup>345</sup>

As divergências com o TEN, indicadas por Paschoal Carlos Magno, parecem ter existido já nas primeiras atividades do teatro negro e se acirrado no decorrer dos anos, não sendo, pois, fruto de um olhar retrospectivo sobre a década de 1940. Assim, o depoimento de Abdias Nascimento concedido ao Serviço Nacional de Teatro e publicado em *Abdias Nascimento: o griot e as muralhas* foi uma oportunidade de registrar a sua versão sobre a história da fundação do Teatro Experimental do Negro.

Um dia estava eu [Paschoal Carlos Magno] falando da angústia que eu sentia a respeito da situação dos negros do Brasil quando se levantou o ator Aguinaldo de Oliveira, dizendo: “Eu sou uma das vítimas raciais do Brasil”. Então criamos, na Casa do Estudante, o Teatro Experimental do Negro, que depois o Abdias Nascimento tomou conta, fazendo tudo errado, transformando a coisa numa porta aberta para outro tipo de racismo.<sup>346</sup>

Abdias Nascimento contesta a afirmação de Paschoal Carlos Magno, no entanto o faz para produzir um registro histórico, em função do “problema da documentação para a História do Teatro”. Caso contrário não daria “importância a essa fantasia, a esse egoísmo” que denomina como “degradação da memória do Paschoal”. Para Abdias Nascimento, a resposta dada no depoimento ao SNT se justifica “porque aí tem um problema que interessa ao povo brasileiro, ao teatro brasileiro, à história do negro”.<sup>347</sup> Abdias Nascimento sugere a visita aos periódicos da época para uma avaliação da participação do TEN em Palmares. “E, se virem os jornais da época, o que a crítica acentuou nesse espetáculo foi a atuação do Teatro Experimental do Negro”. Segundo ele, o ponto alto do espetáculo teria sido a atuação do TEN. “Daí, na megalomania do Paschoal, ele já passou a pensar que ele fundou o Teatro Experimental do Negro”.<sup>348</sup>

Na disputa pelo reconhecimento da condição de fundador do TEN, teriam participado outras pessoas menos conhecidas, ou até mesmo,

345 Ibid., p. 14.

346 SEMOG, Ele; NASCIMENTO, Abdias. *Abdias Nascimento: o griot e as muralhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p. 120-121.

347 Ibid., p. 121

348 Ibid.

desconhecidas. Certa feita, Abdias Nascimento transitava pelo bairro da Lapa, região central da cidade do Rio de Janeiro, quando uma pessoa “deitada embaixo de umas cobertas, suja e bêbada” teria lhe dito: “– Eh, eh, Abdias, vem cá... você não lembra mais de mim?!... Eu fundei o Teatro Negro e você depois apareceu lá...”. Na conclusão de Abdias Nascimento, as reivindicações pela autoria da ideia de fundar um grupo de teatro negro vão do diplomata ao homem afrodescendente pobre. A disputa por essas memórias o deixaria muito contente por revelar “a importância do Teatro Negro, de que todo mundo quer ser o fundador, quer tirar um pedacinho sendo o fundador”.<sup>349</sup>

### **Objetivos, desafios e perspectivas do “Teatro de negro”**

“Teatro de negro” foi o nome do artigo publicado no jornal *O Globo* no dia 17 de outubro de 1944, portanto, quatro dias após a fundação do Teatro Experimental do Negro. Se esta não for a matéria mais antiga sobre o grupo, certamente é uma das primeiras, não só a comentá-lo, mas também a criticá-lo. A matéria, sem identificação de autor, é iniciada com a seguinte advertência: haveria um grupo denominado como “corrente” defensora da “cultura nacional e do desenvolvimento da cena brasileira” que estaria “propagando e sagrando a ideia da formação de um teatro de negros, na ilusão de que nos advêm daí maiores vantagens para a arte e desenvolvimento do espírito nacional”. A proposta não seria merecedora de “aplausos” por não haver justificativas para “essas distinções entre cena de brancos e cena de negros, por muito que as mesmas sejam estabelecidas em nome de supostos interesses da cultura”.<sup>350</sup>

Segundo o autor, a divisão dos palcos entre brancos e negros faria sentido se fosse nos Estados Unidos da América do Norte, onde esse tipo de divisão social faria parte daquela “formação histórica”. A sociedade brasileira não teria vivido um processo similar: “nem sequer historicamente essas distinções se fundamentaram”. No Brasil escravista, os cativos seriam bem mais protegidos e amparados do que os afrodescendentes daqueles

<sup>349</sup> Ibid.

<sup>350</sup> TEATRO de Negro. *O Globo*, Rio de Janeiro, 17 out. 1944. Ecos e comentários. A reportagem foi transcrita em FUNARTE-RJ. *Teatro Experimental do Negro: testemunhos*. Rio de Janeiro: GRD, 1966. p. 11.

dias. A escravidão brasileira teria sido amena, com pouca violência, os crimes e excessos teriam sido uma exceção: “a regra foi sempre a doçura brasileira, o fenômeno da mãe preta, dos escravos que, mesmo sobrevivendo à Abolição, ficaram por quase toda parte a serviço dos seus senhores, e morreram acarinhados de todos”.<sup>351</sup>

Para o articulista, a harmonia racial não seria um ideal a ser atingido ou promovido, mas um dado verificável historicamente na sociedade brasileira: “Sem preconceitos, sem estigmas, misturados e em fusão nos cadinhos de todos os sangues, estamos construindo a nacionalidade e afirmando a raça de amanhã”.<sup>352</sup> Em função do suposto paraíso racial brasileiro, não haveria razão para a existência do projeto desenvolvido pelo TEN.

Falar em defender teatro de negros entre nós é o mesmo que estimular o esporte dos negros, quando os quadros das nossas olimpíadas, mesmo no estrangeiro, misturam todos. Acabar as escolas e universidades dos negros, os regimentos de negros e assim por diante. E no caso em apreço, a criação artificial do teatro que se propaga é tanto mais lamentável quanto é certo que a distinção estabelecida iria viver, aliás, falsamente, nas esferas sugestivas e impressionantes do teatro, que só deve ser um reflexo da vida dos nossos costumes, tendências, sentimentos e paixões.<sup>353</sup>

Meses depois, o jornal *A Noite* publica o artigo “Perspectivas do Teatro Experimental do Negro”, também sem identificação de autor. Seu conteúdo antagonístico parece dialogar com o texto antecessor no que se refere à interpretação do surgimento do TEN. O nascimento do grupo é situado em um contexto de reivindicação das classes trabalhadoras: empregadas domésticas, ferroviários, comerciários, padeiros entre outros profissionais. Apesar de contemporâneas a essas mobilizações políticas, as reivindicações negras possuíam peculiaridades. Por isso a sugestão de sua desvinculação em relação aos trabalhadores. “O negro também tem reclamação a fazer e se ele não fizer, não espere por comunismo, não”. Tal distinção seria justificável por serem as chamadas “reivindicações negras” relativas a problemas que extrapolam a dimensão econômica: elas diriam

---

351 Ibid.

352 Ibid.

353 Ibid., p. 11-12.

respeito ao preconceito motivado por sua ascendência escrava. “Essas camadas, mesmo sem confessar explicitamente, veem no negro o escravo inferior de dantes, sem cultura e educação”.<sup>354</sup>

Para sublinhar o argumento dos que advogam a inexistência do preconceito racial na sociedade brasileira, o autor enfatiza: “Logo virão os ignorantes ou hipócritas dizendo que no Brasil não há preconceito, que aqui se vive no melhor dos mundos”. A refutação se sustenta no comentário atribuído a Sílvio Romero: “ainda falam que não há preconceito de cor, mas ele existe, não com cores berrantes como nos Estados Unidos, mas há; levemente pronunciado, mas há. Quem o nega é por não conhecer o problema do negro brasileiro”.<sup>355</sup>

Além da crítica aos defensores da tese da inexistência do preconceito racial no Brasil, o artigo também pontua a positividade dos movimentos constituídos por afrodescendentes bem-intencionados que assumem uma postura de valorização positiva de suas características fenotípicas. Ao mesmo tempo, defende a aliança do ativismo negro com segmentos sociais não negros. E o reconhecimento de uma dívida social com os afrodescendentes.

Ninguém deve temer um agravo do mal. Este movimento está sendo feito por pretos de boa vontade, que não têm vergonha da sua raça, nem espicham o cabelo como certos crioulos pernósticos por aí... Negros que servem de joguetes a partidos políticos suspeitos ou com gente safada não se pode contar. O movimento deve ser feito com a ajuda do elemento branco, congraçando e harmonizando as duas raças para um radioso futuro do Brasil. Pois é preciso convir que o Brasil deve uma dívida ao negro que ainda não foi sanada.<sup>356</sup>

Para o autor, o TEN não ofereceria perigo ao pretendido projeto de harmonização racial no Brasil. Não sendo uma entidade negra sectária e antibranca. Seus integrantes eram “brancos, pretos e mulatos”. Abdias Nascimento, um “Trabalhador infatigável”, dedicado ao grupo, que utilizava recursos próprios para a manutenção de suas atividades. Por isso, o diretor do TEN “tem até passado fome”.<sup>357</sup>

---

354 PERSPECTIVAS do Teatro Experimental do Negro. *A Noite*, p. 11, 6 nov. 1945.

355 Ibid.

356 Ibid.

357 Ibid..



O final da matéria traz a percepção da condição social da população afrodescendente e de sua disposição para participar das transformações em curso naqueles dias. “Não querendo continuar passiva ante aos acontecimentos políticos, culturais e progressistas” daquele tempo. Queria “colaborar, participar nas linhas de vanguarda da civilização, como qualquer cidadão do mundo, mas também como bom brasileiro que sempre foi”.<sup>358</sup>

Os artigos “Teatro de Negro” e “Perspectivas do Teatro Experimental do Negro” parecem refletir o debate acerca das seguintes questões: são racializadas as relações sociais no Brasil? Seriam os palcos do teatro brasileiro um espaço privilegiado para a percepção e observação desse processo? Esses aspectos estarão presentes em outros artigos da época da fundação do TEN, como é o caso de “Teatro de negros para plateias de brancos”, de Rocha Pitta e Augusto Rodrigues. Segundo os autores “O Teatro Experimental do Negro ainda não foi devidamente compreendido”.<sup>359</sup>

Ao “contrário do que muita gente pode pensar”, o TEN representava um “atualíssimo movimento do negro brasileiro”, seus líderes a cada dia se convenciam das necessidades de sua luta. A estratégia discursiva do texto parece minimizar um suposto caráter reivindicativo do grupo. O TEN seria “menos reivindicador de direitos sociais que de elevação cultural da raça”. Seu objetivo fundamental seria desenvolver um trabalho de elevação da autoestima. “Pretendem de fato, primeiro e acima de tudo, dar ao homem de cor, se não o orgulho de o ser, pelo menos a convicção de que o matiz epidérmico não o diminui perante os brancos”.<sup>360</sup> O processo de transformação da estima afrodescendente passaria pela superação do passado escravista e seu legado.

Para uma parte dos defensores da existência e atuação do TEN, o grupo estaria imbuído de motivação exclusivamente artística ligada à elevação cultural dos afrodescendentes. “Outra não será, por certo, a finalidade mais profunda do teatro experimental do negro, cujo sucesso acentuado a cada dia promete rumos absolutamente inéditos, para a arte

---

358 Ibid.

359 PITTA, Rocha; RODRIGUES, Augusto. Teatro de negros para plateias de brancos. *Diretrizes*, Rio de Janeiro, ano VIII, 22 jul. 1946. Edição final. Arquivo Ruth de Souza/LABHOI-UFF.

360 Ibid.

cênica brasileira”. Apesar da pouca experiência e preparo, o grupo teria feito uma encenação de bastante sucesso com a sua primeira montagem solo.<sup>361</sup>

A firmeza da atuação do primeiro elenco do TEN teria sido testada, dias após a sua organização, durante a participação no espetáculo *Palmares*, montado pelo TEB, quando o ator afrodescendente Aguinaldo Camargo encarnou o papel central – Zumbi dos Palmares –, revelando possuir “amplo recurso cênico”. Nessa ocasião, a responsabilidade “artística do grupo coube a Abdias Nascimento”.<sup>362</sup> Para os autores da matéria, Aguinaldo Camargo descreve ter sido esta uma “das mais fortes emoções” de sua vida.<sup>363</sup>

Em outra matéria da época, o articulista da *Revista O Globo*, Franklin de Oliveira, apresenta os motivos para a fundação de um grupo de atores amadores no Rio de Janeiro, na década de 1940: “Com o objetivo de conquistar para os homens de cor do país os direitos de cidadania artística e cultural”.<sup>364</sup> Parece que àquela altura o TEN possuía, com parte da imprensa, o reconhecimento de sua posição dentro do campo das artes cênicas como um grupo dedicado a enfatizar e garantir o exercício da capacidade dramática dos atores afrodescendentes.

Ao mesmo tempo, o TEN teria como projeto ser um contraponto ao repertório e concepção dos espetáculos do chamado teatro de revista. Deste modo, ele não se propunha a “oferecer a uma plateia de gente branca” espetáculos pautados pelo “exotismo, levando para a cena flagrantes de macumba e outras credices nativas”. Os integrantes deixariam o “lado pictórico do morro e da senzala” e, ao contrário, “desejavam era comprovar numa experiência, que fosse mais afirmação vitoriosa do que iniciativa promissora [da] instintiva capacidade dramática do homem negro”.<sup>365</sup>

Abdias Nascimento, em entrevista a Gustavo Dória, apresenta os dois “objetivos essenciais” que levaram à fundação do TEN. O primeiro seria “trabalhar pela valorização social do negro brasileiro”, utilizando “a alfabetização e a cultura como os meios mais indicados e eficientes”.

---

361 Ibid.

362 Ibid.

363 Ibid.

364 OLIVEIRA, Franklin de. Eles também são filhos de Deus: O Teatro Experimental do Negro. *Revista O Globo*, p. 42, 11 ago. 1945. Arquivo Ruth de Souza/LABHOI-UFF.

365 Ibid.

Tal estratégia se justificaria em função da experiência de discriminação, definida como preconceito de cor, presente na sociedade brasileira. O entrevistado parece fazer uma distinção entre o preconceito motivado pela cor e o de cunho racial. “É sabido que o preconceito de cor ainda existe entre nós, corre mais por conta do baixo nível educacional da maioria da gente negra, e não propriamente, em função da consequência de uma atitude racista da sociedade brasileira”. Apesar disso, segundo o depoente, haveria uma tendência à harmonização entre as “raças” formadoras da sociedade brasileira.<sup>366</sup>

A linha da nossa evolução baseou-se em nítidos princípios de compreensão mútua entre as raças formadoras do povo brasileiro e a mestiçagem está para testemunhar antecipadamente o fracasso de qualquer tentativa que pretenda quebrar o sentido dessa harmonia étnica.<sup>367</sup>

A segunda motivação para a fundação do grupo parece ter sido o desejo de contribuir para a elevação do nível dos espetáculos teatrais em contraposição às motivações econômicas que presidiriam determinadas montagens. Nesse ponto do depoimento, Abdias Nascimento estabelece uma distinção entre as experiências de criação de grupos teatrais de afrodescendentes, enfatizando a ruptura no conteúdo representado pelo surgimento de seu grupo.

Conhecemos, por ouvir dizer, tentativas fracassadas de se criar um teatro de mulatos, no gênero da revista, com finalidades exclusivamente comerciais. E foi para revelar desde o início a orientação diferente do nosso grupo, que escolhi para nossa estreia o Imperador Jones [...].<sup>368</sup>

O surgimento do Teatro Experimental do Negro fez parte das lutas antirracistas pela ampliação da cidadania dos afrodescendentes no Brasil no Pós-abolição, sendo, portanto, um momento relevante de um movimento iniciado na segunda metade do século XIX e que alcança o século XXI. A análise das memórias em disputas em torno da fundação do TEN e das histórias relativas à sua constituição revelam as restrições

---

366 DORIA, Gustavo. *O Globo nos teatros: o Teatro Experimental do Negro*. *O Globo*, Rio de Janeiro, 30 out. 1946. Arquivo Ruth de Souza/LABHOI-UFF.

367 Ibid.

368 Ibid.

para a atuação dos atores afrodescendentes nos palcos brasileiros. O TEN é um caso emblemático das estratégias de resistência, da organização dos afrodescendentes no âmbito político e cultural, da luta contra o racismo e pela ampliação da cidadania no Brasil. A documentação produzida pelos seus integrantes ou sobre suas ações nos permite perceber quão antigo é o debate em torno da existência ou negação de práticas de discriminação racial em nossa sociedade. Por outro lado, o cotejo dos documentos relativos ao grupo e aos seus integrantes revela que um dos principais legados do TEN foi ter evidenciado o quão racializadas são as relações sociais no Brasil, e como os palcos foram um lócus privilegiado para a observação dessa variável social.

12 MEMÓRIA E POLÍTICA CULTURAL:  
TESTEMUNHOS DE MULHERES NEGRAS  
CUBANAS ENTRE A REPÚBLICA E A  
REVOLUÇÃO

---

*Viviana Gelado*

Doutora em Teoria e História Literária (UNICAMP)  
Professora adjunta do Departamento de Letras Estrangeiras  
Modernas (UFF)

*“Mi color no tiene el privilegio de componer el arcoiris.”*

Jesús Cos Causese

Dois anos após a estreia daquele que ficaria conhecido como o primeiro septeto feminino, a orquestra *Anacaona*, no teatro Payret de Havana em 1932, apresenta-se pela primeira vez, no mesmo teatro e com um repertório composto quase exclusivamente por “poesia negra”, a recitadora Eusebia Cosme. Invertendo a ordem, uma década depois, a

vocalista daquela primeira orquestra feminina, Graciela Pérez (1915-2010) se incorpora, também como vocalista, em Nova York, à primeira orquestra de *jazz* afro-cubano, os *Afro Cuban Boys*, agrupação criada em 1940 e dirigida desde então pelo irmão dela, Frank “Machito” Grillo (1908-1984), e por Mario Bauzá (1911-1993); três anos depois que Eusebia Cosme tivesse também trocado a ilha pela metrópole do norte. Uns anos depois, todos eles participaram em diversas comemorações organizadas pelo Club Cubano Interamericano de Nova York. Eusebia e Graciela triunfaram antes e depois desses deslocamentos. Mas a literatura é, como se sabe, um âmbito bem mais conservador do que a música, especialmente quando se trata de estudar e expressar elementos das culturas da diáspora africana nas Américas. O fato é que, até hoje, não é difícil encontrar estudos de diverso teor sobre as irmãs Castro (fundadoras da orquestra *Anacaona*), Graciela Pérez, Rita Montaner, mas são quase inexistentes as referências a Eusebia Cosme, mesmo nos estudos específicos sobre o afro-cubanismo das décadas de 1920 a 1940.

Eusebia Cosme (1911-1976) nasceu em Santiago de Cuba. Ao ficar órfã na infância, foi criada por uma família abastada que logo a levou para Havana. Ali, Cosme estudou piano, teoria musical e declamação na Escola Municipal de Música e no Conservatório de Música e Declamação. No início dos anos 1930, ela se destaca no grupo do Conservatório como recitadora, atriz em peças cômicas breves e intérprete de *couplet*, em espetáculos de variedades nos quais convivem composições do maestro Gonzalo Roig, o Septeto Nacional de Ignacio Piñeiro, pregões e “danças excêntricas”. A primeira apresentação individual de Cosme como intérprete de “poesía negra” acontece em 1934, no Teatro Payret de Havana, seguida de apresentações em outras salas importantes, como a do Lyceum (em julho daquele ano, ocasião na qual Fernando Ortiz lê seu primeiro ensaio sobre “poesia mulata”), a Sociedade Pro-Arte Musical, o Teatro da Comédia e o Cassino Espanhol de Havana. Em 1936 faz sua primeira turnê internacional, visitando Porto Rico, República Dominicana e Haiti (onde faz uma apresentação exclusiva para o presidente Stenio Vincent), viajando com passaporte especial. Em novembro desse ano, conquista em Cuba o primeiro lugar entre os “Favoritos do Rádio 1937”, por suas

recitações, em um concurso organizado pela revista havanaesa *Chic*. Em 1937, aparece como membro da Sociedade de Estudos Afro-cubanos, no primeiro número da revista publicada pelo grupo, presidido por F. Ortiz e Nocolas Guillén e integrado também por intelectuais que apoiam o movimento afro-cubanista, como Emílio Roig de Leuchsenring, Emílio Ballagas e Juan Marinello, entre outros. Nesse mesmo ano, na *Órbita de la poesía afrocubana 1928-1937* de Ramón Guirao, dos 65 poemas contemporâneos publicados, oito estão dedicados a Cosme. Em 1938, ela viaja novamente a Porto Rico e se apresenta também, pela primeira vez, na Venezuela e nos Estados Unidos (nas universidades de Columbia e Howard e no Carnegie Hall). Em 1939, se instala em Nova York e se apresenta em outras universidades estadunidenses. Em 1940, se apresenta na Universidade de Northwestern (EUA), em Cuba e, pela primeira vez, no México. Entre 1943 e 1945, se apresenta em duas temporadas no Town Hall de Nova York e tem um programa exclusivo (*Eusebia Cosme Show*) de 15 minutos semanais pela CBS-Cadeia das Américas. Entre 1946 e finais da década de 1950 se apresenta em diversas universidades (Chicago, Yale, Fairfield) e teatros nos Estados Unidos, México, Venezuela e Cuba. Em 1952, recebe a Ordem Nacional do Mérito “Carlos Manuel de Céspedes” e o título de “Filha dileta de Santiago de Cuba” como “intérprete criadora da poesia afro-antilhana”, enquanto que diversos órgãos da imprensa lamentam, paradoxalmente, a ausência dela nos palcos durante uma estadia de vários meses na ilha. Sem abandonar completamente sua atividade como recitadora, se inicia no cinema sob a direção de Sidney Lumet em *O prestamista* (1964). Entre as décadas de 1960 e 1970, reside vários anos no México, onde participa de diversas produções dramáticas (*Confesiones de Sor Juana Inés de la Cruz*, *Yanga*), televisivas (*El derecho de nacer*) e cinematográficas (*El derecho de nacer*, *Rosas blancas para mi hermana negra*, *Mamá Dolores*), nas quais (à exceção de *Yanga*) será convidada a representar o papel da “criada” leal.

Apesar de ter tido seu talento artístico reconhecido por figuras como Fernando Ortiz, Nicolás Guillén e os poetas negristas contemporâneos, Eusebia Cosme expressará em diversas entrevistas concedidas, entre 1934 e inícios dos anos 70, a publicações cubanas ou estrangeiras, sua frustração

por não poder se desenvolver como atriz dramática, porque, de acordo com ela, não há espaço, no âmbito do teatro “sério”, para atrizes negras, e porque as peças dramáticas não comportam caracteres que demandem a interpretação por atrizes negras. Assim, em meio à efervescência provocada no meio cultural havanês pelos seus primeiros recitais, ela já lamentará, em julho de 1934:

Yo quería ser artista. Pero, ¿y cómo? Cada vez que iba al teatro, salía más convencida de que soñaba cosas imposibles. Yo veía que todas las artistas son blancas... ¿Qué tenía que hacer yo en un escenario?<sup>369</sup>

Um ano mais tarde, em entrevista em que aparece apresentada desde o título como “recitadora negra”, novamente lamentará, mais explicitamente: “Porque soy negra [...] no podré llegar al teatro”.<sup>370</sup> Entretanto, ao mesmo tempo que insiste nessa interdição social, irá compondo a imagem pública da artista sincera e modesta, capaz de interpretar a leveza do cômico (que a crítica já insiste em sublinhar em seu trabalho quase como elemento exclusivo ou característico), bem como a solenidade solidária da representação do caráter azaroso ou trágico da vida humana e, em particular, do afro-antilhano, na “poesia negra” de corte “social”. Também comporá desde então a imagem pública da mulher pudica, que manterá ao longo de toda a sua carreira. Nesse sentido, não é difícil perceber que aquilo que ela se preocupa por constituir como sua imagem pública aponta em uma direção que nega o que (não só naquela época) se considerava como características da “mulata”, tanto no teatro “bufo” quanto na poesia negra moderna que comportava o volume mais importante no repertório de Cosme.

É importante explicitar, por outro lado, que essas entrevistas acontecem entre o primeiro texto que Ortiz dedicara ao que ele (seguindo Guillén) definira como “poesia mulata”, por ocasião da apresentação de Eusebia Cosme para o público “seleto” do Lyceum de Havana, em julho de 1934. Naquela ocasião, Ortiz tinha iniciado a apresentação com a mesma pergunta com que, mais tarde, se abririam os romances de testemunho.

---

369 GALAOR, Don. Eusebia Cosme. *Bohemia*, Havana, v. XXVI, n. 28, p. 38, 29 jul. 1934. (*Eusebia Cosme Papers*, Schomburg Center for Research in Black Culture/NYPL.)

370 MARQUINA, Rafael. Eusebia Cosme, recitadora negra. *Carteles*, Havana, v. XXIII, n. 45, p. 33, 10 nov. 1935. (*Eusebia Cosme Papers*, Schomburg Center for Research in Black Culture/NYPL.)



A pessoa gramatical muda, de um gênero para o outro, da terceira para a primeira pessoa, mas a primeira pessoa assumida por aquele que dá seu testemunho repete, na verdade, na forma de uma interrogação retórica, a pergunta antes feita por aquele que, mais tarde, editará o material colhido em sucessivas entrevistas. Da mesma maneira, Ortiz pergunta retoricamente: “¿Quién es Eusebia Cosme?”, para logo abrir no horizonte da recepção da resposta a essa interrogante duas possibilidades de escuta: uma, as sócias do Lyceum que o convidaram a falar; a outra, a própria Eusebia Cosme, “cuya mesma sinceridade [diz ele] ella sente, sabe e vive sem poder explicar para si mesma”.<sup>371</sup>

Mas como ele “sabe” e foi convidado para expor parte do que sabe, continua dizendo:

Eusebia Cosme es [...] una mulata nacida en un instante de síntesis pacífica en esa dialéctica de las razas, tan complicada y movida como lo es la económica [...] Eusebia Cosme es cubana, nacida de Cuba, de la más histórica Cuba, de la que era Cuba cuando todavía no era Santiago; de la Cuba donde más se han alquitarado las esencias de nuestra sangre cordial.

Es *simpática*, lo cual ya es una amalgamación patética. [...] <sup>372</sup>

Dois esclarecimentos se fazem necessários em relação ao exposto na citação acima. Um tem a ver com o pendor nacionalista característico do discurso da elite cubana no contexto republicano neocolonial, que faz com que o orador recupere metonimicamente o pretérito anterior a toda forma de dominação exógena (a Cuba pré-colombiana, anterior a Santiago, mas também anterior à escravatura africana). O outro tem a ver com uma consequência lógica da assunção desse discurso e com uma “cegueira de elite”: a necessidade de afirmar um hipotético amálgama social e racial, uma cordialidade, no coração geográfico onde, um ano após o nascimento de Cosme (“nacida en un instante de síntesis pacífica en esa dialéctica de las razas”) se desenvolveriam os capítulos mais sangrentos da guerra racial perpetrada pelo Estado, em 1912, contra os membros do Partido Independente de Cor.

371 ORTIZ, Fernando. La poesía mulata. Presentación de Eusebia Cosme, la recitadora. *Revista Bimestre Cubana*, Havana, v. XXXIV, n. 2-3, p. 205, set./dez. 1934.

372 Ibid.

Por outro lado, no que diz respeito especificamente à apreciação que Ortiz vai definindo em torno ao trabalho de Cosme, ela se encaminha, entre 1934 e 1936, para o progressivo esclarecimento dos preconceitos que enformavam a visão da elite no período. Nesse sentido, se Ortiz começa afirmando a propriedade de que a poesia mulata encontrara nessa “mulatica sandunguera” a voz que pode recitar com arte “as coisas que acontecem e emocionam as camadas amalgamadas da sociedade cubana”, fundada no reconhecimento de uma aptidão “natural” (leia-se, “racial”) para isso em 1936 reclamará a substituição da recitadora por um “coro de mulatas” que “à beleza de sua plástica feminina una a da sua voz e possua a arte de cantar e dançar com essa fidelidade imitativa que apenas pode ser alcançada pela repetição de um mesmo arroubo ritual”.<sup>373</sup> Em 1936, de acordo com Ortiz, a recitação de “poesia mulata” estava solicitando ser substituída por uma forma de representação dramática mais complexa, aproximando-se do que Juan Marinello havia apontado, três anos antes, como caminho a ser percorrido: a necessidade de “apertar a raíz trágica”<sup>374</sup> dos motivos negristas.<sup>375</sup>

De um modo patético, o que os críticos favoráveis ao afro-cubanismo apontam como “falta” na arte de Cosme é precisamente aquilo que ela percebe como interdição social, dado seu estatuto racial. O testemunho de Eusebia Cosme, nesse sentido, põe em evidência mais do que as impossibilidades de desenvolvimento profissional de que ela se ressentia, as contradições de uma elite que persiste no controle dos meios de produção (no caso, simbólicos) sem reparar em que o trabalho que aponta como desvalorizado é consequência histórica, objetiva, das condições extremamente desiguais de acesso aos bens materiais e simbólicos, herdadas de um regime escravocrata que, na forma da incorporação de braceiros jamaicanos e haitianos, persiste na ilha naquele momento.

---

373 ORTIZ, Fernando. Más acerca de la poesía mulata: escorzos para su estudio. *Revista Bimestre Cubana*, Havana, v. XXXVII, n. 2, p. 226, 1936.

374 MARINELLO, Juan. Poesía negra: apuntes desde Guillén y Ballagas. In: \_\_\_\_\_. *Poética: ensayos en entusiasmo*. Madrid: Espasa Calpe, 1933. p. 138.

375 Cf. a respeito, GELADO, Viviana. *What, no rhumba?* Los recitales de Eusebia Cosme y las tensiones entre “raza” y “cultura” en torno a la definición de la “poesía negra” hispanoamericana en los años treinta y cuarenta. *Orbis Tertius*, v. XVI, n. 17, p. 17-31, 2011.

Essa insistência em controlar, sujeitar, exercer o patronato sobre a palavra/a língua/o discurso/as práticas do “negro” como “outro” é uma constante também nas antologias de “poesia negra” das décadas de 1930 e 1940, e se manifesta sob a forma da presença de glossários e na proliferação de notas de caráter lexicológico, de referência ou de teor notadamente estilístico, tendentes, de acordo com os editores, a explicar ao leitor “culto” aqueles usos que, por serem característicos da oralidade popular, seriam desconhecidos para ele.

Algo análogo poderia se dizer em relação ao testemunho como gênero textual e ao romance de testemunho como gênero narrativo. Com efeito, embora se trate nestes casos do tão reiterado propósito de “dar voz ao outro”, persiste em ambos os gêneros a consideração de que a condição de possibilidade de produção desse material está basicamente na oralidade e de que esta representa, perante a escrita, uma produção “baixa”, depreciada, não suficientemente eloquente e, portanto, passível ou necessitada de reelaboração e, sobretudo, de “correção”. Uma normatização que vai muito além da organização do material narrativo e que penetra (deformando) profundamente aquilo que constitui a matéria-prima da literatura: a palavra, a língua (como meio de expressão, mas também aqui como órgão fonte e emissor); aquilo que, invertendo a ordem, constituía elemento fundamental na prática de Eusebia Cosme. Nesse sentido, caberia se perguntar, por exemplo, se o que de fato incomodaria a elite, como “falta”, no trabalho de Cosme, não era o ato mesmo, excessivo aos olhos dessa elite, de pôr em cena língua, rosto, corpo, signos históricos enfim, que, introduzindo um novo “estilo” na prática da recitação, acusam o caráter ficcional, ilusório do propósito enunciado por essa poesia que se apresentava como “fala do negro”.

É fato que, do ponto de vista do poeta, mas também do etnógrafo e do historiador, a oralidade não chega a constituir em si mesma um “estilo”, prerrogativa que caberia apenas à escrita. Partindo, pois, deste princípio, a “poesia negra” e o “romance de testemunho” se constituem em “poéticas” que justificam sua função mediadora na dotação de um valor que faltaria à produção discursiva oral e que se remediaria mediante o trabalho de transcrição, tradução, interpretação, organização, edição feito por um “letrado”, que substitua o estatuto do suporte oral por suporte escrito.

Assim, não são as negras santiagueras Eusebia e Reyita, descendentes de escravos, filhas de veteranos da guerra pela independência, as que podem pleitear o direito ao “estilo”, embora sim devam pleitear com o Estado o direito a receberem as pensões a que têm direito após a morte de seus respectivos pais. Para além do espaço de inserção social de uma e outra (a vinculação temporária da órfã Eusebia como uma espécie de “agregada” de uma família de classe média abastada, a pobreza muitas vezes fronteiriça com a miséria de Reyita), nenhuma delas pode exercer plenamente, quer no plano objetivo, quer em nível simbólico, o direito ao controle sobre o discurso próprio. Nesse sentido, a construção da imagem pública baseada na modéstia, que Eusebia Cosme projeta nas entrevistas que concede ao longo de toda a sua carreira, me parece um signo que aponta claramente na direção de se opor à invisibilização, mas que, ao mesmo tempo, teme ou se recusa a assumir abertamente o discurso da demanda pela igualdade de direitos.

Do outro lado, *Reyita, sencillamente...* é um romance de testemunho escrito por Daisy Rubiera Castillo, historiadora, filha da testemunhante María de los Reyes Castillo Bueno (1904-1997) (ex Castillo Hechavarría, este último, sobrenome do senhor de escravos de quem a mãe de Reyita foi filha biológica). O romance está organizado em quatro partes. Nas três primeiras partes, o material narrativo é elaborado de acordo com um eixo cronológico, linear, que no entanto abre espaço a desvios em que se inserem os materiais cuja motivação micro-histórica radica na memória afetiva da testemunhante. Entretanto, a função metanarrativa dessa combinatória linearidade/desvio está pautada pelo que William Luis (ao analisar o que a historiografia literária hispano-americana, pautada pelo mesmo ponto de vista, convencionou em considerar o romance de testemunho paradigmático: a *Biografía de un cimarrón*, de Miguel Barnet)<sup>376</sup> define como uma “política da memória”.<sup>377</sup> Nesse sentido, o relato da vida de María de los Reyes

---

376 Cf. a respeito, MORAÑA, Mabel. Testimonio y narrativa testimonial hispanoamericana. In: PIZARRO, Ana (Org.). *América Latina: palavra, literatura e cultura*, São Paulo: Memorial, 1995. v. 3. p. 479-515.

377 PIZARRO, Ana (Org.). *América Latina: palavra, literatura e cultura*, São Paulo: Memorial, 1995. v. 3. p. 479-515. A análise desenvolvida por Luis segue a linha da realizada anteriormente por González Echevarría. Cf. a respeito GONZÁLEZ, Roberto. *Biografía de un cimarrón* and the novel of the Cuban Revolution. *NOVEL: a forum on fiction*, v. 13, n. 3, p. 249-263, 1980.

Castillo Hechavarría/Bueno é transformado por Daisy Rubiera Castillo (a filha historiadora) em micro-história de um processo cujo acontecimento central seria o triunfo da Revolução Cubana: concretização de anseios pessoais e familiares apresentados como coroamento da insatisfação individual e coletiva e dos esforços por repará-la.

Assim, à pergunta inicial pela identidade, formulada na primeira pessoa e na forma simples de um jogo de adivinhação (“Branco meu cabelo, negra minha pele: quem sou?”), Reyita responde adiante com uma afirmação de modéstia análoga à de Cosme: [sou] “Reyita, sencillamente Reyita”<sup>378</sup> e narra, aparentemente sem categorizá-los, acontecimentos relativos ora à micro-história individual e familiar, ora à história nacional. Pelo seu relato, o leitor tem acesso a uma visão “desde dentro” do cotidiano dos negros e brancos pobres em Cuba ao longo do século XX, mas também da constituição de redes e estruturas associativas. Assim sabemos de diversas formas corriqueiras de expressar solidariedade, praticadas especialmente entre mulheres; de diversas formas de participação social e política (em sociedades de socorros mútuos, no Partido Independente de Cor, no garveyismo e, mais tarde, no Movimento 26 de julho e no trabalho voluntário); das consequências socioeconômicas da Guerra de Independência de 1895; da Guerra Racial de 1912 (e da ausência de relatos sobre ela); da economia informal de música e festas populares; de práticas religiosas; de medicina tradicional etc. Sabemos também das dificuldades específicas que os negros e brancos pobres devem enfrentar para prosperar, já que, embora Reyita se refira mais ou menos elipticamente a fatos tais como o da inexistência de atores, profissionais liberais ou universitários negros no período anterior à Revolução, o discurso oficial de que, em última instância, as dificuldades de acesso aos bens simbólicos estariam dadas por um condicionamento de classe (“el problema fundamental, en Cuba, no era solamente ser negro, sino ser pobre”)<sup>379</sup> penetra profundamente “seu” relato.

É de particular importância, nesse sentido, a visão que esse testemunho compõe em relação ao tema racial, pois se por um lado Reyita manifesta satisfação por ter constituído uma família que “parece un arco iris:

378 CASTILLO, Daisy Rubiera. *Reyita, sencillamente*: testimonio de una negra cubana nonagenaria. Havana: Casa de las Américas, 2011. p. 13, 60.

379 Ibid., p. 70.

blancos, negros, mulaticos, ‘jabaítos’ [...] libres de prejuicios raciales”;<sup>380</sup> por outro lado defende em mais de uma ocasião a “necessidade” de ter se casado com um homem branco para evitar que seus filhos fossem humilhados ou tivessem de optar, para sobreviver, por levar “una mala vida”.<sup>381</sup> Nessa linha, cabe sublinhar também que as afirmações que introduzem explicações de caráter geral em relação aos fatos narrados nas primeiras três partes do testemunho se concentram na quarta e última parte dele. Nelas é possível apreender também a tentativa, por parte da editora do relato, de expor coincidências entre as linhas mestras da micro-história de Reyita e aquelas que comporiam a perspectiva oferecida sobre a história nacional pela Revolução Cubana. Não por acaso, é também a seção em que a testemunhante recupera seu nome próprio ao descobrir que, formalmente, nunca foi casada e que, em função disso, tem direito a receber (como recebe) a pensão herdada do pai negro veterano da Guerra de Independência. Elementos, enfim, que expõem o arcabouço e propósitos desse testemunho. Significativamente, o “muito que ainda resta por ser feito” em relação à questão racial, por exemplo, está incluído na primeira, e não na quarta parte do relato.

Frente a essa coincidência de perspectivas com a história oficial em relação ao Pós-abolição em Cuba, chama a atenção que, em trabalho que se debruça precisamente sobre as vinculações entre raça, literatura e nação ao longo do século XX, com o propósito de afirmar que, durante o período revolucionário teria havido de fato uma promoção e estímulo à obra de autores negros,<sup>382</sup> sequer há uma menção a *Reyita*, *sencillamente*.

Chama a atenção também, no lado oposto, a confusão em que insistem em cair as resenhas escritas a propósito da publicação da edição

---

380 Ibid., p. 151.

381 Ibid., p. 162.

382 ZURBANO, Roberto. El triángulo invisible del siglo XX cubano: raza, literatura, Nación. *Temas*, Havana, n. 46, p. 111-123, abr./jun. 2006. Já Rafael Rojas questiona a ausência, neste artigo, de menção aos escritores cubanos da diáspora, colocando-o dentro de uma série caracterizada pela sua “arte de borrar al escritor y al artista exiliado”, arte que constitui, de acordo com Rojas, “toda una dialéctica de visibilidad y ocultamiento”. Cf. ROJAS, Rafael. *El estante vacío*: literatura y política en Cuba. Barcelona: Anagrama, 2009. p. 195-197.

em inglês desse testemunho.<sup>383</sup> Com efeito, várias das resenhas comparam o testemunho de Reyita com os diários de Carolina Maria de Jesús ou com a *Autobiografía del esclavo poeta Juan Francisco Manzano*. Nesse sentido, se bem é verdade que o texto de Manzano foi submetido a uma “correção” posterior por parte de um escritor contemporâneo (Anselmo Suárez y Romero, autor do romance antiescravagista *Francisco*), também é verdade que o fato de ter se preservado e publicado mais tarde o manuscrito original torna essa comparação impertinente. Essa diferença de que estão plenamente conscientes os editores dos testemunhos<sup>384</sup> parece borrar-se ou diluir-se quando o texto é vertido ao inglês. Assim, a *Biografía de un cimarrón* se transformará em inglês em *Autobiography of a run away slave; e Reyita, sencillamente – Testimonio de una negra cubana nonagenaria* passará a ser *Reyita: the life of a Black Cuban Woman in the twentieth century* by María de los Reyes Castillo Bueno; Daisy Rubiera Castillo, título no qual o nome da testemunhante aparece no lugar de precedência autoral, logo após a preposição que marca esta relação com o texto.

A “confusão”, no entanto, forçou a historiadora a explicitar, em nota que precede outro testemunho (desta vez o que fala da vida da poetisa negra contemporânea Georgina Herrera) o apagamento do nome da testemunhante do primeiro texto:

Cuando, inspirada en la necesidad que María de los Reyes Castillo sintió de abrir su corazón y contar la historia de su vida, organicé y edité el libro *Reyita, sencillamente*, quise dar voz – por primera vez en la literatura histórica cubana – a una mujer negra. Coincidió que la voz de esa mujer era la de mi propia madre; fue como darme voz a mí misma, y no me percaté de que le quitaba un derecho, compartir conmigo la autoría del libro.<sup>385</sup>

---

383 Cf., por exemplo, MORRISON, Kym. *Reyita: the life of a black Cuban woman in the twentieth century* (review). *Cuban Studies*, n. 34, p. 219-220, 2003; PINO, Julio Cesar. *Reyita: the life of a black Cuban woman in the twentieth century* (review). *Hispanic American Historical Review*, Pittsburgh, v. 82, n. 4, p. 816-817, 2002.

384 Cf. a respeito a entrevista que Emilio Bejel concedeu a Miguel Barnet, publicada em *Hispanamérica*, ano 10, n. 29, p. 41-52, 1981.

385 CASTILLO, Daisy Rubiera; HERRERA, Georgina. *Golpeando la memoria*. Testimonio de una poeta cubana afrodescendiente. Havana: Unión, 2005. p. 9. Significativamente, a nota está assinada apenas com o primeiro sobrenome (o paterno) da historiadora.

Quem, afinal de contas, dá voz a quem? Quem escuta e de que maneira escuta essa(s) voz(es)? Significativamente, esses questionamentos aparecem enunciados também, no final do livro, em poema da aqui testemunhante, no qual o que é posto em questão não é só o trabalho de escuta e edição do relato, mas sobretudo a própria competência feminina (funcionando como imperativo social) para articulá-lo. Assim, Georgina Herrera prega um

### **Oriki para las negras viejas de antes**

En los velorios  
o a la hora en que el sueño era ese manto  
que tapaba los ojos  
ellas eran como libros fabulosos abiertos  
en doradas páginas.  
Las negras viejas, picos  
de misteriosos pájaros,  
contando  
como en cantos lo que antes  
había llegado a sus oídos,  
éramos, sin saberlo, dueñas  
de toda la verdad oculta  
en lo más profundo de la tierra.  
Pero nosotras, las que ahora  
debíamos ser ellas, fuimos  
contestonas,  
no supimos oír; teníamos  
cursos de filosofía,  
no creímos,  
habíamos nacido demasiado cerca  
de otro siglo. Solo  
aprendimos a preguntarlo todo  
y al final, estamos sin respuestas.  
Ahora, en la cocina, el patio,  
en cualquier sitio, alguien,  
estoy segura, espera  
que contemos lo que debimos aprender.  
Permanecemos silenciosas,  
parecemos tristes



cotorras mudas.  
 No supimos  
 apoderarnos de la magia de contar  
 sencillamente  
 porque nuestros oídos se cerraron,  
 quedaron tercamente sordos  
 ante la gracia de oír.<sup>386</sup>

Da recitadora que dá voz a textos escritos por outros à testemunhante cujo relato é editado pela própria filha historiadora e, mais tarde, à poetisa-testemunhante, persiste uma série de questionamentos que põem em cena as prerrogativas de diversos usos e funções sociais atribuídos ao relato oral, fonte, nesses casos, da micro-história “elaborada” por cada uma delas. Assim, apesar da diversidade no estatuto social das testemunhantes, os imperativos socioculturais e as respectivas competências para levá-los a cabo confluem e não cessam de se explicitar nos diversos gêneros de discurso articulados por essas três/quatro mulheres negras. Nesse sentido, de modo mais ou menos elíptico, o repertório de (auto)questionamentos que elas compartilham explícita, *sencillamente*, a persistência de lugares de enunciação demarcados socialmente, bem como a persistência de limitações relativas ao grau de autoridade possível de ser exercido por cada uma delas em relação ao próprio discurso e, em particular, ao teor que essa sociedade está disposta a atribuir a esses discursos. Nesse sentido também, a persistência da oralidade como espaço privilegiado de produção do discurso (se bem não exclusivo em Rubiera Castillo e Herrera) é significativo, já que repõe as diferenças de competência e autoridade sobre essa produção (e, em particular, sobre a escrita), predominantes durante o período da escravidão. Nessa linha, e sem desconsiderar as diversas políticas postas em prática pela Revolução Cubana, tendentes a incentivar a promoção dos afrodescendentes na ilha, caberia perguntar-se pelo grau de profundidade e abrangência da mudança na percepção do lugar social que o negro ocupou e ocupa, na sociedade cubana, entre a véspera do massacre racial de 1912 e os dias de hoje. Mas isto é matéria que merece uma reflexão mais demorada.

---

386 HERRERA, Georgina. Oriki para las negras de antes. In: CASTILLO, Daisy Rubiera; HERRERA, Georgina. Golpeando la memoria..., op. cit., p. 199-200.



13 CAVALO MARINHO LIBERTAI:  
(RE)SIGNIFICAÇÕES CULTURAIS  
DOS TRABALHADORES DA CANA DE  
PERNAMBUCO (SÉCULO XIX AO XXI)

---

*Beatriz de Miranda Brusantin*  
Doutora em História (UNICAMP)  
Professora (UNICAP)<sup>387</sup>  
[bbrusantin@yahoo.com.br](mailto:bbrusantin@yahoo.com.br)

Neste texto, compartilho mais um desafio na minha caminhada no campo da História Social: como devemos desfiar os fios que compõem o novo entre o presente e o passado, o dito e o escrito, o vivido e o lembrado, o construído e o incorporado, o significado e o (re)significado? A resposta, certamente, é nossa própria escolha: sendo um historiador social da cultura. Nesse sentido, trarei aqui, um aperitivo sobre uma discussão, elaborada em minha tese de doutorado, sobre os meandros da construção

---

<sup>387</sup>A apresentação deste trabalho no Seminário Internacional Histórias do Pós-abolição no Mundo Atlântico teve auxílio financeiro da Facepe.

identitária classista dos trabalhadores da cana pernambucanos a partir das práticas culturais populares recriadas entre os escravos do século XIX e costumeiramente praticadas até os dias atuais.

No processo histórico de formação da classe desses trabalhadores rurais, constatamos alguns fios condutores históricos, entre, por exemplo, a vida de Severino Alexandre, mestre Batista, Biu do Coco, entre outros, que são moradores da Zona da Mata norte pernambucana e ex- trabalhadores da cana nos séculos XX e XXI, e Rufino, Luis, João Soaiabom, Antonio Camandango, Alexandre, escravos dos engenhos de Camaleões e Lagoa Seca no século XIX. Um dos eixos que conectam historicamente estes seres humanos é o trabalho na cana nos engenhos e/ou nas usinas da mata norte pernambucana. Um passado social marcado pela presença de latifúndios, relação patrão-senhor, relação feitor-trabalhador, de boas e más condições, de comida e fome, de permanências e transformações. O outro fio conector é um passado, e um presente, cultural comum marcado por tradições festivas e ritualísticas e por vivências culturais, de forma intensa ou observadora que trouxe ricos significados identitários a essa comunidade rural. Todavia, ainda que muitos eixos e fios tragam algo em comum, cada sujeito dessa história agenciou suas apropriações socioculturais de forma particular. Com vistas a esse universo, discorri sobre os caminhos de distanciamento e de aproximação entre o mundo do trabalho e as culturas construídas pelos sujeitos, os quais serão os grandes porta-vozes dessas histórias. Olhemos a contrapelo.

Nos séculos XX e XXI, os trabalhadores produtores e participantes das manifestações culturais construíram seus laços de identidade a partir das relações sociais estabelecidas no mundo do trabalho e no mundo das “brincadeiras”, porém na construção de suas memórias não se referenciaram ao passado escravista e suas heranças africanas. De outra forma, durante o século XIX, os escravos trabalhadores da cana, da mesma localidade, praticavam os brinquedos numa (re)significação da realidade, criando laços sociais, negociando e resistindo na situação de cativo em que viviam.<sup>388</sup>

388 BRUSANTIN, Beatriz de M. *Capitães e Mateus: relações sociais e culturas festivas e de luta dos trabalhadores dos engenhos da mata norte de Pernambuco (Comarca de Nazareth – 1870-1888)*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2011.

Por meio desta pesquisa, que cruzou relatos orais da segunda metade dos séculos XX e XXI,<sup>389</sup> com fontes documentais datadas entre 1870 e 1888, consegui reconstruir alguns processos históricos acerca dessas manifestações culturais populares, abrindo um leque reflexivo a respeito da apropriação dos costumes culturais como expressões de resistência, acomodação, identidade e diversão por uma classe de trabalhadores composta por livres e escravos, negros, mulatos, morenos e brancos. Para este texto, me limitarei a trazer algumas interpretações sobre os aspectos de construção identitária nas memórias dos trabalhadores dos séculos XX e XXI e alguns fragmentos sobre o passado escravista oitocentista.

### **No presente: vivências dos séculos XX e XXI**

Severino Alexandre, José João, José Manuel, Severino França, Pedro Ramos, Severino Barbosa, Genival Coutinho, José Pereira e outros vivem e exercem suas atividades como trabalhadores e “artistas” na região da Zona da Mata norte pernambucana. Historicamente, essa zona específica teve um cenário da produção de cana-de-açúcar, principalmente em engenhos banguês.<sup>390</sup> Essa estrutura produtiva resistiu até meados do século XX, quando começou o processo intenso de implantação das usinas e, com elas, a emigração dos moradores dos engenhos para as cidades. Na década de 60 do mesmo século, os moradores começaram a abandonar em massa os engenhos, e os proprietários, a recusar sistematicamente novos moradores. Fechado o acesso à morada, os moradores se dirigem para as cidades da região da Zona da Mata, não mais em caráter provisório.<sup>391</sup>

---

389 Parte desta pesquisa teve apoio do prêmio conquistado no concurso Memória do Trabalho – Cpdoc/Fundação Getúlio Vargas, Ministério do Trabalho e Emprego e Petrobrás através do projeto “Do corte da cana à brincadeira popular: histórias de luta e de lazer dos cortadores de cana brincadores dos folguedos da Zona da Mata norte de pernambucano”. Este teve como objetivo principal registrar e catalogar as narrativas desses brincadores e sindicalistas a fim de encontrar aspectos sobre a identidade, as lutas, a arte, o trabalho da cana, enfim, sobre a vida desses sujeitos singulares por trazer em sua história as mãos calejadas da lida com a cana e a riqueza da cultura popular pernambucana.

390 O engenho banguê apresenta uma estrutura de fabricação de açúcar, tendo a terra e a cana como constituintes, a existência da moradia – quer do senhor e/ou do trabalhador – e a presença essencial do trabalho humano para a produção, entre outros elementos. SIGAUD, Lygia. *Os clandestinos e os direitos*, Estudo sobre Trabalhadores da cana-de-açúcar de Pernambuco. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979.

391 *Ibid.*, p. 33.

A força de trabalho das usinas é constituída por trabalhadores assalariados, e o caráter de mercadoria é indiscutível, uma vez que o processo separa os produtores diretos da propriedade dos meios de produção.<sup>392</sup> Segundo a pesquisadora Maria Wanderley, a demanda de trabalhadores, em grande parte ex-escravos, que seria destinada ao trabalho nas usinas, tenta escapar à dominação do capital, pela imigração ou pela recusa à disciplina do trabalho. Assim, era frequente a reclamação de usineiro sobre a carência de braços e sobre a “irresponsabilidade” dos trabalhadores, que segundo aqueles, habituados a uma vida miserável, limitavam-se a trabalhar dois ou três dias por semana, o suficiente para garantir sua sobrevivência. Para Wanderley, o processo de acumulação nas usinas se funda, assim, na apropriação da mais-valia produzida por operários assalariados e, dessa maneira, o capital se realiza como relação social, processo –, ao qual me referi anteriormente – que ocorreu de forma tardia na região da mata norte pernambucana.

Dentro desse novo contexto socioeconômico, uma função me chamou a atenção: a de “empeleteiro”. Encontrei algo de interessante e comum entre os mestres e donos dos brinquedos da região: a maioria ocupou a função de “empeleteiro” (empreiteiro), feitor ou cabo, no seu histórico, como trabalhador rural. Não só o registro do fato em si intriga-nos, mas principalmente a valorização da função social na narrativa dos próprios sujeitos e nas falas de seus filhos ou de pessoas próximas. Assim, seja na memória do dono ou mestre, ou na memória de seus filhos ou conhecidos, o perfil socioeconômico de ser “empeleteiro” (empreiteiro), feitor ou cabo teve espaço garantido e, portanto, possivelmente, construiu significados de identidades ou conflitos. Essa função social é parte constituinte da memória de cada participante das manifestações culturais.

Problematizando a função social do empreiteiro, Sigaud verificou que o processo de quebra das relações tradicionais de morada levou a uma expropriação sobre a reprodução da força de trabalho. Apesar disso, a reprodução da força de trabalho prosseguiu sendo assegurada pela venda continuada dessa força de trabalho aos mesmos proprietários, aos quais os

---

392 WANDERLEY, Maria de Nazareth. *Capital e propriedade fundiária: suas articulações na economia açucareira de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 49.

trabalhadores estavam ligados anteriormente como moradores. A relação, no entanto, entre este trabalhador morador da cidade e o proprietário, se dava pela existência de um empreiteiro (ou empeleteiro). Trabalhadores apenas conseguiam trabalho por meio dessa “nova figura” social.<sup>393</sup>

Destaquemos aqui algumas memórias de nossos entrevistados. Severino Alexandre da Silva, dono do Cavalo Marinho Estrela de Ouro de Condado (PE), nasceu no Engenho Paraguaçu, em Aliança (PE), onde viveu de 1943 a 1967. Segundo ele, “Lá era bom, pois o povo tinha muita liberdade. A maioria dos moradores tinham roçado: inhame, macaxeira”. Conta ele que seu pai era feitor do engenho, para ele “um coordenador”. Seu Biu Alexandre começou a trabalhar na cana com 11 anos de idade. Depois foi cambiteiro e carregou também com o carro de boi. No Engenho Aliança, trabalhou como feitor. Foi para outro engenho porque ele “arengou” com o administrador que virou rendeiro. A briga aconteceu, pois ele estava trabalhando com um burro muito bravo e não dava pra trabalhar. “Passava o dia empalhado”. Assim, Biu falou: “Seu Aragão, ou troca o burro, ou paga por diária”. Mas os outros cambiteiros não quiseram trocar o burro. Por conta disso, em janeiro de 1967, seu Biu pegou “suas rédeas” e foi embora para o Engenho São Bento, onde a mãe dos seus filhos morava. Lá trabalhou até 1976. Depois ele foi “empeleteiro”, nas suas palavras “chefe de turma”. Trabalhou de trator e depois de carregadeira. A história com o Cavalo Marinho veio com seu pai, Pedro Alexandre (Pedro de Quina), que era mestre lá em Paraguaçu. “Nessa época, como ninguém era fichado não tinha que pedir para brincar em outros lugares. Hoje já é diferente”. Na época, ele, criança, queria brincar, mas o pai não deixava. Então com 13 anos ele fugiu para o Engenho Guarani e foi brincar no folguedo do mestre Duda Bilau. Dali por diante começou a mestrar o Cavalo Marinho, e já faz 35 anos.<sup>394</sup>

O filho de mestre Biu Alexandre, Aguinaldo Roberto da Silva, foi criado pelos avós paternos no Engenho Paraguassú em Aliança (PE). Segundo ele, tanto os avós paternos como maternos trabalharam na cana, ou como cortadores de cana ou como feitores. Para Aguinaldo, “morar

---

393 SIGAUD, Lygia. *Os clandestinos e os direitos...*, op. cit., p. 14.

394 *Depoimento de Severino Alexandre da Silva concedido a Beatriz Brusantin*, Condado, PE, 28/12/2006.

no engenho era tranquilo, silencioso, era bom demais”. A comida faltava sim, era um pão dividido por três. Quando era menino queria uma foice para cortar cana, mas era novo demais. O primeiro trabalho foi aos 10 anos, com o avô, de cocheiro. No campo foi com 12 anos, mapeando cana, “cobrindo com o empeleteiro mesmo”, até cortar cana. Na lavoura branca (inhame, macaxeira), começou depois, com o pai. Nessa época, ele ainda não era fichado, mas logo em seguida “um cabra” conseguiu uma ficha no Engenho da Barra. Conta ele então que virou cortador de cana fichado. “Lá era bom, patrão era bom, só na hora de sair que teve que falar com o sindicato. Sua foice tinha arrebetado, o patrão até que falou que ficava por sua conta, mas o feitor ficava de gracinha, daí não teve jeito, pediu as contas”. Depois foi para Engenho Retiro, Usina Matary, Engenho Miranda, Usina Santa Tereza, Engenho Itabu.<sup>395</sup> Aguinaldo apenas deixou a cana quando começou a surgir dinheiro com o Cavalão Marinho e o Maracatu Rural. A sua história com o folguedo do Cavalão Marinho começou com o avô paterno, Seu Pé de Quina (administrador ou feitor do engenho) e depois com seu pai, Biu Alexandre. No entanto, por muito tempo teve que negociar para brincar. Uma vez estava cortando cana no tabuleiro e teve que falar com o “doutor” (dono da Usina Matary): “Sabe que é doutor, eu faço parte da cultura e tamo indo para São Paulo e o dono já veio me chamar. São oito dia. Já tinha falado com o feitor, com o administrador e não tinha adiantado. E daí na quarta feira fui falar com o doutor”.<sup>396</sup> Aguinaldo pegou carona com o motorista do caminhão, que também brincava de maracatu, foi até o prédio onde o dono estava. Falou com a secretária, conseguiu as ordens para se liberar a título de férias.<sup>397</sup>

Severino José França,<sup>398</sup> o conhecido Biu do Coco, nasceu no Engenho Pendência no município de Aliança (PE). Os pais trabalhavam no roçado e na canavieira. Biu do Coco assinou a carteira com 16 anos, mas trabalhou desde criança: “Eu acordava bem cedo, tomava um cafezinho e saía atrás do meu pai. Antes o senhor de engenho não queria que as crianças trabalhassem, mas o dono da Usina Água Branca queria que os

<sup>395</sup> Depoimento de Aguinaldo Roberto Silva concedido a Beatriz Brusantin, Condado, PE, 24/11/2006.

<sup>396</sup> Ibid.

<sup>397</sup> Ibid.

<sup>398</sup> Depoimento de Severino José França (Biu do Coco) concedido a Beatriz Brusantin, Aliança, PE, 17/11/2006.



filhos da família trabalhassem”.<sup>399</sup> Assim, Biu trabalhou 11 anos na cana e não gostou porque, segundo ele, o dinheiro era pouco e os trabalhadores eram muito “xingados”. A vida se resumia a sair cedo de casa, pegar na cana e trabalhar e trabalhar. “Em cada quadra tinha feitor em cima, e eu não ganhava nada”. O pai dele, por exemplo, morreu com mais de 70 anos dentro do engenho e não teve uma casa para morar. Daí Severino se cansou dessa vida e foi para Recife trabalhar de servente de pedreiro, e depois foi morar no sítio do mestre Batista em Chã de Camará, Aliança (PE). Como ele estava sem trabalho, um camarada dele chamou para fazer uma caravana de Maracatu, de Côco e Ciranda. Com isso, ele voltou e começou a fazer as brincadeiras no sítio, cujo dono era o mestre Batista do Maracatu Estrela de Ouro e do Cavalo Marinho. Conta Biu do Coco que Batista trabalhava na usina como cabo, “tomava conta da turma”.

Mestre Batista, que ensinou muito para o mestre Biu Alexandre, também foi cabo ou empreiteiro. O pesquisador John Murphy em seus estudos sobre o Cavalo Marinho pernambucano teve a oportunidade de entrevistá-lo. Em uma de suas conversas, Murphy relata que José Lourenço da Silva, mestre Batista, botou roçado e trabalhou como cambiteiro e outros tipos de trabalho com a cana-de-açúcar. Em 1965, ganhou um processo judicial alcançando o direito de viver no sítio de Chã de Camará. No sítio, ele trabalhou como empreiteiro e na Usina Aliança tornou-se chefe da turma.<sup>400</sup> Além de ser referência para vários outros mestres e brincadores dos folguedos da região, mestre Batista, no mundo do trabalho, também exerceu funções de destaque e de menor subordinação. Ganhara a confiança dos patrões, foi chefe de turma, empreiteiro, aspectos reafirmados em suas narrativas e nas falas de pessoas próximas a ele. O mesmo se dá com mestre Biu Alexandre, dono do Cavalo Marinho de Condado (PE). Nesse caso, a função de feitor, cabo ou empreiteiro é lembrada por gerações. O filho, Aguinaldo, rememora nas suas falas a função do avô e do pai, Biu Alexandre. Este valoriza, em sua narrativa, sua experiência como feitor e relembra a mesma função de seu pai, Pedro de Quina, pessoa também de referência sobre o folguedo do Cavalo Marinho.

<sup>399</sup> Ibid.

<sup>400</sup> Relatos registrados por John Murphy. Disponível em: <<http://web3.unt.edu/murphy/brazil>>. Acesso em: 20 jan. 2012. Cf. MURPHY, John Patrick. *Cavalo Marinho pernambucano*. Trad. André de Paulo Bueno. Belo Horizonte: UFMG, 2008..

Essas narrativas vislumbram, por um lado, o feitor e/ou o empreiteiro como sujeitos de embates e de negociações com os proprietários. Esses também criavam suas negociações cotidianas para melhorar suas condições de vida e de trabalho. Por outro lado, trabalhadores comuns destacaram embates com feitores e/ou empreiteiros no seu cotidiano de trabalho. Dentro dessas narrativas, no entanto, encontramos algumas contradições: de um lado, estes trabalhadores comuns valorizaram a função social de empreiteiro e/ou feitor das pessoas próximas a eles, e de outro, quando descreveram suas atividades de trabalho, se remetem a essa função de forma negativa. Observo esses fatos sociais construídos pela memória como duas construções individuais: uma com relação às pessoas que realizam o folguedo e outra com relação ao mundo do trabalho. No entanto, sabemos que esses mundos fazem parte de um todo: o próprio sujeito

Em todos os casos citados, os mestres, indivíduos de referência na arte de brincar com os folguedos da região, ao narrarem suas histórias – ou os outros ao falar deles – destacaram suas funções de trabalho como empreiteiro ou feitor, ao mesmo tempo que valorizaram também a função cultural desses sujeitos dentro das manifestações. Sugiro, desse modo, que a memória (aqui tomo o conceito de Pollack de que a memória é um fenômeno construído)<sup>401</sup> construída em torno dessas “pessoas referências”, constitui-se por significados adotados em torno da função da pessoa dentro das manifestações culturais, e em torno da pessoa dentro do sistema de trabalho. Tanto os elementos culturais como os sociais colaboraram para a solidificação de uma identidade entre os brincantes dos folguedos. São elementos que criam (e criaram) nexos de pertencimento pela valorização. Os mestres, ao contar suas histórias, acreditavam que pontuar sua função como feitor (“coordenador”) ou empreiteiro valorizaria sua pessoa diante daquela situação de entrevistado e, talvez, intensificasse a sua outra função: como mestre de Cavalo Marinho, Maracatu ou outros folguedos. Assim, pela memória individual constituiu-se não só a imagem de si para o outro, mas a imagem do outro (no caso dos filhos e netos que destacavam as funções dos pais e avós ou dos conhecidos) para a construção de si.

---

401 POLLACK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 4-5, 1992.

Como expõe Michael Pollak, partindo do pressuposto de que a memória é um fenômeno construído social e individualmente, quando se trata de memória herdada, podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre memória e o sentimento de identidade, no caso, o sentimento de identidade no sentido da imagem de si, para si e para os outros, isto é, a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros.<sup>402</sup>

O autor conclui que ao assimilarmos a identidade social à imagem de si, para si e para os outros, há um elemento dessas definições que necessariamente escapa ao indivíduo e, por extensão, ao grupo, e este elemento, obviamente, é o outro. Na visão de Pollack, ninguém pode construir uma autoimagem isenta de mudança, de negociação, de transformação em função dos outros. “A construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros”.<sup>403</sup> Vale dizer que a memória e a identidade podem ser perfeitamente negociadas, e não são fenômenos que devam ser compreendidos como essências de uma pessoa ou de um grupo. As narrativas, desse modo, construídas pelos brincadores acima, além de fazerem parte de um sentido de coerência, de continuidade da comunidade de trabalhadores-brincadores também fazem parte da constituição da identidade e da memória destes à luz de processos de negociação com o outro, processos estes, obviamente, históricos.

### **Desde o passado, uma história de luta: escravos brincadores, liberdade e a cultura africana**

Em março de 1871, cem anos antes dessas vivências narradas, no engenho Lagoa Seca da mesma região, um subdelegado local registrou que num pequeno arraial, nos dias santificados, há reuniões de vadios e folgazões e com intervenções de escravos de diferentes engenhos onde

402 POLLACK, Michael. Memória e identidade social, op. cit., p. 5.

403 Ibid., op. cit.

estavam tratando de negócios perigosos. Corria a informação de que mais de 500 escravos, a pretexto de Cavalos Marinheiros e outros brinquedos dessa ordem, se reuniram para fins sinistros.<sup>404</sup> Cerca de 30 escravos foram presos, pois em meio ao divertimento os escravos começaram a dar “vivas à liberdade”, afirmando que estariam livres. Segundo o delegado, os escravos brincadores dos folguedos estavam prometendo se reunir para em seguida matar seus senhores e saquear as vilas da comarca de Nazareth. No inquérito, os escravos participantes do samba negaram as acusações. No entanto, dois escravos, José e Luís, afirmaram que realmente existia um escravo de nome Constâncio, escravo do capitão Ignácio Xavier de Albuquerque, senhor do Engenho Bonito, que estaria pela região a dizer que os senhores já tinham em seu poder a “própria” liberdade dos escravos. A notícia mereceria, portanto, uma ação coletiva dos negros, os quais, segundo os relatos, programaram uma reunião no Engenho Lagoa Seca, durante a festa, para em seguida, juntos, cobrarem suas cartas de liberdade aos senhores.

Entre as ricas informações do interrogatório, destaco a interessante informação declarada pelo negro Alexandre, de que ele fora convidado por Rufino, chefe do samba, para saírem pelas vilas para procurar o papel da liberdade, e que de fato eles andavam procurando direitos para serem forros. Um tal de João Mandeiga, do Engenho Papicú, já tinha dito que os negros estavam todos forros, era necessário apenas que a “Rainha” viesse.<sup>405</sup> Essa declaração também foi confirmada pelo escravo Juvenal, do engenho Camaleões<sup>406</sup> e por João Soiabom, escravo do Engenho Lagoa Seca, que apesar de não ter ido ao samba, pois estava doente, respondeu que na festa deram vivas apenas a Rufino e Daniel (filho de Rufino), e que ouviu dizer daquele que “a rainha” vinha para Recife dar a liberdade a todos os escravos.<sup>407</sup>

---

404 *Ofício para o delegado de polícia, José Cavalcanti Wanderley do Subdelegado*. Subdelegacia de Polícia do 3º Distrito de Lagoa Seca, 8 de março de 1871. SSP Nazaré 247 vol. 652 APEJE/Recife.

405 *Termo de Interrogatório feito a Alexandre, escravo do Engenho Caricé*. Delegacia de Nazareth, 11 de março de 1871. SSP Nazaré 247 vol 652 APEJE/Recife.

406 *Termo de Interrogatório feito a Juvenal, escravo do Engenho Camaleões*. Delegacia de Nazareth, 11 de março de 1871. SSP Nazaré 247 vol. 652 APEJE/Recife.

407 *Termo de Interrogatório feito a João Soiabom, escravo do Engenho Lagoa Seca*. Delegacia de Nazareth, 13 de março de 1871. SSP Nazaré 247 vol. 652 APEJE/Recife.

O escravo Rufino confirmou que fez o samba por ter batizado seu filho na festa de Natal e que convidou apenas quatro escravos do Engenho Terra Preta, Thomé, da Várzea Grande, pertencente ao senhor do Engenho Sipoal, Genoveva, Antônio Camandango e Maria, todos escravos do senhor Manoel Gomes, senhor do Engenho Coricó. Não convidou mais ninguém, e os escravos e forros que estavam no samba foram por curiosidade. Afirmou também que não estava programando nenhuma vingança ao seu senhor, nem roubá-lo, e que também não deu “vivas a liberdade” durante o samba. Perguntado a ele em que lugar tinha feito o samba, Rufino respondeu que o realizou entre a casa do forro Joaquim Guabirú e a de uma mulher de nome Vicência, os quais moravam fora do cercado do engenho de seu senhor, mas bem próximo. A polícia, diante deste fato, questionou por que ele não fez o samba dentro da senzala; o escravo respondeu que não o fez com receio que seu senhor brigasse. Quanto aos “vivas”, Rufino afirmou diante do delegado que ocorreram apenas dois “vivas”: um a ele e o outro a Daniel, seu filho.<sup>408</sup>

Para além da dimensão simbólica que a realização desse folguedo pode ter proporcionado, como, por exemplo, toda a representação e (re) significação culturais possíveis do Maracatu e do Cavalo Marinho (isso fica para um próximo texto), o acontecimento acima relatado pela polícia evidencia o universo social e, por que não, político, vivido pelos escravos brincadores do folguedo. Vale ressaltar que o acontecido demonstra justamente a possibilidade da convergência entre festividade e reivindicação pela liberdade. O folguedo era um meio de mudar a realidade vivida, vigiada, para propor formas alternativas de solidariedade. Encontros, sobretudo, longe dos olhos dos senhores. Também não teremos espaço aqui para esboçar reflexões sobre a afirmativa de que o samba era para comemorar um batizado. Do mesmo modo, não exporemos todas as possibilidades argumentativas sobre as ligações entre esta rainha que os escravos estavam esperando trazer a liberdade e rainha africana Nzinga.

E quanto à dimensão cultural africana e suas reapropriações pelos escravos no Brasil? Rapidamente explanando algumas considerações

---

408 *Termo de Interrogatório feito a Rufino, escravo do Engenho Lagoa Seca*. Delegacia de Nazareth. 11 de março de 1871. SSP Nazaré 247 vol. 652 APEJE/Recife.

sucintas sobre este ponto,<sup>409</sup> optamos por adotar a interpretação defendida por Robert Slenes em “Saint Anthony at the crossroads in Kongo and Brazil” sobre “transculturação” centrada nas questões políticas.<sup>410</sup> Primeiramente, Slenes ressalta, citando Janzen, que muitas sociedades da África centro-ocidental e oriental “têm pressupostos cosmológicos semelhantes no que diz respeito à etiologia da doença e do infortúnio, e tendem a procurar a ‘terapia’ em cultos – ou tambores – de aflição, que ressaltam a música e a dança como meios para a cura”.<sup>411</sup> Slenes conclui que, na verdade, as partes ocidental e oriental da África central devem ser consideradas, “senão uma única área cultural, pelo menos aparentada”.<sup>412</sup> Em segundo momento, para Robert Slenes, ao investigar a prática africana dos cultos de aflição denominada *kimpasi*, tendo Santo Antônio como elemento cultural de junção, oferece uma oportunidade única para o estudo da “crioulização” no Brasil. Vale ressaltar que o autor entende “crioulização” como “transculturação”, em suas palavras, “a apropriação seletiva e reinterpretção da cultura do ‘outro’, como praticada por todos os grupos envolvidos em uma dada situação de contato e conflito”.<sup>413</sup> Para o autor, além de ser uma resposta para a crise grave da comunidade, os cultos de aflição forneciam um meio aos detentores do poder para justificar a sua administração. No entanto, há outro lado dessa história, como o atesta o

409 Esta discussão pode encontrada com maior profundidade em minha tese de doutoramento (BRUSANTIN, Beatriz de M. *Capitães e Mateus...*, op. cit.).

410 SLENES, Robert. Saint Anthony at the crossroads in Kongo and Brazil: “creolization” and identity politics in the black South Atlantic, ca 1700/1850. In: SANSONE, Livio; SOUMONNI, Eliséé; BARRY, Boubacar. *Africa, Brazil and the construction of trans-Atlantic black identities*. Trenton, NJ: Africa World, 2008. O autor se inspira no conceito de “transculturação” de Fernando Ortiz em oposição à “aculturação”. Ver ORTIZ, Fernando. *Cuban counterpoint: tobacco and sugar*. New York, Vintage Books, 1970. E quanto ao sentido político, Slenes se remete ao trabalho de Mary Pratt, que coloca o sentido de luta política no cerne do conceito da formação de identidades sociais contrastantes. Ver PRATT, Mary L. *Imperial eyes: traveled writing and transculturation*. London: Routledge, 1992.

411 JANZEN, John M. *Lemba, 1650-1930: a drum of affliction in Africa and the New World*. New York: Garland, 1982; JANZEN, John M. *Ngoma: discourses of healing in Central and Southern Africa*. Berkeley: University of California Press, 1992 apud SLENES, Robert. *Saint Anthony at the crossroads in Kongo and Brazil...*, op. cit., p. 117.

412 SLENES, Robert. *Saint Anthony at the crossroads in Kongo and Brazil...*, op. cit., p. 118. Para mais detalhes sobre esta conclusão, ver SLENES, Robert. A “great arch” descending: manumission rates, subaltern social mobility and slave and free(d). *Black identities in Southeastern Brazil, 1791-1888*. In: GLEDHILL, John; SCHELL, Patience (Org.). *Rethinking histories of resistance in Brazil and Mexico*. Durham, NC: Duke University Press. p. 12. No prelo.

413 SLENES, Robert. *Saint Anthony at the crossroads in Kongo and Brazil...*, op. cit., p. 2.

desconforto que os movimentos *kimpasi* no meio e no final do século XVII causaram à elite política do Kongo e pelo papel que estes cultos jogaram como berço da “intervenção” do movimento “Antonian” (1704-1706) em uma luta pela sucessão ao trono congolês. Em suma, conclui Robert Slenes que *kimpasi* também poderia mobilizar o descontentamento para manter a mordomia de quem está no poder. Assim, para Slenes, dado o caráter desses cultos na África central, pode-se concluir da sua presença no Brasil que os escravos se basearam em seu passado, não apenas para criar novas normas e consagrar sua vida ao novo ambiente, mas também para colocar em prática suas próprias instituições políticas. Estas teriam sido concebidas, em primeira instância, para mediar os conflitos entre os membros de uma dada comunidade – entre eles, certamente, aqueles gerados por meio de incentivos de seus donos –, mas também para olhar para fora, para diagnosticar as causas mais amplas de aflição.<sup>414</sup>

As abordagens de Robert Slenes trazem-nos um aporte teórico interessante para pensarmos as relações entre cultura africana e as (re) significações em terras pernambucanas de escravos africanos, crioulos e seus filhos em torno de expressões culturais como o Cavalo Marinho, o Bumba meu Boi ou Maracatus. No mais, a ligação com as questões políticas que estavam por detrás revela-nos possíveis caminhos de resistência escrava dentro das senzalas dos engenhos pernambucanos e da construção de uma identidade crioula com referências centro-africanas e com base política. Mas o Cavalo Marinho ou Boi pode ser uma significação cultural da cultura africana?

Almejando encontrar indícios da “cultura boeira” entre os povos da África centro-ocidental e oriental e zona atlântica, que possivelmente foram exportados para o Brasil (incluindo Pernambuco)<sup>415</sup> no comércio transatlântico do século XIX, encontramos algumas referências na bibliografia sobre a etnografia do sudoeste de Angola e sobre os Ovimbundu. Citando um exemplo apenas sobre o sul de Angola, Carlos Estermann destaca que diversos povos dependiam e agregavam grande valor à criação de gados

414 SLENES, Robert. A “great arch” descending..., op. cit., p. 16; SLENES, Robert. *Saint Anthony at the crossroads in Kongo and Brazil...*, op. cit.

415 CARVALHO, Marcus. Estimativas do tráfico ilegal de escravos para Pernambuco na primeira metade do século XIX. *Revista de Pesquisa Histórica*, Recife, n. 12, 1989. UFPE, Série História do Nordeste



como atividade econômica. cita por exemplo, os Hereros que de todos os matizes não podiam viver sem gado. Os Kuvale tinham como principal riqueza manadas de bovinos e ovinos. O mesmo vale para os Chimbas de Angola, que possuíam uma grande quantidade de cabeças de gado: em média seis cabeças de gado por habitante. Existia até mesmo a expressão *ovanahambo*, que significava, entre os Cuanhamas, “pastores profissionais”, os quais sabiam distinguir as gramíneas e os arbustos comestíveis para os gados. Para o autor, provavelmente entre os povos do sul da Angola também podemos encontrar esse tipo de conhecimento e especialidade. Também se atribuía aos “pastores profissionais” a arte de saber curar uma ou outra moléstia que causava estragos aos rebanhos. No mais, como todos os pastores do sudoeste de Angola, os Hereros enalteciam os seus bois com cantos de apreço. Muitas vezes, estas “ladainhas” melodiadas são um puro enfiar de nomes de animais, das suas cores, ou da sua genealogia. Existiam até cantos mais inspirados, dignos de serem classificados como “poemetos”.<sup>416</sup> No Cavalo Marinho o “grande pastor” do Boi é o Nego Mateus, figura (personagem) sempre presente e representada por um homem com a cara pintada de preto.

Infelizmente, sem espaço para prolongar mais esta reflexão, a intenção aqui foi trazer um passado histórico (e ancestral) sem memória e/ou sem lembranças. São poucos os trabalhadores da cana, brincadores dos folguedos, que afirmam uma ascendência escrava e/ou africana, seja para a linhagem familiar ou para o folguedo do Cavalo Marinho. Lembrome aqui de uma entrevista de Paul Lovejoy para uma revista de história brasileira na qual ele fala da dificuldade de uma pessoa se dizer descendente de criminoso, prostituta ou escravos. Sem colocar essa declaração em formas generalistas, para nosso caso, ela se encaixa bem.<sup>417</sup> Podemos ver, claramente, nas falas dos nossos narradores dos séculos XX e XXI, de que modo e sobre quais pilares a memória e a identidade são estruturadas pelos trabalhadores rurais lutadores da desigualdade latifundiária canavieira. A divisão social no mundo do trabalho, com sua hierarquia de poderes,

416 ESTERMANN, Padre Carlos. Etnografia do sudoeste de Angola: o grupo étnico herero. *Memórias da Junta de Investigações do Ultramar*, Lisboa, v. 3, n. 30, p. 131-135.1961.

417 LOVEJOY, Paul. A escravidão está por todos os lados. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, ano 7, n. 78, p. 40-44, mar. 2012.



é vivida de forma ambígua, trazendo valores negativos – de combate ou negociação – e positivos – de valorização e orgulho. Para essas pessoas, as práticas culturais sempre estão presentes, na vida e nos significados da vida. Entretanto, é no mundo do trabalho, em íntimo diálogo com as expressões culturais, que os valores sociais se consolidam e são rememorados. É, sobretudo, sobre os processos socioeconômicos.

Para finalizar, é interessante constatar que os embates e as negociações sempre estiveram presentes. Pelos escravos, eles vieram de forma camuflada, na desculpa perfeita, sob códigos morais católicos. Para os trabalhadores livres, vieram no conjunto de ações desses sujeitos – na constituição de suas memórias e narrativas do mundo do trabalho. Nesse contexto, as reflexões cruciais precisam investigar como os participantes dos folguedos construíram suas identidades, como criaram suas identidades, e como se apropriaram das divisões, e como se apropriaram das divisões sociais advindas do mundo do trabalho de forma consciente e seletiva e, ainda como, por essas escolhas, formaram uma identidade do trabalhador rural peculiarmente pautada também pelos aspectos culturais.<sup>418</sup> A reflexão desses sujeitos no momento atual (séculos XX e XXI) serve-nos de indicativo de a onde chegamos, porém, falta-nos entender mais sobre os processos. Nas palavras de E. P. Thompson, “a história é uma disciplina do contexto e do processo: todo significado é um significado-dentro-de-um-contexto e, enquanto as estruturas mudam, velhas formas podem achar sua expressão em novas formas”,<sup>419</sup> e, citando Bloch, “para o grande desespero dos historiadores, os homens deixam de mudar seu vocabulário toda vez que mudam seus costumes”.<sup>420</sup>

---

418 Vale destacar que dentro da brincadeira do Cavalo Marinho há dois “personagens” fixos, o nego Mateus e Capitão Marinho, que contracenam e revelam uma possível representação moral do patrão e trabalhador e/ou senhor e escravo.

419 THOMPSON, E. P. Folclore, antropologia e história social. In: NEGRO, Antônio Luigi; SILVA, Sérgio (Org.). *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas, SP: Unicamp, 2001. p. 243.

420 BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou, o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. p. 59.

