

Flávio Gomes e Petrônio Domingues (orgs.)

POLÍTICAS DA
RACIA

EXPERIÊNCIAS E LEGADOS DA ABOLIÇÃO E DA PÓS-EMANCIPAÇÃO NO BRASIL

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [Le Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O [Le Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [LeLivros.org](#) ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados [neste link](#).

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."



P829

Políticas da raça [Recurso eletrônico]: experiências e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil / organização Flávio Gomes, Petrônio Domingues. São Paulo: Selo Negro Edições, 2014. recurso digital

Formato: ePub
Requisitos do sistema: Adobe Digital Editions
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui bibliografia
ISBN 978-85-8455-006-7

1. Escravidão – Brasil. 2. Escravos – Emancipação – Brasil. 3. Brasil – História – Abolição da escravidão, 1888. 4. Brasil – História. 5. Brasil – Relações raciais – História. 6. Livros eletrônicos I. Gomes, Flávio. II. Domingues, Petrônio.

14-15765 CDD: 981.04
CDU: 94(81)



Compre em lugar de fotocopiar.

Cada real que você dá por um livro recompensa seus autores
e os convida a produzir mais sobre o tema;
incentiva seus editores a encomendar, traduzir e publicar
outras obras sobre o assunto;
e paga aos livreiros por estocar e levar até você livros
para a sua informação e o seu entretenimento.
Cada real que você dá pela fotocópia não autorizada de um livro
financia um crime
e ajuda a matar a produção intelectual em todo o mundo.

POLÍTICAS DA RAÇA

Experiências e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil

Flávio Gomes

Petrônio Domingues

(orgs.)



POLÍTICAS DA RAÇA
Experiências e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil
Copyright © 2014 by Flávio Gomes e Petrônio Domingues
Direitos desta edição reservados por Summus Editorial

Editora executiva: **Soraia Bini Cury**
Assistente editorial: **Michelle Neris**
Capa: **Buono Disegno**
Imagem de capa: **amstock photo/Shutterstock**
Projeto gráfico: **Acqua Estúdio Gráfico**
Diagramação e produção do ePub: **Triall**

Selo Negro Edições

Departamento editorial
Rua Itapicuru, 613 – 7º andar
05006-000 – São Paulo – SP
Fone: (11) 3872-3322
Fax: (11) 3872-7476
<http://www.selonegro.com.br>
e-mail: selonegro@selonegro.com.br

Atendimento ao consumidor
Summus Editorial
Fone: (11) 3865-9890

Vendas por atacado
Fone: (11) 3873-8638
Fax: (11) 3872-7476
e-mail: vendas@summus.com.br

Sumário

[Capa](#)

[Ficha](#)

[Rosto](#)

[Créditos](#)

[Sumário](#)

[Apresentação](#)

[Referências](#)

[1. “Já é lei no Brasil nascer-se livre!”: a politização da lei de 1871 em Pernambuco](#)

[“A segunda independência”: construindo narrativas sobre a nova lei](#)

[A “geração de 1870” e o problema da lei de 1871](#)

[Referências](#)

[Notas](#)

[2. Fugir para a escravidão: as geografias insurgentes dos quilombolas brasileiros, 1880-1881](#)

[Um sertão na costa](#)

[Os mundos emaranhados de livres, escravos e quilombolas](#)

[Fugir para a escravidão](#)

[Quilombos como “comunidades contingentes”](#)

[Mulheres quilombolas e tensões de gênero](#)

[Conclusão](#)

[Referências](#)

[Notas](#)

[3. Atravessando a liberdade: deslocamentos, migrações e comunidades volantes na década da abolição \(Rio de Janeiro e São Paulo\)](#)

[São Paulo insurgente e seus quilombos volantes](#)

[Os deslocamentos em massa: o caso de Salto e Itu](#)

[Quilombos volantes em São Paulo](#)

[Do Vale das ocupações aos campos das migrações](#)

[Considerações finais](#)

[Referências](#)

[Notas](#)

[4. Abolicionismo e formação da classe trabalhadora: uma abordagem para além do nacional](#)

[Referências](#)

[Notas](#)

[5. Cidadania levada a sério: os republicanos de cor no Brasil](#)

[A Guarda Negra](#)

[Os libertos republicanos](#)

[A Pátria](#)

[O Club Republicano dos Homens de Cor](#)

[O triunfo republicano](#)

[Para além dos negros monarquistas](#)

[Referências](#)

[Notas](#)

[6. O cotidiano moveção do pós-abolição: ex-escravizados na cidade de salvador, 1889-1890](#)

[Identidades em travessia](#)

[Libertas e libertos presos pela polícia](#)

[Considerações finais](#)

[Referências](#)

[Notas](#)

[7. Redimindo Cã mais uma vez: Modesto Brocos, Redenção de Cã e o fim da escravidão no Brasil](#)

[Introdução](#)

[Modesto Brocos: artista de Redenção de Cã](#)

[A maldição de Cã: origens e repercussões](#)

[Brocos reinterpreta a maldição de Cã](#)

[Redenção: recepção e repercussões](#)

[Remindo Cã mais uma vez: Brocos e a destruição da escravidão](#)

[Temas raciais difíceis](#)

[Descobrimo Cã no Recôncavo Fuminense](#)

[Conclusão](#)

[Referências](#)

[Notas](#)

[8. Linchamentos raciais no pós-abolição: alguns casos excepcionais do Oeste paulista](#)

[Os linchamentos](#)

[Como explicar a raridade dos linchamentos](#)

[As autoridades locais e os linchamentos paulistas](#)

[Conclusão](#)

[Referências](#)

[Notas](#)

[9. A população não branca e a perspectiva de acesso e manutenção da terra \(Zona da Mata de Minas Gerais, 1818-1929\)](#)

[Os não brancos e as formas de acesso à terra na vigência do escravismo – A trajetória da família Pinto da Silva](#)

[Propriedade fundiária e litúgio na trajetória dos Pinto da Silva no pós-abolição](#)

[Considerações finais](#)

[Referências bibliográficas](#)

[Notas](#)

[10. Negro político, sociedade branca: Alfredo Casemiro da Rocha como exceção e estudo de caso \(São Paulo, décadas de 1880 a 1930\)](#)

[Negro político, lembrado e biografado](#)

[Biografado político, muito político](#)

[Medicina, migração e mobilidade social](#)

[Doutrina, discurso e desapareição](#)

[Referências](#)

[Notas](#)

[11. A colônia dos africanos na cidade dos imigrantes: cor, nacionalidade e disputas por moradia em Porto Alegre no pós-abolição](#)

[Referências](#)

[Notas](#)

[12. “Um novo 13 de maio”: trabalhadores portuários afro-brasileiros no Rio de Janeiro, 1905-1918](#)

[Referências](#)

[Notas](#)

[13. Com a licença da polícia: maracatu e capoeira no Recife no primeiro carnaval do século XX](#)

[O maracatu e as regras oficiais do carnaval](#)

[Diante dos disciplinadores, Abu talvez perguntasse: um capoeira é um capoeira?](#)

[Invertendo os papéis e repensando os limites no conflito de 1901](#)

[Concluindo com o carroceiro Adama](#)

[Referências](#)

[Notas](#)

[14. Um contrapeso brasileiro: música, propriedade intelectual e a diáspora africana no Rio de Janeiro \(anos 1910-1930\)](#)

[Du Bois, a história transnacional e a diáspora africana na América Latina pós-colonial](#)

[Da África à Bahia e ao Rio](#)

[A África como objeto](#)

[Produzir e proteger a música nacional](#)

[“Um grande armazém de materiais”](#)

[Colonialismo musical](#)

[Tio Faustino e o Atlântico Negro](#)

[Conclusão](#)

[Referências](#)

[Notas](#)

[15. A virada antirracista do Partido Comunista do Brasil, a Frente Negra Brasileira e a](#)

Ação Integralista Brasileira na década de 1930

O PCB, a política coletiva negra e a Frente Negra Brasileira

A Ação Integralista Brasileira (AIB) e o anti-integralismo racial comunista

Conclusão

Referências

Notas

16. A Mãe Preta entre sentimento, ciência e mito: intelectuais negros e as metáforas cambiantes de inclusão racial, 1920-1980

“Sentimentos superiores”: a Mãe Preta na era da fraternidade (1920-1930)

“Princípios científicos modernos” e o “direito ao Direito”: a Mãe Preta na era da democracia (1945-1955)

“Uma visão afetiva e folclórica”: a Mãe Preta na era do mito (1970-1980)

Conclusão

Referências

Notas

17. As cotas raciais na UnB: um parecer apresentado ao Supremo Tribunal Federal contra a ADPF 1861

Referências

Notas

Os autores

APRESENTAÇÃO

Petrônio Domingues e Flávio Gomes

Para além da dimensão atlântica de um movimento que alterou estruturas sociais, engenharias de *nações*, instituições, cenários e destinos cruzados de *Saint-Domingue* nos derradeiros anos do século XVIII até o Brasil na última década do século XIX, os processos de abolição e pós-emancipação foram decisivos. Assim se deu em Cuba, em Porto Rico, nos Estados Unidos, na Jamaica, na Martinica, na Venezuela, na Colômbia e no Uruguai, entre outros lugares. Aqui ou acolá, definiam-se – em conjunturas diferentes, porém conectadas – modelos de *liberdade*, cidadania, políticas públicas; concepções de *raça*, cultura e identidade; sem falar no papel do “mundo do trabalho”, da ciência, da imprensa e da memória no reordenamento de hierarquias sociais, bases agrárias e estruturas urbanas para várias sociedades escravistas e com escravidão nas Américas.

No Brasil, podemos falar de um longo século no qual debates sobre a escravidão, o fim do tráfico e a emancipação atravessaram a *terra brasilis* desde a sua construção em *Estado Nacional*, passando pelo apogeu e crise do Império e alcançando o alvorecer da República. Paradoxalmente, os estudos sobre escravidão – a despeito do vigor, impacto historiográfico e mercado editorial – não trouxeram com eles o mesmo alargamento sobre as questões que envolveram a emancipação. Até agora sabemos pouco a respeito das dezenas de milhares de homens e mulheres escravos que, com seus filhos, conheceram a *liberdade* no século XIX, ainda numa sociedade escravista. Para além dos ditames jurídicos ou legais, a questão incidia em discursos jornalísticos e literários, postulados cientificistas, imaginários da *nação*, políticas do cotidiano, projetos de cidadania (inclusive de representação eleitoral), taxonomias raciais e ideias de modernidade.

Ao contrário de outras tradições historiográficas (especialmente de língua inglesa em relação ao Caribe e aos Estados Unidos), nas quais os trabalhos sobre escravidão, abolição e pós-emancipação compõem diferentes áreas de estudos e pesquisas – com caminhos, especialistas, influências, correntes e definições teóricas distintas –, no Brasil o estudo acerca de abolição e abolicionismo foi por muito tempo um simples capítulo derradeiro das abordagens sobre escravidão. Ainda assim é deficiente o conhecimento sobre experiências locais, urbanas e rurais para além do Sudeste. E o pior: os estudos sobre o pós-abolição foram relegados, um quase silêncio. De um lado, remetido para a dimensão de determinado passado “naturalizado” – o escravista –, que a própria sociedade na aurora do século XX queria esquecer. De outro, o seu lugar científico, quase rejeitado pelos historiadores, alocou-se para o campo de estudo das “relações raciais” de antropólogos e sociólogos a partir da década de 1930. A história do pós-emancipação não passa necessariamente (como parada obrigatória) e tampouco se esgota na temática das *relações raciais*. A historiografia do Brasil moderno (a saber, da República) até há bem pouco tempo negligenciou as vinculações dos processos – urbanização, industrialização, “mundos do

trabalho”, relações de gênero, modernidade, questão agrária, pensamento social, culturas políticas, campesinato, cidadania, direitos humanos, por exemplo – com a dimensão mais ampla do pós-emancipação, seu legado e seus principais sujeitos.

Emergindo com vitalidade a partir da década de 1990, o campo de estudos e pesquisas sobre o pós-emancipação no Brasil ainda é relativamente recente. Comparado com aquele da escravidão e com sua importância do ponto de vista de mercado editorial, debates e eventos acadêmicos, dissertações e teses universitárias, traduções de livros e artigos, é notória a diferença. Na última década, porém, com a contribuição diversificada e internacional, tal campo intelectual e acadêmico tem se expandido e ensaiado exegeses, delineado categorias analíticas e burilado caminhos epistemológicos, entre novos problemas, cronologias, objetos, perspectivas teórico-metodológicas e pesquisas empíricas.

É nesse contexto que se insere *Políticas da raça*, coletânea que reúne uma plêiade de pesquisadores brasileiros e estrangeiros que vêm enfrentando o desafio de pensar a abolição e o pós-emancipação no Brasil. São 17 capítulos que versam sobre temas variados, lastreados tanto pelo uso de fontes e abordagens diversas quanto pela pluralidade de ideias e pela multiplicidade de interpretações. A coletânea começa ao Norte do país e antes de 1888. No raiar da crise do escravismo, os debates sobre a lei de 1871 ganharam as ruas, o Parlamento, a imprensa, os gabinetes e as barras dos tribunais de Pernambuco. Celso Castilho aborda significados, leituras e disputas em torno da legislação, uma vez que “nascer livre” adquiria conotações políticas originais. A partir da lei de 1871, quer os “escravizados” quer os “senhores” vislumbraram que transformações substantivas estavam ao alcance de todos; o horizonte de possibilidades dependia do modo de interpretar e se apropriar do recém-criado mecanismo legal.

O capítulo seguinte muda literalmente a geografia da *liberdade* com Yuko Miki. Não só porque vai para o Sudeste mas também por realocar os sentidos espaciais de autonomia a partir dos quais fugitivos e quilombolas organizaram territórios de ocupação. Entre as fronteiras do Sul da Bahia e o Norte do Espírito Santo, quilombos inventaram uma “geografia insurgente” própria. Numa perspectiva comparativa, a temática também é abordada no capítulo produzido por Maria Helena Machado e Flávio Gomes. Foram reconstruídas as experiências dos quilombos *volantes* e das vilas de roceiros negros libertos e livres no Vale do Paraíba, especialmente na forma de migrações e processos cruzados de ocupação de terra. Estratégias de controle da mão de obra, parceria, meação e arranjos familiares se combinavam com os legados de doações de terra e sua manutenção por intermédio de roças/economias próprias de antigos escravos e com as redes mercantis camponesas operadas por grupos quilombolas que migravam constantemente, tanto em São Paulo como no Rio de Janeiro.

Ficamos no Sudeste escravista, porém rumamos para os ambientes complexos da cidade. Marcelo Badaró nos oferece uma contribuição valorosa ao articular – uma promessa renovada da historiografia mais recente – os liames entre abolicionismo e movimento operário. É verdade que os trabalhadores ficavam suscetíveis às clivagens internas (escravos e livres, africanos e crioulos, imigrantes e nacionais), mas talvez tais sujeitos não estivessem em posições dicotômicas, tão separados assim. Ou talvez a separação tenha sido mais historiográfica – tendo em vista referenciais teóricos, abordagens, problemáticas e questões – do que histórica no tocante a processos de trabalho, abolicionismo, formação da classe operária, aprendizados políticos e participação em espaços de sociabilidade, cultura e lazer.

Muitas vezes, os trabalhadores eram mais do que aliados e dividiam, juntos e misturados, as mesmas experiências, lutas, batalhas, decepções, alegrias e aspirações. A história do trabalho da transição do século XIX para o século XX pode ser vista como um capítulo da emancipação no Brasil. Vidas complexas, fugidias e periclitantes. O capítulo de Petrônio Domingues procura mapear os “libertos” e “homens de cor” que, no eixo Rio de Janeiro e São Paulo, abraçaram a causa republicana no ocaso do Império. Os “republicanos de cor” – uma faceta praticamente desconhecida do movimento republicano brasileiro – são apreendidos como *sui generis*, com suas ambivalências, motivações e racionalidades próprias. Para aqueles afro-brasileiros, a opção republicana se inscrevia na busca de soluções para os desafios de uma nova era que se acenava.

Saímos do Sudeste e vamos para Salvador e o seu recôncavo. Walter Fraga nos lembra que régua e compasso não foram suficientes para esquadrihar o cotidiano movediço no qual estavam enredados homens e mulheres – em geral, negros e recém-saídos do cativeiro. Permanecer nos engenhos, migrar para os centros urbanos e/ou perambular pelas ruas entre protagonismos, “costumes em comum”, (des)ordens, controle social e vivências da emancipação foram estratégias transformadas paulatinamente em sonhos e *projetos*, nunca imagens opacas de cenários esvaziados. Concepções de trabalho, raça, identidade e solidariedade acabaram como ferramentas fundamentais. A exclusividade no uso das fontes textuais ajudou a esconder processos, representações e nuances importantes para entendermos o emancipacionismo e suas ideologias. É exatamente isso que nos indica Daryle Williams ao enfeixar as conexões entre miscigenação, *embranquecimento* e memória do cativeiro na produção imagética do Rio de Janeiro da jovem República. A partir de *Redenção de Cã* (1895) – a famosa alegoria pictórica realizada em óleo sobre tela pelo artista plástico Modesto Brocos y Gómez –, o capítulo perscruta o quadro, seu autor e seus diálogos polissêmicos estabelecidos com o contexto, tanto de decadência do regime escravista quanto de invenção da liberdade no Brasil dos séculos XIX e XX.

Das searas artísticas do Rio de Janeiro nos deslocamos para o Oeste de São Paulo, com sua pujança econômica e aposta na “panaceia” imigrantista. Karl Monsma investiga ali um assunto surpreendente: os casos de linchamentos de negros nos primeiros anos depois da abolição. Os linchamentos raciais não eram insignificantes. Refletiam a intolerância de pessoas brancas contra negras. A natureza pública e ritual desses linchamentos evidenciava a pretensão de intimidar os negros e mantê-los no “seu lugar”. Muitos brancos, especialmente os imigrantes, sentiam-se ameaçados pelos anseios e gestos em prol de igualdade plena por parte de indivíduos negros, e às vezes reagiam violenta e coletivamente para defender a hegemonia racial. As elites e autoridades locais em geral se omitiam. Poucos anos depois da abolição, a população de imigrantes no Oeste paulista era muito maior que a população negra, e as elites e autoridades se preocupavam mais em controlar esses estrangeiros que em conter a minoria negra.

O cenário de opressão racial com linchamentos ganha interessante contraponto ao analisarmos algumas expectativas da população rural. Do Oeste de São Paulo atravessamos para a Zona da Mata mineira, onde Elione Guimarães examina vários aspectos da relação de homens egressos do cativeiro com o acesso, o uso e a ocupação da terra em meio aos conflitos enfrentados para nela garantir a sua permanência. Alcançando as primeiras décadas do século XX e numa região de grande lavoura, conhecemos parte do cotidiano de camponeses negros – a produção, a rotina de trabalho, os cálculos para permanência na terra e os confrontos com vizinhos mais ricos e poderosos que ambicionavam suas terras e sua força de

trabalho.

Se os estudos de casos de litígios de ocupação agrária têm força para demonstrar como foram difíceis as décadas que sucederam 1888 para a manutenção da população negra em diversas regiões, as abordagens biográficas sugerem contornos singulares. James Woodard explora as narrativas sobre a trajetória de Alfredo Casemiro da Rocha. Filho de uma “preta livre” e nascido em Salvador na década de 1850 – em plena sociedade escravista no limiar do tráfico transatlântico de escravos –, ele se formou em Medicina em 1877 e depois migrou para São Paulo, onde fez carreira política prestigiosa e assumiu postos importantes. Tal biografia é utilizada para explorar a ascensão extraordinária de um “político negro” do último quartel do século XIX até as primeiras décadas do século XX e, a partir dela, discutir questões envolvendo a escrita biográfica, dimensões da cidadania republicana e as representações da identidade paulista. Dali visitamos as paragens do Sul para evocar enredos emaranhados e labirínticos. Marcus Vinicius de Freitas Rosa reconstitui aspectos do cotidiano da “colônia de africanos” de Porto Alegre no pós-abolição. Em vez da cantilena de um Brasil meridional branco, de imigrantes europeus e seus descendentes, descortina-se outra cartografia urbana, configurada por um pulsante mosaico étnico: africanos e europeus, nacionais e estrangeiros, negros e brancos articulando noções de “raça” e “nacionalidade”, compartilhando experiências culturais e urdindo relações, ora de negociação e acomodação, ora de disputa e conflito, mas coexistindo no mesmo *território sobreposto*.

Nos primeiros passeios que fizemos pelo Rio de Janeiro não visualizamos os libertos e seus descendentes como protagonistas da classe operária. Outras paisagens – como espaços geográficos, culturais, políticos e simbólicos – de identidade, autonomia e *mundo* do trabalho aparecem no capítulo de Kit MacPhee. Em várias *idades negras* atlânticas – e Salvador, Recife e Rio de Janeiro foram as principais no Brasil – as áreas portuárias ajudaram a produzir cenários originais para a organização da classe operária com base étnica e semear os pré-requisitos de vida associativa, identidades e cultura de classe. Tendo em vista o percurso da Sociedade da Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café, o capítulo aborda os projetos e valores de um “sindicato” dominado por afro-brasileiros na zona portuária carioca de 1905 a 1918, as tensões entre estes e os imigrantes e as mudanças nos sentidos da construção da *nacionalidade* ocorridas a partir do governo de Getúlio Vargas. Em uma atmosfera desfavorável, que oscilava entre vicissitudes, frustrações e esperanças, os trabalhadores afro-brasileiros investiram nas mediações e desenvolveram uma “sensibilidade de classe” com lógica própria, em conformidade com suas tradições, experiências e motivações diante das correlações das circunstâncias.

Do Rio de Janeiro fazemos uma viagem de volta ao Nordeste com Israel Ozanam e Isabel Cristina Martins Guillen. Aportamos nas ruas sinuosas do Recife no final do século XIX e início do XX e deparamos com capoeiras, praticantes (brincantes) de maracatu, de divertimentos populares; músicos, carroceiros, negociantes, “gatunos”, “valentões”, entre outros sujeitos que procuraram afirmar seus estilos de vida – maneira de ser, pensar e agir – com autonomia, mesmo sob os olhares vigilantes da polícia, da Justiça, da imprensa, dos intelectuais, do poder público, enfim, do *establishment*. As festas e a música continuam, mas as histórias do pós-emancipação mudam os acordes, o ritmo e o lugar. Retornamos ao Rio de Janeiro com outras vozes, melodias e vibrações. Marc Hertzman aborda as interfaces entre música e história nas primeiras décadas do século XX. A temática do samba e as suas conexões com a história da música – quase sempre abandonada por uma historiografia que tentou

essencializar personagens, repertórios, instituições e certa ideia de uma *cultura brasileira* – ganham palco privilegiado neste capítulo. Rastreamos trajetórias e experiências de músicos afro-brasileiros – alguns dos quais religiosos e líderes comunitários como Tio Faustino –, conhecemos novas dimensões transnacionais da história da diáspora. As ações desses músicos sugerem que eles engendraram concepções de África e de Brasil em interlocução permanente com as injunções do mercado, noções de identidades locais, nacionais e diaspóricas e circuitos “globais”.

Mas nem tudo era sempre festa, embalada por música, samba ou carnaval. Embora tramas culturais não estivessem destituídas de conotações políticas, as histórias do pós-emancipação são plurais e caleidoscópicas, recheadas de ações coletivas, demandas no campo dos direitos (civis, políticos e sociais) e embates na esfera pública. Assim, vemos no capítulo de Jessica Graham como o assunto espinhoso do racismo (e do antirracismo) fez parte da agenda nacional na década de 1930, galvanizando as atenções de organizações afro-brasileiras, como a Frente Negra Brasileira (1931-1937), e de movimentos sociais de esquerda, como o Partido Comunista do Brasil (PCB), e de direita, como a Ação Integralista Brasileira (AIB). Mirando os discursos, as ações e as mobilizações na órbita do antirracismo no período, é possível entrever as maneiras pelas quais o binômio “raça” e “nação” norteou a disputa pelo poder entre esquerda e direita. Como a própria autora infere, “a confluência de raça e política na década de 1930 alertou o Brasil sobre o poder da coletividade negra e sobre as identidades raciais, fenômenos que a nação continua discutindo e tentando entender no século XXI”.

Quando então começam e quando terminam as histórias do pós-emancipação? Se ainda precisamos conhecer muito sobre as experiências e os debates em torno de *liberdade*, cidadania, culturas políticas, expectativas de direitos e perspectivas da sociedade brasileira que não necessariamente iniciaram no dia seguinte ao 13 de maio de 1888, também deveríamos (precisaríamos?) definir quando se dá o fim do pós-emancipação. Qual seja, em que momento os processos históricos mais amplos da sociedade brasileira não mais podiam estar vinculados aos legados, impasses, tensões e desdobramentos da abolição? Tais balizas e definições – para além de arcabouços conceituais, universos empíricos e temas transversais – ainda aguardam mais e mais pesquisas, evidências, argumentos e interpretações. Os dois últimos capítulos desta coletânea já oferecem indicações. Paulina Alberto apresenta os intelectuais e ativistas negros como protagonistas, menos como ausentes, vítimas ou inexistentes. Sua retórica de “inclusão” de projetos e expectativas subalternas de variados sujeitos e debates do pensamento social brasileiro mostra um percurso multifacetado de agentes e agências, discursos e aspirações que entrelaçam metáforas, mitos, símbolos e monumentos. Talvez esse seja um caminho interessante para avaliar as diferentes ideias de “integração” e/ou “inclusão” das primeiras gerações do pós-emancipação na “sociedade de classe” e na “modernidade”, tópicos do pensamento social brasileiro do século XX. Para os passados ainda presentes, a coletânea termina com o capítulo de Luiz Felipe de Alencastro. Seu texto – uma versão preparada para apresentação no Supremo Tribunal Federal para debater a constitucionalidade das políticas públicas para a população negra – enfoca os significados históricos da formação da sociedade escravista no Brasil do século XVI ao XIX e seus desdobramentos políticos, culturais, sociais e raciais nos séculos XX e XXI.

Em suma, noções de direitos, invenções da *liberdade*, identidades negociadas, agenciamentos e conexões; projetos, utopias, perspectivas (não apenas) da diáspora, transnacionalismo e modernidade;

retóricas, imagens e representações do cativo; trajetórias, alianças, disputas e idiossincrasias de “homens de cor”; símbolos, emblemas e narrativas de nação; políticas de raça, cultura e cidadania; quilombolas, capoeiras, trabalhadores urbanos libertos e suas formas de resistência; intelectuais, artistas, religiosos e campesinato negro são alguns dos temas tratados nesta coletânea.

Nada além da liberdade, eis o título que Eric Foner (1988) escolheu para seu livro acerca da “emancipação e seu legado” nos Estados Unidos. Ele foi inspirado num comentário feito em 1865 por Robert V. Richardson, ex-general confederado e tesoureiro da American Cotton Planters Association: “Os escravos emancipados não têm nada porque nada além da liberdade foi dado a eles”. Segundo Foner, o título salienta a natureza “ambígua” da própria liberdade. O ex-general Richardson, como muitos de seus contemporâneos, acreditava que uma definição de liberdade como “simples posse de si” era extremamente limitadora, já que isso “lançava os negros no mercado livre de trabalho empobrecidos, analfabetos e em desvantagem em inúmeros aspectos”. Será que a liberdade significava o “simples” fim da escravidão? A resposta de Foner é negativa. Conforme assinala, a frase “nada além da liberdade” tem conotação “irônica”, pois quaisquer que fossem suas limitações a liberdade era, em última instância, mais do que nada. O drama da emancipação é muitas vezes ofuscado pelos historiadores devido à persistência da exploração do trabalhador negro no campo e nas cidades. Todavia, adverte o autor, em vez de focar as continuidades na sociedade antes e depois da extinção do cativo, os historiadores deviam saber que, para os libertos, a emancipação representou um marco inigualável em suas vidas. Basta citar o que E. P. Holmes, pastor negro da Geórgia e antigo escravo doméstico, relatou a uma comissão do Congresso em 1883: “Quase todo mundo deve saber que um homem vive melhor como livre do que como escravo, mesmo que ele nunca tenha tido nada. [...] Eu me dei tão bem quanto qualquer criança se daria quando fui escravo, mas não abriria mão da minha liberdade” (Foner, 1988, p. 23-24).

Quando pesquisou o fim da escravidão em Cuba, Rebecca Scott (2000) chegou a conclusão semelhante: avaliar o significado pleno da emancipação para os ex-escravos exige cuidado com a perspectiva. Do ponto de vista do estudo da escravidão, a “emancipação é, por definição, uma libertação. Mesmo que a liberdade dos ex-escravos fosse extremamente dependente de concessões mútuas, teria havido contudo uma mudança fundamental no estatuto jurídico e social”. Scott constatou que os escravos tinham sido muitas vezes agentes da própria liberdade e tinham razão em acreditar que, em consequência disso, a vida deles fosse mudar de modo significativo. Com efeito, apesar de dali em diante terem mais mobilidade física, chance de conseguir trabalho remunerado e maior acesso aos centros urbanos, tinham poucas oportunidades de adquirir terra ou de incrementar seus rendimentos. Encontravam-se “bloqueados pelas novas formas de produção, pelo afluxo de imigrantes, pelo frequente desemprego e pela persistência de barreiras étnicas e raciais”. Porém, os libertos cubanos, das plagas rurais e urbanas, buscaram de várias formas aumentar sua autonomia. Os que tinham sido escravos não eram simples elementos numa “transição” para o “trabalho livre”, mas indivíduos e famílias que “tentavam fazer alguma coisa de seu novo estatuto jurídico, por mais limitados que fossem pelas políticas do Estado e dos fazendeiros ou por sua falta de capital”.

Portanto, de *Saint-Domingue* nos estertores do século XVIII, passando por Estados Unidos e Cuba, entre outros lugares do Caribe, até o Brasil na última década do século XIX, os processos de abolição e pós-emancipação foram decisivos no devir das Américas. Colocando a experiência histórica brasileira

em tela, este livro demonstra que o legado não resolvido da emancipação é uma parte do tempo presente da nação mesmo após mais de 120 anos do fim da escravidão. O anseio por autodeterminação, reconhecimento, políticas redistributivas, igualdade nas relações sociais, direitos humanos e acesso aos recursos da terra e aos frutos do próprio trabalho ainda continua no horizonte de milhares de brasileiros.

Referências

FONER, E. *Nada além da liberdade: a emancipação e seu legado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Brasília: CNPq, 1988.

SCOTT, R. J. *Slave emancipation in Cuba: the transition to free labor, 1860-1899*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000.

“JÁ É LEI NO BRASIL NASCER-SE LIVRE!”: A POLITIZAÇÃO DA LEI DE 1871 EM PERNAMBUCO¹

Celso Thomas Castilho

Em março de 1875, um deputado provincial expôs perante a Assembleia Legislativa de Pernambuco “uma matéria mais séria do que a princípio pode parecer”, referindo-se ao inacabado processo de matrícula de escravos no sertão. Em detalhes vívidos, o político relatou a comoção que irrompeu à medida que escravos, seus senhores e juízes locais reagiam àquela situação instável. Em Vila Bela, por exemplo, o deputado afirmou que “[...] escravos estavam fugindo de seus senhores e obtendo do juiz municipal” cartas de alforria, ou porque não eram registrados ou porque seu registro era de outra municipalidade; ao mesmo tempo, seguiu explicando, no município vizinho de Ingazeira os “escravos [também] estavam escapando, mas os juízes não lhes concediam liberdade por terem entendido que a lei não podia ser tomada tão literalmente, visto que os proprietários não tiveram a oportunidade de matricular seus escravos”.² No fundo, as controvérsias giravam em torno da interpretação do artigo 8.2 da Lei do Ventre Livre, de 1871, que estabelecia que “os escravos que, por culpa ou omissão dos interessados não forem dados à matrícula até um ano depois do encerramento desta, serão por este fato considerados libertos” (Conrad, 1972, p. 308). Discursando perante a Assembleia Legislativa cerca de 18 meses após a data-limite para a matrícula de 30 de setembro de 1873 ter expirado, o deputado solicitava que esse órgão requeresse ao governo imperial uma extensão no prazo para o registro. Com poucos detalhes e muitas desculpas (como falta de suprimentos, de funcionários etc.) para explicar os atrasos, ele basicamente pedia ao governo que minasse um importante componente da lei de 1871 – e este, em grande medida, assim o fez.

Em 1878, o Ministro Nacional da Agricultura aceitou um censo de escravos da municipalidade de Vila Bela que efetivamente reverteu o julgamento inicial que reconhecia a liberdade dos escravos. Não é exagero considerar a reação do governo aos acontecimentos do sertão do Pernambuco um caso de reescravização sancionada pelo Estado. Embora o deputado provincial tenha sido vago ao mencionar o número de escravos que acionaram a justiça local em Vila Bela, um relato do ministro da Agricultura apontou que “entre 80 e 100” pessoas não estavam matriculadas (Chaloub, 2003, p. 214-16). Assim, dezenas de sujeitos escravizados, com a ajuda de curadores, notários e outras pessoas de sua rede de contato, colocaram seus casos em evidência. E, certamente, isso suscitou uma mobilização contrária por parte dos senhores de escravos, que também contavam com o apoio de oficiais públicos e contatos particulares. Se confiável, a estimativa de 80 a 100 escravos envolvidos nos processos de Vila Bela representava entre 10% e 13% do número total de cativos na municipalidade, proporção que não era insignificante.³ As repercussões dessa intensa atividade legal chegaram à sede do governo provincial

antes de ser resolvidas na capital imperial.

As circunstâncias delineadas anteriormente oferecem um vislumbre inicial de como se deu a implantação da Lei do Ventre Livre, de 1871, em contextos cambiantes e politizados; essa discussão específica, levada a cabo no âmbito da legislatura provincial, ilustra, em conjunto com as dezenas de discussões semelhantes transparecidas na imprensa e como parte de atividades em associações, a importância progressiva da emancipação gradual no discurso público nos anos 1870. Ao ser avaliada publicamente, a lei de 1871 serviu, ao mesmo tempo, de objeto de crítica e de pano de fundo para mobilizações políticas mais polarizadas.

Nos dias e semanas que seguiram à lei de 1871, tanto os escravizados como os senhores reconheceram que mudanças significativas estavam ao alcance de todos; a possibilidade de transformações significativas dependia do modo de lidar com o recém-criado mecanismo legal. Por exemplo, na semana seguinte à efetivação da lei, uma mulher escrava solicitou publicamente assistência financeira para sua alforria.⁴ Por meio de um anúncio audaciosamente intitulado “Liberdade,” a mulher propôs trabalhar para alguém em troca da não tão desprezível monta de 500\$000. Tal empréstimo teria levado 18 meses para ser restituído, com base no salário mensal de um escravo (Silva, 2011). Implacável, sua iniciativa iluminou de pronto uma característica importante da lei de 1871: os senhores de escravos não tinham mais o direito de ditar quem seria alforriado, desde que o escravo produzisse seu valor correspondente. Em outro tipo de reação imediata à lei de 1871, uma tal dona Olympia Fonseca, tendo lido nos diários sobre a nova lei, batizou e libertou seus dois jovens escravos, Laura e Affonso.⁵ Nesse e em outros “gestos espontâneos”, a concepção da alforria como “inspiração” motivada pela nova legislação revelava que o posicionamento das pessoas sobre a emancipação era digno de interesse público.⁶

Durante os anos 1870, diferentes controvérsias relacionadas à lei de 1871 estimularam debates públicos sobre a emancipação. A frequência dessas críticas, feitas em nome do “povo” e/ou da “nação”, transformou tal lei em um “problema”, o que obrigou a sucessivas mobilizações para ultrapassá-la. Os episódios da Assembleia Municipal de 1875, somados à difusão das respostas de 1871, demonstram que pessoas de todo o espectro social posicionaram-se sobre a questão da emancipação. O presente capítulo, portanto, analisa como o discurso público sobre a lei de 1871 acentuou expectativas e ansiedades acerca da emancipação, além de cogitar como essas práticas de fazer política publicamente incentivaram a construção de novas identidades culturais e políticas.

“A segunda independência”: construindo narrativas sobre a nova lei

Os artigos, poemas, cartas e ensaios que apareceram entre outubro e dezembro de 1871 criaram e normalizaram a ideia de que uma “nova” era estava a caminho. Isso foi de especial importância para a “geração de 1870”, que imaginou sua trajetória política representada pelos “progressos” da nação diante da questão da abolição. Esses autodenominados “modernizadores” foram responsáveis pelo escrutínio dos efeitos da lei de emancipação ao longo dos anos 1870, inclusive pelos esclarecimentos nas polêmicas relacionadas aos processos de matrícula dos escravos e à repartição das verbas públicas do fundo nacional de emancipação. Eles lançaram periódicos, criaram associações e fomentaram contínuas avaliações acerca da emancipação em níveis que em muito superaram a atenção dedicada a outras

questões contemporâneas. Ao longo desse processo, a politização do problema da emancipação fortaleceu suas convicções políticas e influenciou os contornos de sua identidade partidária como republicanos e liberais populares. Estes últimos eram a ala reformista do Partido Liberal em Pernambuco que mais se identificava com assuntos sobre emancipação, educação e liberdade religiosa. Portanto, as deliberações sobre a lei de 1871 ocorreram enquanto mais de um milhão de pessoas permaneciam escravizadas no âmbito nacional; em Pernambuco, mais de 100 mil continuavam no cativeiro (12% da população provincial), e, ainda assim, sua capacidade de agir de acordo com as mudanças legais, como já se evidenciou, tornou-se imediatamente uma característica reiterada das discussões públicas. A resposta da população cativa à lei de 1871 mudou o teor dos debates e, ao longo do tempo, acelerou os processos de polarização política.

Um poema impresso no *Jornal do Recife*, intitulado “Já é lei no Brasil nascer-se livre,” referia-se à lei de 1871 como um indicativo da “segunda independência” do Brasil.⁷ Publicado 20 dias depois da nova legislação, seu autor proclamou, com otimismo, que, “de hoje em diante, a liberdade será a base dessa nação de cidadãos”. A frase “de hoje em diante” reforçou a ênfase do título de um “novo” tempo na história e ilustrou como o debate sobre emancipação se entrelaçou com a ideia de modernização. A alusão, ademais, a uma “nação de cidadãos,” conectou igualmente o movimento em direção à abolição total e ao alargamento das possibilidades de participação política. Esse estilo de redação, bem como outras reações similares que identificaram a “opinião pública” como chave para a nova lei, promoveu um projeto político republicano para o Brasil. Inspirando-se em uma linguagem política similar, outro periódico expressou, em editorial, que a nova lei sinalizava o início da “mais profunda e auspiciosa transformação porque hemos [sic] de passar. [...] Apesar dos defeitos e omissões, a lei de 30 de Setembro [sic] consagra um grande princípio: ninguém nasce mais escravo no Brasil”⁸. O republicano *O Americano*, no qual o editorial foi publicado, passou então a defender reformas mais detalhadas: “Peçamos a essas raças fortes do norte da Europa o auxílio de seus braços, e à Suíça e à América o exemplo de suas instituições”.⁹

Declaração reveladora sobre determinado projeto político (republicano), social e econômico (imigração) para a nação, essa perspectiva abarcava tanto a dimensão confiante quanto a dimensão problemática do espírito reformista da época: previa um Brasil “livre”, com todo o aparato das instituições republicanas, ao mesmo tempo que os escravos e os doravante nascidos livres eram excluídos dessa comunidade imaginada. Em suas variantes de longo e curto alcance, esses dois artigos mostram como as reações à nova lei eram, igualmente, a base para criar narrativas sobre a emancipação, a nação e o futuro. Tratava-se, certamente, de uma nova era, na qual escravos e senhores gozavam de novos direitos, alterando a trajetória da política da abolição.

Por meio dessa legislação, o Estado desempenhou um papel maior na estruturação dos caminhos para a liberdade do que exercera anteriormente em diferentes projetos provinciais. Na publicação da lei, a imprensa resumiu suas principais características nos seguintes termos: “[a lei] libertou os escravos mantidos pelo Estado, especificou termos para o tratamento dos recém-nascidos, e incluiu informação sobre a libertação anual de escravos”.¹⁰ O novo poder regulatório do Estado era visível, como se verá adiante, mas também ocorria de a legislação, em parte, consolidar as reivindicações dos senhores de escravos sobre os africanos importados em violação da lei de 1831. Ou seja, em um ponto sensivelmente

elaborado pela historiadora Beatriz Mamigonian, “a lei de 1871, por meio da matrícula especial de 1872, deu ao governo a autoridade de emitir registros de propriedade sobre todos os que eram mantidos em escravidão ilegal, e sobre seus filhos e netos” (Mamigonian, 2011, p. 36). O Estado, portanto, não apenas documentou – e, desse modo, legalizou – a posse de africanos importados ilegalmente após 1831, o que representava 50% da população escrava do Brasil, como também, por meio da matrícula (que se tornou a base da disputa pelo requerimento dessa posse), consolidou sua autoridade sobre os senhores de escravos no estabelecimento de “regras” do sistema escravista. Ou seja, em 1871, as reivindicações dos senhores da posse de africanos seguiram “firmes” como sempre, e o Estado nacional se fortaleceu “em nome da manutenção da escravidão e em detrimento da liberdade dos africanos”, de acordo com Mamigonian (2011, p. 36).

A reação local à lei de 1871 não disfarçou a situação dos africanos importados após 1831, como pode ser observado nas críticas estampadas em dois jornais diferentes. Romualdo Alves de Oliveira, republicano, escreveu sobre o *status* dos africanos “enquanto o clamor por emancipação ainda ecoava pelo Brasil”.¹¹ Oliveira exigiu dos brasileiros a demonstração de que a nova lei “não era um simulacro” e de que todos “condenassem aquela aberração de que a escravidão está[va] na lei natural”.¹² Ao reintroduzir a questão dos africanos no discurso público, Romualdo Oliveira sugeriu uma crítica à nova legislação, publicando o artigo menos de um mês após a lei de 1871. Ele reconheceu o efeito que a lei teve na “legalização” da posse de africanos e, por isso, reiterou a base da referida lei: “Se a lei de 7 de novembro de 1831 proíbe expressamente a importação de africanos no Brasil, é claro que ninguém pode possuir africanos vindos depois dela”.¹³ Denúncia categórica da escravidão, o artigo começava por conectar a discussão da lei de 1831 aos casos que estavam em disputa “no foro desta cidade, a de requerer-se emancipação dos africanos importados depois de 1831 e que estão ainda jazendo na escravidão”.¹⁴ Essas ações de liberdade específicas não foram recuperadas, mas mesmo assim a referência a elas divulgou e politizou a questão. O comentário público contínuo acerca dos africanos importados após 1831 se tornou, ao longo dos anos 1870 e no início da década seguinte, um ponto de partida recorrente para traçar e exigir um plano imediato de abolição.

As reações do público à lei de 1871, manifestadas na imprensa e sustentadas em espaços associativos, foram importantes para a construção de uma narrativa sobre emancipação que sujeitava a legislação à opinião pública (Alonso, 2011; Viscardi, 2008). Aclamada por seus “efeitos humanitários e civilizadores” (o que é bem diferente de ser percebida como inauguradora de garantias legais para pessoas no cativeiro), a lei foi transcrita no *Diário de Pernambuco* cerca de dez dias depois de aprovada, “para que corr[esse] por toda parte, anunciando a todos os povos que não nascem mais cativos no Brasil”.¹⁵ O artigo recordava o voto nominal no projeto do ventre livre que ocorreu um dia antes de sua aprovação, quando os legisladores apoiaram a medida com uma margem de 33 contra quatro. “Nessa ocasião os espectadores que enchiam as galerias e tribunas do senado, pondo-se todos de pé, atiraram flores sobre os senadores e romperam em estrepitosos vivas”, descreveu o periódico.¹⁶ “Foi essa uma demonstração tão espontânea quanto significativa da importância que ligava ao assunto a população da corte, da qual se chegou a dizer que era escravocrata!”¹⁷ Nesse primeiro artigo publicado sobre a promulgação da lei, a legislação alinhou-se com as aspirações do povo. Isso alimentou expectativas

sobre os efeitos da mobilização popular na transformação política, fazendo parte de uma narrativa emergente e triunfalista sobre emancipação.

As reações à lei em contextos associativos também se relacionaram com uma mobilização ampla. As práticas ritualizadas de leitura de jornais recém-publicados criaram oportunidades para difundir e debater as consequências da nova legislação. Na reunião de outubro de 1871 do Club Popular, por exemplo, a “leitura de jornais acabados de chegar do Sul ocupou-se principalmente da lei de emancipação”. O orador, Correio de Brito, afirmou “que, se bem tenha defeitos [...] [era] o primeiro passo dado na menda [sic] a percorrer-se para chegar-se à realização plena da redenção dos cativos a qual não podem, nem devem deixar de aspirar todos os políticos”.¹⁸ Ao divulgar e comentar as notícias, a crítica sugestiva do orador acerca das medidas incompletas da lei visava criar um espaço discursivo a partir do qual sua associação, afiliada ao Partido Liberal, também podia demandar um papel na “história” da legislação – aprovada por um gabinete conservador. Correio de Brito “congratulou-se com o Club, já por ter sido esta a primeira associação da província que dirigiu-se [sic] à câmara temporária no corrente ano solicitando providências sobre a emancipação”.¹⁹ Desse modo, os atos de difusão da nova lei eram oportunidades para produzir narrativas sobre a emancipação, processo crucial na formação das identidades políticas na década de 1870. Embora menos investida na manipulação partidária, a loja maçônica Regeneração também se sentiu compelida a se reunir e a discutir a nova legislação. Rompendo com a tradição, a loja publicou os destaques do encontro, que culminou na libertação de duas jovens escravas pardas, uma de 6 e outra de 13 anos de idade.²⁰ As atividades da Regeneração eram condizentes com as práticas recentes de associações de alforriar escravos em encontros, medida que trouxe assuntos políticos para a órbita dos acontecimentos locais.

Em resumo, a lei de 1871 afetou o modo como as pessoas trataram de procedimentos referentes à emancipação e imaginaram sua relação com os processos de transformação política. As diferentes formas de reagir às novidades revelaram perspectivas múltiplas na ainda incipiente narrativa sobre a emancipação, e os esforços constantes para escrever e reescrever essa narrativa ao longo dos anos 1870 evoluíram de acordo com novos fatos e controvérsias. A atenção permanente a polêmicas ligadas à lei de 1871 afiou as identidades públicas da ascendente “geração de 1870” e, da mesma forma, exacerbou o sentimento de que uma crise política se assomava.

A “geração de 1870” e o problema da lei de 1871

Um grupo de autodenominados “modernizadores” assumiu papel importante no estabelecimento dos termos políticos e culturais dos debates em torno da lei de 1871. Composto por homens que atingiram a maioria enquanto a nação experimentava mudanças significativas decorrentes da Guerra do Paraguai, da crise política de 1868 e da aprovação da Lei do Ventre Livre, de 1871, o grupo estava conectado à imprensa, à Faculdade de Direito e ao setor comercial mediano, deixando uma marca indelével na vida política do final do século XIX. Em um estudo abrangente da “geração de 1870”, Angela Alonso argumentou que o sucesso do grupo estava ancorado no modo de abordar problemas habituais por meio de novos paradigmas, lançando mão do discurso científico mais recente para solucionar os males do Brasil. Tratava-se de um impulso para diagnosticar os problemas da sociedade enraizados na frustração

de serem excluídos dos canais de poder e apadrinhamento. Afinal, apesar de terem as devidas credenciais acadêmicas, esses homens foram deixados de lado. Em parte, conforme Alonso documentou, uma reforma na Faculdade de Direito em 1874 levou à ocorrência de mais candidatos do que vagas para os cargos políticos existentes; para eles, contudo, sua situação era sintomática da fragilidade da monarquia, característica que os debates de 1871 deixaram expostos. Recém-formados da Faculdade de Direito, eram proeminentes nesses círculos no Recife, incluindo-se aí Joaquim Maria Carneiro Vilela (1886), José Mariano Carneiro da Cunha (1870), Sancho de Barros Pimentel (1870) e José Vicente Moreira de Vasconcelos (1870).²¹ Joaquim Nabuco também fez parte desse meio intelectual em 1870, ano em que completou seus estudos no Recife. Todos eles se concentraram em formar “opinião” e, no processo, refinaram suas *personas* políticas. Instrutivamente, Alonso relembra que a apropriação da ideia de “povo” significou, na melhor das hipóteses, um exemplo de “elitismo benevolente,” porque “os reformistas viam-se como os civilizadores, comandando as reformas e delegando a cidadania” (Alonso, 2011, p. 112).²² Assim, eles acreditavam ser dever “regenerar o público”; nas palavras de um dos periódicos: “É, pois, nessa briosa mocidade que muito devemos confiar, porque é dela que hão de sair os imensos obreiros da nossa futura regeneração política”.²³ “O movimento,” diz Alonso, “não abandonou a distinção entre povo e elite” (Alonso, *ibidem*, p. 334). Desses círculos, os “republicanos” e os “liberais populares” foram os mais emblemáticos dos reformadores a criar ou melhorar sua identidade pública por meio de extensas avaliações do problema da emancipação.

Os republicanos que se debruçaram sobre o problema da emancipação foram mais longe: não apenas pediram a abolição imediata da escravidão como estabeleceram o enquadramento das discussões públicas das quais outros grupos políticos participaram. Embora sem êxito para posicionar seus líderes em cargos públicos locais, as mobilizações republicanas foram fundamentais para a problematização da narrativa triunfante sobre a emancipação surgida imediatamente após a aprovação da lei de 1871. O historiador Marc Hoffnagel estimou que, no total, “cerca de 300 indivíduos” estiveram oficialmente envolvidos em atividades republicanas no Recife ao longo da década de 1870, especialmente como membros de uma das quatro associações republicanas (Hoffnagel, 1977, p. 35). Seis periódicos republicanos vieram à luz – *O Americano* (1870), *Outeiro Democrático* (1872), *A República* (1871), *República Federativa* (1872), *O Seis de Março* (1872) e *A Luz* (1873-1875) –, e todos publicaram, com frequência, reflexões a respeito da emancipação. Ao abordar (e contrastar) os pontos de vista republicanos em conjunto, o objetivo aqui é restabelecer a pertinência dessa linguagem política no discurso público, ainda que, como outros autores argumentaram, o “movimento republicano” no Recife tenha obtido menos êxito eleitoral antes de 1889 do que ocorreu em São Paulo ou no Rio de Janeiro (Hoffnagel, 1977). Não obstante, a relevância de dar voz às perspectivas republicanas sobre emancipação reside na maneira como elas forçaram outros grupos de oposição (como a associação de produtores de cana-de-açúcar) a definir e apresentar seu próprio posicionamento. Algumas opiniões notadamente distintas sobre a emancipação – como a demanda pela abolição imediata – diferenciaram esses escritos de outras perspectivas locais. De certa forma, embora sem mencioná-lo explicitamente, os editores d’*A Luz* adotaram posicionamento parecido com o defendido por seu contemporâneo Luiz da Gama e seu círculo de ativistas em São Paulo.²⁴ Em outras palavras, a atenção da imprensa republicana às irregularidades em torno da implantação da lei de 1871 garantiu que essas questões permanecessem

visíveis e fossem debatidas publicamente.

As primeiras críticas da lei de 1871, como as publicadas no periódico *República Federativa*, revelaram a cumplicidade do Estado na formação do sistema escravista brasileiro – uma ênfase retórica que visava promover o republicanismo e a abolição. Em artigo de fevereiro de 1872, veiculou-se uma nota confusa a respeito da recepção calorosa conferida ao imperador do Brasil durante sua visita ao Collège de France. Lembrando seus leitores de que o imperador D. Pedro II, na verdade, estivera no exterior enquanto a sociedade brasileira se debatia com essa legislação monumental, os escritores do *República Federativa*, veículo oficial do Club Republicano de Recife, rogavam ao público brasileiro que não “se revelasse tão ignorante quanto o sr. Frank [o professor anfitrião no Collège] sobre nossos negócios, o que, sendo justos, ele não tem a obrigação de saber”.²⁵ A fim de corrigir a percepção equivocada dos leitores sobre a conexão que o sr. Frank fizera entre as simpatias abolicionistas do imperador e a Lei do Ventre Livre de 1871, o artigo expôs, em detalhe, as circunstâncias escandalosas envolvendo “mais de um milhão de africanos que foram introduzidos no Brasil entre 1831 e 1850” sem que o imperador interviesse.²⁶ O *República Federativa* apontava a monarquia como responsável por permitir a expansão da escravidão no Brasil no século XIX, algo que não teria acontecido, lembrava aos leitores, se a revolução de 1817 tivesse triunfado.

Ao trazer a análise das falhas do Estado para o âmbito doméstico, esse e outros jornais republicanos também publicaram inúmeras reportagens sobre o descaso dos senhores de escravos com relação à lei de 1871.²⁷ Aparecendo em formato impresso e baseadas em fatos reais e em pessoas conhecidas dos habitantes locais, essas notícias adquiriram dimensão política. Com frequência, os artigos deixavam explícito que tais alegações eram baseadas em relatos dos próprios escravos, agravando o dano à reputação de senhores. A constância de tais matérias, além do mais, produziu um profundo senso de crise em torno da incapacidade, ou falta de vontade, do Estado de fazer cumprir a lei. Casos públicos gerados com base em denúncias da lei de 1871 criaram meios para que os republicanos se agrupassem em torno dos problemas correlacionados da escravidão e do Império.

Críticas mais ousadas vieram à tona em 1873, com demandas pela abolição imediata. Em termos inequívocos, o jornal *A Luz* publicou uma série de editoriais ao longo de 18 meses, entre 1873 e 1874, que contestavam as “meias medidas” da lei de 1871.²⁸ Impresso duas vezes por semana, *A Luz* foi o principal veículo das ideias republicanas, característica que ficou evidente desde os comentários iniciais: “Não somos de meios-termos e nem [sic] de meias medidas quando queremos a regeneração do Brasil, extinguindo-se lhe [sic] a escravidão”.²⁹ Ao utilizar a linguagem da “regeneração”, esses republicanos transformaram a “abolição da escravidão” na base para reconstruir a nação. Lamentavam-se as concessões incorporadas à legislação do Ventre Livre, de 1871, ressaltando que “foi preciso para isso quase uma revolução”; condenavam-se as premissas do debate, perguntando: “Alguém nasce realmente escravo?”³⁰ Os primeiros números d’*A Luz* apareceram em meio aos confrontos da chamada “crise religiosa”, como ficou conhecido o episódio envolvendo bispos e irmandades em torno de uma ordem para expulsar os maçons das associações; no Recife, havia 22 lojas maçônicas ativas na época (Arrais, 2004). O anticlericalismo atingiu níveis inéditos e, nesse contexto, os editores d’*A Luz* prontamente se agarraram aos danos causados à imagem do bispo para exigir uma prestação de contas sobre a tolerância

da Igreja com a escravidão:

A propósito: quando vemos os defensores da igreja – papas, bispos e não bispos – em polêmicas diárias sobre direitos da mesma e com excomunhões a cada canto [...], por que não cuidam também em profligar esse escândalo, essa tirania [...]? Por que não auxiliam essa causa santa e de tanta monta que é o opróbrio da humanidade?³¹

De maneira habilidosa, os escritores uniram dois assuntos a princípio não relacionados – emancipação e crise religiosa – e valeram-se da agitação em torno da última para lançar um ponto a respeito da primeira. Visto que situações como a crise religiosa desviavam a atenção do problema abolicionista, foi a imprensa republicana de inícios da década de 1870 que melhor criou conexões entre as várias questões em pauta.

Por meio de reprovações públicas do imperador, do bispo e de alguns senhores de escravos específicos, esses escritos republicanos aprofundavam as distinções entre comunidades políticas “anti” e “pró” escravistas. A poesia antiescravista, apesar de apresentada pela perspectiva clichê de um escravo, ofereceu outra base a partir da qual esses reformadores traçaram diferenças entre as visões republicana e imperial sobre a escravidão. Dois poemas, intitulados “O canto da escrava” e “Esmola: lei de 28 de setembro”, evocaram os sofrimentos dos escravos por meio das histórias de uma mulher escrava e de um ingênuo³², respectivamente. No primeiro, publicado em junho de 1873, a personagem é uma escrava que, “lá nas terras d’além mar, nasceste livre, é verdade, porém a ambição roubou-te tua doce liberdade”.³³ Ao enfatizar, novamente, que as pessoas nascem livres e são reduzidas ao cativo, o poema contesta os preceitos fundadores sobre a condição “natural” da escravidão. A composição se concentra nas demandas do trabalho que lhe sobrevinham dia e noite – “nas horas que todos dormem, teu dormir é trabalhar” – e traça um contraste entre a “humanidade” da escrava e a “barbaridade” dos outros.³⁴ O poema recorda que a personagem é tão “humana” e “livre” quanto “nós”, mas, não obstante, permanece aprisionada por conta das circunstâncias. O narrador, porém, oferece uma receita para melhorar sua condição, aconselhando paciência e prece – “Ele que o mundo governa bem sabe do teu sofrimento; pode mudar tua sorte”.³⁵ Aparece, aqui, o tropo habitual na representação antiescravista do escravo desamparado. No mais, a feminização da experiência escrava prontamente atribui uma qualidade masculina ao processo de libertação de outrem, reforçando o papel público do abolicionista (Cowling, 2010). Surgindo não muito tempo depois da lei de 1871, o poema ainda lembrou os leitores sobre os cativos que a lei de emancipação gradual deixou para trás. Como o poema sugere, o destino desses escravos permaneceu sujeito não apenas a rezas, mas também às iniciativas dos abolicionistas republicanos.

Publicado no terceiro aniversário da lei de 28 de setembro de 1871, o segundo poema – “Esmola: lei de 28 de setembro” – utiliza a condição dos ingênuos para retratar a morosidade do processo de emancipação. O termo “esmola” sugere a tensão que, segundo o autor, enganava os ingênuos, uma vez que sua “liberdade” era sentida como um “favor”, pois as mães permaneciam escravizadas: “Se vós livre a mim fizestes, e a liberdade não destes à triste mãe do liberto [...]”³⁶. O poema, de cinco estrofes, centra-se no tema do ingênuo exasperado que abomina o “favor” que lhe concedeu liberdade mas relegou sua progenitora à escravidão: “Se na terra a lei é esta, o filho da escrava detesta o favor que recebeu”.³⁷ As frases se alternam entre anseios por compaixão e clamores de angústia, até encerrar em tom forte: “Por

que minha mãe não há de também liberta ficar?”³⁸ De forma incisiva, o autor pede um acerto de contas com os aspectos não solucionados da emancipação que, aos olhos de muitos, a lei de 1871 havia resolvido. Com esses poemas e com os demais exemplos citados, tem-se uma mostra de como o discurso republicano se fortaleceu ao longo dos anos 1870 focado na questão da abolição.

Em meados da década, outro grupo político aspirante, os liberais populares, suplantaram os esforços republicanos na politização das falhas da lei de 1871. Amparados por ligações com uma máquina partidária mais ampla (o Partido Liberal), os liberais populares alcançaram uma presença pública maior que os republicanos, embora seu posicionamento diante da emancipação fosse comparativamente mais moderado e dirigido às decisões das administrações conservadoras. Contudo, ao contrário dos republicanos, que desejavam um sistema fundamentalmente novo, os liberais populares estimularam reformas com a intenção de elevar seu partido ao governo.

Sob a liderança de José Mariano Carneiro da Cunha, os liberais populares se consolidaram em torno de duas estratégias distinguíveis – um periódico e uma associação. *A Província*, que Mariano editou do final de 1872 até 1878, e o Club Popular tornaram-se as bases de suas atividades. Os liberais populares adotaram de modo singular as reuniões de massa como forma de mobilização, e, em meados de 1870, os encontros passaram a ser realizados também nas cidades da província (Gouvêa, 1986). Tido como o “mais vigoroso clube político na capital provincial”, a abordagem política do Club Popular envolvia os riscos de promover “distúrbios populares” (Hoffnagel, 1977, p. 28). As reuniões ocorriam em locais públicos, como a praça em frente ao Teatro Santa Isabel, pelos quais a elite esperava que o “viajante não passaria [...] [por causa dos] hábitos rústicos daqueles que comiam na praça” e pela presença constante de “crianças de rua e escravos que subiam nos portões” (Arrais, 2004, p. 229-30). Segundo o imaginário liberal, havia uma miríade de significados para o sentido de “público”, sendo preciso descrevê-lo para falar *em nome de e para* um “público”. Fiel ao espírito reformista da “geração de 1870,” o Club Popular acreditava servir para “doutrinar o povo com os princípios políticos e sociais que devem reger a sociedade brasileira”.³⁹ Tratava-se, em resumo, de uma linguagem e de um estilo de política especiais que marcaram a ascensão dos liberais populares; como se há de ver, sua atenção regular às implicações da Lei do Ventre Livre, de 1871, influenciou o modo como o problema da emancipação foi discutido.

Os liberais populares aguçaram sua voz pública por meio do engajamento em controvérsias relacionadas à emancipação, denunciando fervorosamente a execução débil da lei de 1871 por parte do governo conservador. É importante salientar que, ainda que os liberais se mantivessem fiéis ao ideal abolicionista como instrumento de formação partidária, agrupamentos importantes dentro do partido provincial permaneciam investidos na posse de escravos. Tanto membros dos liberais populares quanto da elite do partido estavam ligados à escravidão, e as tensões vieram à tona quando *A Província* expôs as irregularidades dos donos de escravos liberais. De início, *A Província* tinha como alvo os proprietários de escravos que tentavam vender ingênuos como cativos; de forma habilidosa, o periódico acusava o governo de ser complacente com essa conduta ilegal.⁴⁰ Novamente, a publicidade de pessoas e incidentes locais provou ser prejudicial à reputação dos senhores. Se na ausência de notícias essas ações representavam, no máximo, um desrespeito vil à lei, a publicidade, como se verá adiante, ofendia as sensibilidades senhoriais. A recorrência desses artigos reforçou a narrativa de conluio entre o governo e os proprietários de escravos; apesar disso, *A Província*, ao contrário dos jornais republicanos, não

desviou as discussões sobre escravização ilegal para propostas de abolição total e imediata. A relutância dos liberais populares em romper com o *status quo* também se refletiu na complacência d'*A Província* em publicar anúncios de fugas e de venda de escravos nas últimas páginas, outra diferença fundamental entre esse órgão e os jornais republicanos coevos. Um desses anúncios, por exemplo, de uma “mulher saudável de meia-idade que passe e cozinhe”, instruía claramente os interessados a informar-se melhor na oficina de imprensa do periódico, onde o vendedor podia ser encontrado.⁴¹ Considerados em conjunto, os esforços d'*A Província* em policiar casos de escravização ilegal eram parte das tentativas de formação de uma identidade dos próprios liberais populares, que buscavam estabelecer (e forjar) diferenças entre a oposição (“nós”) e o partido governante (“eles”).

A Província fornecia em suas páginas uma variedade de exemplos de como as alterações do contexto legal após a Lei do Ventre Livre criaram caminhos para que os escravos buscassem liberdade por meio dos tribunais; a divulgação desses casos politizou prontamente o que seria, caso contrário, um assunto individual. Em um exemplo do interior de Pernambuco, as 60 palmatórias que o “Africano Sebastião” recebeu quando estava sob custódia da polícia tornaram-se dignas de atenção.⁴² Por meio de um curador, Sebastião iniciara um processo de libertação e foi levado erroneamente à cadeia pública enquanto estava “em depósito”. Isso não deveria ter acontecido, pois seu *status* de “em depósito” indicava que ele estava sob a responsabilidade de uma terceira pessoa enquanto o caso tramitava no sistema legal. Sebastião foi supostamente punido “nas grades da cadeia pública [...]. Outro não foi [o objetivo] senão o de intimidar, com tão bárbaro exemplo, a outros que, como Sebastião, aqui pudessem aparecer demandando sua liberdade”.⁴³ Embasado pelo fato de que o sujeito em questão chegara ao Brasil após a proibição ao tráfico negreiro de 1831, não podendo, portanto, ser registrado como escravo no censo obrigatório constante da Lei do Ventre Livre, o caso exemplifica como escravos, autoridades públicas e imprensa estavam politizando tais circunstâncias. Apesar de não haver mais detalhes sobre seus antecedentes nem sobre o caso judicial em que esteve envolvido, Sebastião, como outros de sua classe também fariam, claramente percebeu o momento como uma oportunidade de reparar uma injustiça de décadas. Semelhantemente, por meio da palmatória, as autoridades locais (com a aprovação do proprietário) buscaram sua própria reação pública. O espancamento parece ter sido uma retaliação, uma vez que não se seguiu a nenhum crime. Enquanto isso, o advogado Aureliano Ferreira de Carvalho Ventura, formado em 1871 na Escola de Direito de Recife, confrontou a situação, em parte, por meio da imprensa (Beviláqua, 1977). Ele assinou o artigo com o próprio nome e escolheu publicá-lo em um jornal da capital da província, localizada a cerca de 200 quilômetros da vila de Cimbres (atual Pesqueira). O suplício de Sebastião começa a elucidar como as relações escravo-senhor e “público”-Estado foram reorganizadas após a lei de 1871.

Sem dúvida, embates na arena jurídica, como o de Sebastião, estimularam discussões sobre a escravidão, mesmo nos muitos casos em que o processo não chegou a ser discutido na imprensa. Nem sempre foi possível localizar a documentação judicial de casos comentados em jornais, como também, por vezes, os processos encontrados nem sempre correspondem aos que foram considerados na imprensa. É preciso ressaltar essas características da documentação para equilibrar cuidadosamente a tendência de “medir” a importância do fenômeno do processo de liberdade baseado no número de casos judiciais recuperados. Até onde se sabe, por exemplo, nenhum dos 100 processos relativos ao sertão mencionados

na introdução desse texto foram recuperados, embora, ainda assim, as consequências dessas iniciativas escravas fossem claramente palpáveis. Por exemplo, em uma dissertação de mestrado de 2007, um total de 48 processos de liberdade posteriores a 1871 foi analisado, sendo a grande maioria exemplos de 1880 (Costa, 2007). Não obstante, considerando em conjunto as informações disponíveis na imprensa e nos documentos judiciais, pode-se argumentar que, em Pernambuco, como foi amplamente documentado para o resto do Brasil após 1871, a arena judicial foi um local importante para a reconfiguração das relações sociais e políticas entre escravos, senhores e Estado.

O processo de registro, ou matrícula, para o censo de escravos no início da década de 1870 fomentou uma primeira rodada de processos de liberdade, pois os interessados – vale dizer, os escravos – de toda a província tinham plena consciência de que o não cumprimento dessa provisão poderia levar à perda de posse sobre o cativo. Em um caso de 1875, envolvendo um jovem de 17 anos da cidade de Nazaré da Mata chamado Luís, o processo seguiu a queixa inicial de que nenhum de seus proprietários o havia registrado. A ação do juiz de exigir o registro do escravo acelerou consideravelmente o resultado. Ainda jovem, Luís demonstrou astúcia para consolidar de vez seu *status* legal de “livre”, e o caso elucida como o ônus da propriedade passou aos senhores na era pós-1871. No âmbito da mesma cidade e no mesmo ano, outro caso veio à tona, no qual o escravo Feliciano clamou por liberdade alegando ter pago a um de seus proprietários seu valor correspondente.⁴⁴ O outro proprietário, contudo, tentou reverter a transação, mesmo após supostamente ter recebido sua parcela do valor correspondente de Feliciano. Com base no artigo 4.3 da Lei do Ventre Livre, que estipulava que, quando um escravo “pertencesse a coproprietários e fosse liberto por um deles, deverá ter direito a sua liberdade”, o caso de Feliciano tramitou com sucesso pelo tribunal local (Conrad, 1972, p. 307). O afrouxamento do poder senhorial, atribuído, em grande parte, à Lei do Ventre Livre, fica evidente nesse exemplo.

Além do enredo atrativo da perseverança de escravos nos tribunais, não se deve desconsiderar o fato de que esses casos mostram como os senhores de escravos estavam competindo agressivamente para impor controle no mundo pós-1871. Eles lançaram ataques, por meio da imprensa, àqueles que “instigavam” os escravos a buscar liberdade, em geral seus representantes legais. Em um caso particularmente representativo de 1874, o agricultor Belarmino Alves Aroxa desafiou enfaticamente um advogado, Felix Figueroa, a assumir outro caso contra ele. Aroxa estava furioso com a perda do trabalho de escravos que estavam “em depósito”, escrevendo: “Não hesito alforriar qualquer de meus escravos, e fazer-lhes mesmo um favor segundo o merecimento de cada um deles, o que, porém, não tolerarei é a imposição que se quer fazer-me”, qual fosse, a perda temporária do trabalho de seus escravos enquanto os casos eram julgados.⁴⁵ O simples início de um processo judicial de liberdade já significava perda econômica ao proprietário, visto que este perdia trabalhadores por meses. Esse proprietário, no entanto, se declarou disposto a “gastar dinheiro para dar publicidade a fatos dessa ordem”, pois estava determinado a registrar publicamente a infração de seus direitos de propriedade.⁴⁶ O fato de que um escravo ou um curador pudesse reelaborar as relações sociotrabalhistas por meio de um processo de liberdade claramente minava a autoridade – e a masculinidade – do senhor.

Nesse contexto, no qual as disputas por liberdade repercutiam tanto na imprensa como nos foros e nos engenhos, os liberais populares direcionaram suas críticas mais enfáticas à criação do fundo nacional de emancipação. Para funcionar, o fundo requeria, primeiramente, o registro dos escravos, que em um

segundo momento serviria de base para o início de mecanismos graduais e remunerados para diminuir a população escrava. Em 1876, a primeira aplicação do fundo libertou cerca de 1.500 pessoas em todo o país, ou, segundo as estimativas de Robert Conrad, cerca de um em mil escravos (Conrad, 1972). As irregularidades gerais associadas a essa empreitada ofereciam uma justificativa, ainda que simplificada, para as deficiências: a iniciativa não funcionou por conta do obstrucionismo dos conservadores. Essa foi a linha aberta pelas primeiras críticas ao fundo emancipacionista, estando evidente em um artigo de novembro de 1874 que sarcasticamente felicitava o membro do gabinete e nativo de Pernambuco, João Alfredo Correia de Oliveira, por “mais um título de glória – a não execução da lei que manda alforriar os escravos”. (Conrad, 1972, p.110). O tom partidário continuaria estruturando escritos posteriores. Em artigo já mencionado aqui, “Caridade”, o autor, apropriando-se da voz do escravo, pedia esclarecimentos a respeito do rumor de que “todos os brancos nos têm dito que o governo não forra”.⁴⁷ Sagazmente assinado “nós, pobres cativos”, a estratégia retórica alinhava-se aos interesses d’*A Província* pelos direitos dos escravizados, contrastando essa posição com a inação do Estado no fundo emancipacionista. Em meados de 1875, no entanto, o tom e a “voz” da crítica mudaram. Curiosamente, quanto mais combativo o jornal se tornava, mais explícito era em identificar-se como a fonte das críticas.

José Mariano e *A Província* mantiveram o assunto em pauta, questionando em um editorial a razão pela qual um recente depósito do governo nacional, no valor de quatro contos de réis, ainda não libertara nenhum escravo.⁴⁸ Em outro editorial, o jornal aumentou sua linguagem de conspiração:

O governo expediu circulares aos presidentes de províncias, recomendando que façam observar as disposições dos arts. 37 e 41 do regulamento aprovado pelo decreto n. 5.135 de 13 de novembro de 1872 [...] Veremos se ainda desta vez não se toma [sic] providências com referência ao fundo de emancipação existente e que até hoje não foi aplicado ao fim para que foi instituído, apesar de já terem sido feitas muitas listas com os nomes dos libertados [...] Seria apenas para inglês ver a circular do governo?⁴⁹

É evidente que a imprensa partidária oferecia uma visão seletiva dos assuntos locais, não devendo os jornais ser tomados como o único registro das várias consequências da lei de 1871. Essa narrativa, cuja intenção era retratar o que pareciam ser tendências “naturalmente” conservadoras para proteger a instituição escravista, foi reforçada por relatos sobre autoridades locais conservadoras do Espírito Santo e de São Paulo que, supostamente, não tinham interesse em cumprir com todas as disposições da lei de 1871.⁵⁰ Contudo, o papel d’ *A Província* em manter visível a questão do fundo de emancipação certamente também fomentou críticas à morosidade da lei de 1871. A próxima geração de “modernizadores” que assumiria um papel público mais importante no final da década daria continuidade a tais perspectivas e lançaria novos projetos para acelerar o fim da escravidão. Em resumo, a aprovação da lei de 1871 criou mais, e não menos, atividade política em torno da abolição do que é geralmente reconhecido.

* * *

As fartas avaliações públicas da lei de 1871 mantiveram a questão mais ampla da emancipação em evidência. Abstendo-se da tendência historiográfica convencional de tratar esses fenômenos como prelúdio para a explosão do abolicionismo nos anos 1880, este capítulo sugeriu que debates sobre a

abolição continuaram nos anos após a lei de 1871, misturando-se com questões contemporâneas como a “crise religiosa”, a estadia do imperador na França e a aplicação do fundo de emancipação. Embora sensível, o fato de a questão emancipacionista ter se transformado em problema após a lei de 1871 é um ponto que tem sido mais suposto que desenvolvido. Esse processo nos anos 1870 deu continuidade a esforços para problematizar a questão da emancipação empreendidos no Recife ainda antes da dita lei (Castilho, 2014). A ausência de insurreições massivas de escravos ou de afloramento de grandes conflagrações sociais não significa que a questão tenha desaparecido – e certamente não é um sintoma de que tenha se tornado politicamente insignificante.

Referências

- ALONSO, A. “Associativismo avant la lettre – As sociedades pela abolição da escravidão no Brasil oitocentista”. *Sociologias*. Porto Alegre, n. 28, set.-dez. 2011, p. 166-99.
- _____. “Apropriação de ideias no segundo reinado”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (orgs.). *O Brasil Imperial: volume III*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 83-118.
- ANNAES DA Assembléa Provincial de Pernambuco. Recife: Typographia de Manoel Figueroa de Faria & Filhos, 1872-1879.
- ARRAIS, R. *O pântano e o riacho: a formação do espaço público no Recife do século XIX*. São Paulo: FFLCH-USP, 2004.
- AZEVEDO, E. *Orpheu de carapinha*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1999.
- BEVLÁQUA, C. (1927). *História da Faculdade de Direito do Recife*. 2 ed. São Paulo: Instituto Nacional do Livro, 1977.
- CASTILHO, C. T. “Propõem-se a qualquer consignação, menos de escravos”: o problema da emancipação em Recife, c. 1870”. In: MACHADO, M. H. P. T.; CASTILHO, Celso Thomas (orgs.). *Tornando-se livre: agentes históricos e lutas sociais no processo de abolição*. São Paulo: Edusp, 2014.
- CHALHOUB, S. *Machado de Assis, historiador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- CONRAD, R. *The destruction of Brazilian slavery, 1850-1888*. Berkeley: University of California Press, 1972.
- COSTA, L. L. da. “A lei do ventre livre e os caminhos da liberdade em Pernambuco, 1871-1888”. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal de Pernambuco, 2007.
- COWLING, C. “Debating womanhood, defining freedom: the abolition of slavery in 1880s Rio de Janeiro”. *Gender & History*, v. 22, n. 2, ago. 2010, p. 284-301.
- GOUVÊA, F. C. *O Partido Liberal no Império: o Barão de Vila Bela e sua época*. Brasília: Senado, 1986.
- HOFFNAGEL, M. J. “O movimento republicano em Pernambuco, 1870-1889,” *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, v. 49, 1977, p. 31-60.
- _____. “From Monarchy to Republic in Northeast Brazil: the case of Pernambuco, 1868-1895.” Tese (doutorado em História), Indiana University, 1975.
- LISTA geral dos estudantes matriculados na Faculdade de Direito do Recife em 1870. Recife: Typographia de Manoel Figueiroa de Faria & Filhos, 1870.
- MAMIGONIAN, B. “O Estado nacional e a instabilidade da propriedade escrava: a lei de 1831 e a matrícula dos escravos de 1872.” *Almanack*, v. 20, n. 2, jul.-dez. 2011. p. 20-37.
- RECENSEAMENTO da população do Império do Brasil a que se procedeu no dia 1 de agosto de 1872. University of Chicago Microfilm Project, s/d.
- SILVA, M. H. *Pretas de honra: vida e trabalho de domésticas e vendedoras no Recife no século XIX, 1840-1870*. Recife: Ed. da UFPE, 2011.
- SKIDMORE, T. *Black into white: race and nationality in Brazilian thought*. 2. ed. Durham: Duke University Press, 1993.
- VISCARDI, C. M. R. “Experiências da prática associativa no Brasil (1860-1880)”. *Topoi*, Rio de Janeiro, n. 16, jan.-jun. 2008, p. 117-36.

Notas

- 1 Tradução de Fernanda Bretones Lane, doutoranda em História pela Vanderbilt University.
- 2 *Annaes da Assembléa Provincial de Pernambuco* 1875, v. 1, p. 44.
- 3 *RECENSEAMENTO da província de Pernambuco... 1872*, p. 215.
- 4 *Diário de Pernambuco*, 5 out. 1871, p. 3.
- 5 *Jornal do Recife*, 10 out 1871, p. 1
- 6 *O Liberal*, 25 nov. 1871, p. 1.
- 7 *Jornal do Recife*, 17 out. 1871, p. 2.
- 8 *O Americano* (Recife), 15 out. 1871, p. 2.

- [9](#) *Ibidem*.
- [10](#) *Jornal do Recife*, 26 nov. 1871, p. 4.
- [11](#) *O Liberal* (Recife), 19 out. 1871, p. 1.
- [12](#) *Ibidem*.
- [13](#) *Ibidem*.
- [14](#) *Ibidem*.
- [15](#) *Diário de Pernambuco*, 8 out. 1871, p. 1.
- [16](#) *Ibidem*.
- [17](#) *Ibidem*.
- [18](#) *Jornal do Recife*, 14 out. 1871, p. 1.
- [19](#) *Ibidem*.
- [20](#) *Ibidem*.
- [21](#) *Lista geral dos estudantes...*, p. 22-27.
- [22](#) Sobre o contexto reformista do período e sua influência na ascensão do abolicionismo, veja também Skidmore, 1993, p. 7-37.
- [23](#) *O Americano*, 8 out. 1871, p. 1; *A Luz*, 7 out. 1874, p. 2.
- [24](#) Sobre Luiz Gama e o republicanismo em São Paulo, veja Azevedo, 1999, p. 139-59.
- [25](#) *Republica Federativa*, 29 fev. 1872, p. 1.
- [26](#) *Ibidem*.
- [27](#) Exemplos de artigos denunciando os senhores de escravos incluem os seguintes exemplares: *O Seis de Março*, 5 abr. 1873, p. 2; *A Luz*, 30 abr. 1873, p. 2-3; *A Luz*, 4 jun. 1873, p. 2; *A Luz*, 24 set. 1873, p. 2.
- [28](#) *A Luz* (Recife), 23 abr. 1873, p. 2.
- [29](#) *Ibidem*.
- [30](#) *Ibidem*.
- [31](#) *A Luz*, 23 abr. 1873, p. 2.
- [32](#) Aquele que nasceu livre. [N. E.]
- [33](#) *A Luz*, 7 jun. 1873, p. 4.
- [34](#) *Ibidem*.
- [35](#) *Ibidem*.
- [36](#) *A Luz*, 31 out. 1874, p. 4.
- [37](#) *Ibidem*.
- [38](#) *Ibidem*.
- [39](#) *Jornal do Recife*, 8 maio 1870, p. 2.
- [40](#) Alguns exemplos em: *A Província*, 21 abr. 1874, p. 1; *A Província*, 16 mar. 1875, p. 1; *A Província*, 7 jun. 1874, p. 2; *A Província*, 22 maio 1878, p. 3.
- [41](#) *A Província*, 31 jan. 1878, p. 4.
- [42](#) *Ibidem*, 16 dez. 1873, p. 2.
- [43](#) “A lei do ventre livre...”, 2007, p. 33-36, 38-50.
- [44](#) “Apelação cível do escravo Feliciano contra Francisco Pereira Moraes”, 27 jun. 1875, IAHGP, Caixa 9, Coleção do Tribunal de Relação de Pernambuco.
- [45](#) *A Província*, 22 out. 1874, p. 2. Outro exemplo de um senhor de escravos respondendo a um processo de alforria por meio da imprensa em *A Província*, 28 jun. 1877, p. 1.
- [46](#) *A Província*, 22 out. 1874, p. 2.
- [47](#) *A Província*, 16 dez. 1874, p. 3.
- [48](#) *Ibidem*, 1º abr. 1875, p. 1.
- [49](#) *Ibidem*, 2 jul. 1875, p. 1.
- [50](#) *Ibidem*, 23 e 29 maio 1875, p. 1.

FUGIR PARA A ESCRAVIDÃO: AS GEOGRAFIAS INSURGENTES DOS QUILOMBOLAS BRASILEIROS, 1880-

1881¹

Yuko Miki

Em 26 de julho de 1880, Benedito, o mais notório quilombola da província de São Mateus, localizada no Espírito Santo, desapareceu da prisão pública numa fuga espetacular. Depois que os guardas, bêbados, caíram no sono, o prisioneiro colocou um balde sobre sua cama. O balde serviu de trampolim para escalar, com uma corda feita com seu lençol, a parede traseira da cela. Benedito saltou para o outro lado, abriu a porta dos fundos e foi escorregando para fora silenciosamente. Ao darem falta do escravo, os guardas acharam a fuga ainda mais incrível, uma vez que encontraram as algemas dele no chão, manchadas com o mesmo sebo de carneiro que o habilidoso fugitivo passou nas mãos para que deslizassem pelos punhos. O escravo de 24 anos, pertencente a uma senhora de terras da região, fugira da família dela anos antes, tornando-se um quilombola publicamente conhecido pela vasta lista de atividades, entre elas um homicídio.² O delegado de polícia concluiu que a recaptura seria difícil. Dois fatores contribuía para o prognóstico pessimista: a baixa constante de oficiais e o fato de os quilombolas nunca agirem sozinhos. O delegado estava convicto da impossibilidade de prender Benedito porque ele deveria estar sob a proteção de um quilombo local no distrito da cidade e, possivelmente, por muitos outros.³

A história de Benedito possibilita vislumbrar o complexo mundo dos quilombolas, da escravidão e da liberdade nos últimos anos da escravidão e do período imperial. Para isso, este artigo revisa as práticas de *marronage* com base nas reivindicações dos quilombolas sobre a geografia espacial e social do Brasil do final do século XIX.⁴ O primeiro objetivo é investigar *por que* e *como* mulheres e homens escravizados escolheram fugir e criar quilombos na última década da escravidão no Brasil e como suas escolhas expressam a transformação de suas identidades como sujeitos livres na nova nação. Por muito tempo a maronagem foi considerada uma prática “africana” e eminentemente colonial que diminuiu devido à crioulização da população escravizada. Entendida como prática dos quilombolas de São Mateus, ela não significava um esforço “restauracionista” de preservar ou recriar uma comunidade baseada na África, separada da sociedade escravista. Em vez disso, a maronagem foi forjada pelos quilombolas para viverem como agentes livres profundamente enredados na sociedade escravista.⁵

Por esse caminho investigativo, também examinarei como a maronagem entrelaçou-se com um fenômeno-chave do Brasil oitocentista: a colonização interna. Embora distante dos territórios indígenas da Amazônia, São Mateus e os espaços circunscritos ao interior foram um refúgio para indígenas e pequenos grupos de descendentes de africanos durante boa parte do período colonial.⁶ O quadro mudou

na era pós-colonial, quando a região tornou-se o lócus de um agressivo projeto de desenvolvimento, encabeçado por agentes governamentais e exploradores. A elite nacional culpou a população negra e indígena da região por seu alegado atraso, justificando e implementando a colonização interna em nome do progresso. Entretanto, no final do século XIX, a economia de São Mateus permanecia bem dependente do trabalho escravizado devido à escassez crônica de mão de obra livre. Nesse contexto, ainda que o resto da nação estivesse impelido a reconhecer a inevitabilidade do fim da escravidão, proprietários de escravos foram firmemente contrários à sua abolição. Em meio a intensos conflitos sobre o controle do sertão brasileiro, escravizados fugiram de seus senhores e criaram quilombos. Expedições autorizadas pelo governo os combateram do mesmo modo que lutaram contra grupos indígenas “hostis”, sucessivamente, ao longo do século XIX. Escravos fugitivos tiveram de driblar senhores, índios, missionários e colonizadores. No seio desses confrontos, colocava-se a seguinte questão: quem tinha direito a reivindicar a nação brasileira, e em que termos?

Os quilombolas são-mateuenses enfrentaram a exclusão da cidadania à qual esteve sujeita a população escravizada durante o Brasil pós-colonial. Tinham poucas oportunidades de escapar da escravidão, dados os ferrenhos interesses escravocratas na região e as poucas chances de fugir. Assim, em vez de escapar de São Mateus, decidiram ir para lá, vivendo como pessoas livres de fato, dentro de uma geografia social e espacial na qual eram legalmente escravizados. E, desse modo, criaram uma prática que chamo de “geografias insurgentes”.

Como tal, para os quilombolas, a *marronage* era não apenas um ato de resistência escrava, mas também uma expressão política. Diante das “subalternizações e marginalizações” dos sertões e de seu povo por parte do governo brasileiro, a decisão dos quilombolas de viver e agir como agentes livres, donos de direitos cidadãos, não pode ser rotulada apenas como resistência escrava (Moraña, Dussel e Jáuregui, 2008, p. 9). Enquanto alguns trabalhos consideram a *marronage* um ato “pré-político”, circunscrevê-la ao campo das relações senhor-escravo oblitera a compreensão do seu significado como expressão política de cidadania. Uma cidadania que se situava contra o projeto de construção da nação que tinha como premissa a subjugação social e territorial dos sertões e de sua população escravizada.⁷

Para discutir essas questões, baseio-me em 11 depoimentos de homens e mulheres quilombolas, parceiros de Benedito. Também lanço mão de fontes relacionadas que envolvem mais de 50 suspeitos de ser seus colaboradores e vizinhos. Os depoimentos oferecem informações sobre o cotidiano quilombola com uma riqueza de detalhes rara sobre a *marronage*, não somente no Brasil mas em todas as Américas.⁸ O artigo começa abordando a complexa e contraditória rede social e econômica que envolvia quilombolas, escravos, libertos e senhores. Essas redes foram essenciais para as geografias insurgentes quilombolas, tecidas pelas fugas para São Mateus. O texto apresenta o caráter contingente de quilombos, focando na variedade de motivações e tensões internas que contradizem a aparente unidade dos quilombolas. O propósito disso é evidenciar as relações entre objetivos individuais e as macropolíticas quilombolas. A seção final tratará de questões de gênero da *marronage* e da liberdade, tendo como foco experiências específicas de mulheres quilombolas, sujeitos comparativamente pouco trabalhados na historiografia temática. Por fim, examino como os escravizados lançaram mão da *marronage* como prática que fazia valer seus direitos na arena política do Brasil pós-colonial.

Um sertão na costa

São Mateus e sua comarca vizinha, Barra de São Mateus, abrangem hoje uma pacata cidade costeira e outra pequena, acima do rio, localizadas na região ao Norte da província do Espírito Santo, na fronteira entre o Sul da Bahia e o Norte de Minas Gerais. Devido à localização estratégica (entre os principais portos do Rio de Janeiro e de Salvador), a região tornou-se entreposto comercial no começo da segunda metade do século XIX.

Tanto política quanto economicamente, a região ligou-se mais ao Norte de Minas e ao Sul da Bahia do que a sua distante capital. Mesmo no século XIX, São Mateus não experimentou o crescimento econômico e populacional, diferentemente do ocorrido com outros centros urbanos.⁹ Em 1824, a população total era de 5.313 habitantes, sendo mais da metade composta por escravizados, representados por 2.654 africanos e seus descendentes. Em 1872, o contingente de São Mateus e das paróquias vizinhas de Barra de São Mateus e Itaúnas concentrava 8.170 habitantes, sendo 2.793 escravos, 2.728 negros e pardos livres, 141 caboclos e 2.488 brancos. Esses números não incluem a significativa população indígena que não se concentrava em aldeias.¹⁰ A baixa densidade populacional no começo do século resultava da política da Coroa que vedara a região da colonização durante o período colonial a fim de prevenir o contrabando de ouro e de pedras preciosas para a costa. Outro fator que inibiu o crescimento populacional foi a recalcitrante população indígena, que, muitas vezes, rechaçou as tentativas anteriores de colonização. Os portugueses, de modo genérico, denominaram os grupos indígenas locais de botocudos, devido aos botoques ou discos que parte deles usava nos lábios inferiores.

No começo do século XIX, a população indígena da capitania de Porto Seguro, que então incluía São Mateus, era estimada em 3.650 habitantes. Nas décadas seguintes, sua população cairia rapidamente, graças à violência física, ao discurso do desaparecimento (devido parcialmente à concentração dos índios em pedaços de terra cada vez menores) e aos esforços governamentais de desindianização, todos fatores consonantes com as políticas de expansão.¹¹ Essas regiões fronteiriças têm sido negligenciadas pelos historiadores do Brasil moderno, que concentram suas pesquisas nas áreas cafeeiras do Centro-Sul ou naquelas produtoras de açúcar do Recôncavo Baiano. Apenas recentemente surgiram trabalhos empenhados em estudar regiões colonizadas durante o período pós-colonial. Tais pesquisas pontuam a importância da escravidão em áreas de fronteira que não integraram uma das extremidades da “onda negra” e dos assustadoramente frequentes confrontos entre colonizadores, quilombolas, escravos e indígenas até o século XIX. A pesquisa nos leva a problematizar os privilégios embutidos em regiões e economias selecionadas para ser as representantes da História do Brasil em geral.¹²

Sem se deixar abater pelas condições inóspitas, migrantes em busca de novas oportunidades econômicas – e um fluxo constante, mas pequeno de funcionários do governo – fizeram diversas tentativas de desenvolver a região fronteiriça nas décadas seguintes à independência. Com a colonização crescente, São Mateus tornou-se líder na exportação de farinha de mandioca, alimento básico na Bahia e em todo o Brasil. Proprietários espalharam-se pela periferia e pelo interior da cidade, onde algumas das maiores propriedades ocupavam terras indígenas. Embora o trabalho escravo fosse a principal força da produção agrícola, os indígenas também participaram dessa atividade uma vez que perderam suas terras

para missões, colonos, estradas e ferrovias. Além disso, após 1871, a mão de obra escrava tornou-se bastante escassa devido à Lei do Ventre Livre.¹³ As rebeliões escravas e as atividades quilombolas intensificaram-se após a referida lei, inserita no movimento da abolição gradual. Embora, devido à falta de inventários sistemáticos, seja difícil obter uma visão abrangente dos plantéis em São Mateus, pode-se dizer que, na década de 1880, eles tinham entre um e 100 escravos. Para nossos propósitos, a questão é que os maiores plantéis, que tinham entre 30 e 100 escravos, objetivavam lucrar com o desenvolvimento econômico da região. Eles exibiam uma notável coesão quando o assunto era a repressão a qualquer fator que ameaçasse o direito à propriedade. Não por acaso, aprisionaram e ameaçaram tirar a vida dos primeiros abolicionistas que apareceram em São Mateus, em 1884, além de ter torturado escravos que procuraram ajuda dos abolicionistas.¹⁴

Nos anos 1870, o desenvolvimento da região acelerou-se com base em dois pilares: crescimento agrícola e abertura do acesso à costa atlântica para as riquezas de Minas Gerais. O exemplo mais emblemático foi o da abertura da ferrovia Bahia-Minas, em 1882, que ligava o Norte de Minas Gerais à costa Sul da Bahia. Os líderes da nação viram a integração territorial pós-colonial e o progresso econômico como intimamente ligado à colonização do sertão. Apesar da longa costa, São Mateus e seus arrabaldes foram considerados um recanto incivilizado devido à atividade incessante de índios e escravos rebeldes, que, constantemente, minavam os esforços de colonização.¹⁵ O desenvolvimento dessas terras foi, portanto, um processo altamente contestado, que levou oficiais do governo, colonizadores, missionários, quilombolas, escravos e indígenas a conflitos diários, o que contribuía para gerar uma intrincada rede de relações sociais.

Essas redes estiveram no coração das geografias insurgentes quilombolas. No contexto de colonização territorial do Brasil pós-colonial, a dimensão política de tais práticas pode ser mais bem compreendida à luz da ideia de “geografia rival” de Edward Said. O conceito descreve as práticas geográficas de colonizados em oposição àquelas relacionadas à conquista imperial. Stephanie Camp trabalhou com esse conceito observando como escravizados reconfiguraram os espaços da monocultura e da sociedade escravista no *antebellum* no Sul dos Estados Unidos (Said, 1993; Camp, 2004).¹⁶ A proposta de Camp dialoga com o “campo negro” de Flávio Gomes, categoria que define as redes estabelecidas entre quilombolas, escravos e pessoas livres no Rio de Janeiro. Para Gomes, campo negro refere-se a um caleidoscópio de atores sociais que fizeram reivindicações alternativas àquelas delimitadas pela geografia da escravidão.¹⁷ Dialogando com esses autores a fim de compreender a ação dos quilombolas nos termos do que Johnathan Crush chamou de “espaços escondidos, ocupados e definidos pelas subclasses [pós]-coloniais”, este artigo considera que as geografias insurgentes foram uma prática política pela qual escravizados reimaginaram sua vida na condição de livres. Reimaginação esta efetivada dentro de uma geografia que lhes destinava o lugar permanente de escravizados.¹⁸ As páginas a seguir discutem como fizeram isso.

Os mundos emaranhados de livres, escravos e quilombolas

Em 5 de julho de 1881, aproximadamente um ano depois da fuga dramática de Benedito, uma escrava

de São Mateus de nome Marcolina cavalgava na direção da fazenda de seu senhor (ao sul do centro da cidade) quando foi surpreendida pelo aparecimento repentino de um homem negro na estrada. Vestindo calça, camisa grosseiramente tecida e portando uma arma nas mãos, ele se aproximou da jovem com “fins libidinosos”, ameaçando matá-la em caso de desobediência. Marcolina tentou fugir, mas caiu quando uma bala perfurou-lhe o braço esquerdo. Seu olhar dolorido percebeu dois outros homens, vestidos e armados, nos mesmos moldes do primeiro. Alarmados pelos gritos de socorro, eles correram em direção à fazenda do senhor da vítima e desapareceram. Embora no dia seguinte ela tenha assegurado à polícia não poder reconhecer os assaltantes, a escrava tinha certeza de que se tratava de quilombolas. Como as notícias do ataque espalharam-se, os moradores do local começaram a proferir o nome do mais notório deles na cidade. Teria Benedito atacado novamente? A investigação do ataque sofrido por Marcolina deu destaque à rede altamente complexa que constituía a sociedade escravista de São Mateus. As presumíveis divisões sociais entre escravos e proprietários, escravos e livres, foram expostas pela via de sua notável ambiguidade. Moradores começaram a espalhar boatos e a acusar indivíduos livres de estar ajudando escravos fugitivos.

Marcolina teve boas razões para identificar seus agressores como quilombolas e não criminosos comuns. Ela afirmou, como muitos outros eventualmente fizeram, que era amplamente sabido, tanto por pessoas livres como por escravizadas, que Francisco Pinto Neto, vizinho de seu senhor, tolerava a presença de um quilombo de cerca de 11 homens e mulheres em suas terras. Corroborando seu depoimento, o funcionário da Câmara Municipal alegava que o quilombo situado na propriedade de Pinto Neto era publicamente conhecido havia anos.¹⁹ O senhor de Marcolina, Bernardino d’Araujo acrescentou ainda que os quilombolas haviam se fixado nas terras de Pinto Neto havia oito anos. Algum tempo antes, ele encontrara dois deles na estrada, caminhando em direção à sua fazenda.²⁰ Os escravos do quilombo eram velhos conhecidos por roubarem gado, mandioca e outros itens.²¹ Não menos impressionante era o fato de que os quilombos não estavam escondidos, mas à vista de todos, em propriedades da cidade, visto que os próprios quilombolas escolheram criar um assentamento de fácil alcance para aplicação da lei local. Por que ninguém disse ou fez alguma coisa por todos esses anos? A presente seção investiga como esse quilombo foi percebido como uma rede de cumplicidade entre livres e escravizados – uma rede que habilitava os quilombolas a exercer liberdades que erodiam seu *status* legal de escravos.

Indiscutivelmente, para a polícia, o aspecto mais problemático do caso não era apenas o rumor de que os quilombolas viviam havia anos na fazenda de Francisco Pinto Neto, sendo tal fato de conhecimento público. O mais alarmante era que viviam por lá e, sob a proteção do referido senhor, recebiam mercadorias em troca de trabalho em suas terras.²² Os então chamados “acoitadores de escravos” eram uma fonte constante de dor de cabeça para as autoridades. Pessoas descobertas por dar abrigo, ajudar ou empregar a mão de obra de escravos fugitivos foram agressivamente investigadas, severamente punidas e duramente combatidas, conforme os próprios quilombolas.

A prática do acoitamento tem longa história no Brasil, tendo persistido e se alastrado a despeito de sua proibição pelas Ordenações Filipinas, de 1603.²³ De fato, além de Pinto Neto, três homens também foram acusados, na mesma investigação policial, de ajudar os quilombolas.

O acoitamento turvava as fronteiras que separavam senhores de escravos, livres de escravos, cidadãos

de não cidadãos. Note-se que o próprio Neto obteve lucros por conspirar com os quilombolas, legalmente considerados criminosos e propriedade alheia. Isso porque, ao estabelecer esse tipo de relação, o senhor em questão aumentou sua mão de obra sem precisar comprar mais escravos nem preocupar-se em mantê-los. Dono de apenas três escravos, Pinto não era diferente de alguns proprietários locais, que empregavam índios aculturados em condições muito similares às da escravidão. O trabalho desempenhado pelos quilombolas exercia poderoso fascínio entre pessoas que tinham pouco poder econômico. João Reis identificou uso similar da mão de obra de escravos fugitivos por fazendeiros de mandioca no Sul da Bahia, no começo do século XIX, uso este que colaborou para aumentar as tensões com a população local.²⁴

Também era conveniente para Pinto Neto a autossuficiência parcial dos quilombolas, baseada na caça e nos furtos regulares de mandioca e de gado das fazendas vizinhas. Não há nenhuma evidência de que eles tenham recebido terras para cultivo. Além disso, seus deslocamentos frequentes os impediam de cultivar o próprio alimento e menos ainda um excedente de produção, fazendo que oferecessem sua mão de obra em troca de abrigo, munição e comida.²⁵ Essa reciprocidade é evidência de que os quilombolas, embora economicamente dependentes, não tinham uma existência “parasitária”. Eles usufruíam da liberdade perante o controle senhorial e tinham mais oportunidades de se locomover do que os escravos da *plantation*. Ao mesmo tempo, seu estilo de vida semi-itinerante, que implicava a impossibilidade de cultivar terras, os obrigou a criar intercâmbios de trabalho com acoitadores de escravos. Esse quadro nos oferece um tipo diferenciado de economia quilombola, distinto daquele baseado no cultivo independente e na venda de seus produtos.²⁶

No entanto, colaborar com quilombolas podia ser uma escolha arriscada por diversas razões. Em primeiro lugar, apesar de contratá-los atraído por alguma segurança contra depredação, o proprietário de terras estava literalmente armando escravos fugitivos que viviam nas proximidades, fazendo de si próprio e de seus familiares alvos fáceis no caso de uma insurreição. A história mostra que armar escravos fora prática comum entre senhores empenhados em defender suas propriedades *contra* quilombolas e outras ameaças potenciais. Mas armar quilombolas era uma questão totalmente diferente.²⁷ Em segundo lugar, ao proteger escravos de terceiros, Pinto Neto foi se posicionando contra outros senhores. Entretanto, menos do que simpatia pela causa abolicionista, seu acoitamento deve ser entendido com prática com vistas a interesses pessoais. De fato, nenhum dos testemunhos revela sentimentos antiescravistas, mesmo em 1881. Independentemente das intenções, suas ações ameaçavam a divisão básica entre escravos e senhores. Tal ameaça não pode ser ignorada quando consideramos o florescimento de lutas antiescravistas por todo o Brasil no mesmo período. Esconder escravos assumiu um novo significado em 1884, três anos depois, quando um grupo de abolicionistas locais foi acusado de abrigar escravos fugitivos em suas terras, entre os quais Benedito. Essas relações, inicialmente concebidas como arranjos de trabalho oportunistas entre quilombolas e seus empregadores, transformaram-se, na turbulenta década de 1880, em movimentos explicitamente antiescravistas.

Terceiro, os quilombolas negociaram e foram remunerados pelo trabalho realizado para Pinto Neto, seja na forma de abrigo, dinheiro, bens ou armamentos. Tal prática desestabilizava seu *status* legal de escravizados. Essa não foi a única situação na qual cativos receberam pagamento por trabalho extra no Brasil. Em seu estudo sobre o Recôncavo Baiano, Walter Fraga mostrou que escravizados realizavam,

regularmente, trabalho extra (nas terras de seus senhores ou por contrato nas de terceiros) nos dias de folga, especialmente nas décadas de 1870 e 1880. Consideravam tal trabalho seu direito, tirando proveito da oportunidade para juntar pecúlio e comprar a liberdade (Fraga Filho, 2006). Essa prática também se fez presente em São Mateus, onde os escravos costumavam folgar aos sábados. Os quilombolas expandiram seus direitos realizando trabalhos extras diariamente, sem reservar nenhum dia de labuta para seus senhores.²⁸ Uma vez que não eram propriedade de seus empregadores, foram capazes de negociar suas condições de trabalho numa antítese ao *status* legal de escravos – que os definia como “coisas”, incapazes de negociar relações de trabalho.²⁹ Por exemplo, uma das mulheres quilombolas contou que deixou seu acoitador por causa do trabalho enfadonho e mal remunerado, ilustração clara daquilo que ela considerava uma ação legítima.³⁰ Ao realizar atividades exclusivamente remuneradas, os quilombolas, apesar de escravizados, trabalhavam como pessoas livres.³¹ Finalmente, um dos escravos de Pinto Neto atestou ter visto Benedito em suas terras. Abrigando um dos mais notáveis escravos fugitivos e criminosos, o referido senhor deve ter se popularizado entre parte dos escravizados; contudo, a mesma fama não foi compartilhada por autoridades e por outros fazendeiros.³²

Os acoitadores escravizados foram também essenciais para as geografias insurgentes quilombolas. A perigosa natureza do esforço feito por Neto evitou sua interação direta com os quilombolas, ficando tal tarefa designada a seu escravo João Carretão, que atuava como um intermediário que lhes oferecia mercadorias e abrigo.³³ Inácio, escravo companheiro da fazenda, contou que Carretão era notoriamente conhecido entre a escravaria de Neto como fornecedor de mercadorias, pólvora e balas para os quilombolas. Carretão inclusive transpôs as barreiras imaginárias estabelecidas entre escravos e quilombolas. Abandonou a fazenda e escolheu juntar-se aos últimos, tendo um filho com uma quilombola, para espanto do seu senhor.³⁴ Inácio foi outro que também visitou o quilombo em duas ocasiões distintas: uma para levar mercadorias e outra para visitar seu amigo. Ele contou que existiam muitos armamentos por lá. Todavia, em vez de levar as compras diretamente ao quilombo, o visitante levou-as até uma estrada que ligava a cidade aos campos de lavoura. Quando questionado sobre o motivo de não ter informado à polícia a existência do quilombo, Inácio respondeu que, apesar de ter contado ao seu senhor, não disse à polícia por temor aos quilombolas.³⁵

Com base nas histórias de João Carretão e Inácio, começamos a traçar um complexo mapa das relações entre quilombolas e escravizados. Ao considerar que os quilombolas trabalhavam para Pinto Neto, podemos supor que tiveram um convívio próximo e regular com os escravos desse senhor. É possível imaginar que, caso não se conhecessem anteriormente, a interação tenha gerado relações de amizade e camaradagem ou, no mínimo, criado alguma familiaridade entre escravizados e quilombolas. Nesse contexto, é de considerar que o “medo” que Inácio alegava sentir dos quilombolas era um subterfúgio. Entre os escravos da fazenda, houve muitos que não fugiram, mas ajudaram de bom grado aqueles que o fizeram; outros, como João Carretão, se juntaram aos quilombolas. Com acesso limitado a alimentos, armas e outros itens necessários, esses intermediários – e os senhores que permitiram tais interações ou participaram voluntariamente delas – foram essenciais para garantir a sobrevivência dos quilombolas. Ao mesmo tempo, a interação cotidiana com os últimos rendeu aos escravos uma experiência tangível de vida para além do controle senhorial. As interações fluidas sinalizam a

porosidade das fronteiras que separavam escravos e quilombolas, além de atestar como tais fronteiras foram negociadas em interações diárias.

Porém, se levarmos ao pé da letra o “medo” usado por Inácio para descrever seu sentimento para com os quilombolas, a palavra indica que também houve tensões entre ambos. Ao considerar que os quilombolas estavam armados e viviam perto, escravos podem ter enfrentado consequências drásticas quando descumpriam as demandas dos primeiros. O ataque a Marcolina foi um claro exemplo nessa direção. Embora alegasse ser incapaz de identificar seus algozes, o senso de união da comunidade escravo-quilombola pode tê-la compelido a mentir por medo de vingança.³⁶ (Essa tentativa de violência sexual contra ela ilumina conflitos de gênero que moldavam a vida de mulheres escravizadas e quilombolas, tema do qual trataremos mais adiante.) Voltando a Benedito, alguns dos escravos suspeitavam dele. Outra quilombola de nome Rufina lembrou que o próprio irmão de Marcolina levantou dúvidas acerca da inocência do quilombola na questão.³⁷ Até mesmo alguns de seus companheiros suspeitavam dele. Acreditavam que ele era “de má índole e desordeiro”.³⁸ Tantas manifestações de medo e suspeição mostram que os laços que atavam escravizados e quilombolas tinham o poder de ameaçar a sociedade escravista por dentro, mas simultaneamente alimentavam uma discórdia latente.

Em sua defesa, Francisco Pinto Neto admitiu ter conhecimento do quilombo e de alguns de seus membros, mas não reconheceu o conluio. Optou por jogar a culpa em outros acoitadores. A relutância em desistir de uma situação altamente lucrativa e o medo de sofrer represálias foram suas prováveis motivações.³⁹ Alguns dos quilombolas que chegaram para viver em suas terras tinham de fato estabelecido acordo similar com Manoel Curandor, outro residente que não tinha escravos. O quilombola Vicentino observou que “a lavoura que ele tem, quando o maior tempo passa em caçadas [...] provão que ele aspira as vantagens do serviço dos escravos fugidos”.⁴⁰ Os quilombolas eram completamente conscientes da demanda de seu trabalho e faziam-se valer disso quando procuravam protetores. Assim como Pinto Neto, Curandor negou as alegações. Os dois acoitadores tinham clareza de que a opinião pública não os via com bons olhos, tampouco receberia de braços abertos suas práticas.⁴¹

Oportunismo não foi a única razão que levou alguns fazendeiros a abrigar escravos fugitivos. O vizinho de Pinto Neto em Ribeirão, Manoel Chagas, africano nascido liberto e conhecido como Cabinda, admitiu ter auxiliado os quilombolas no passado. Ele se arrependeu de não informar a polícia sobre suas ações, mas contou que, “se ele revelasse, caía no desagrado dos parentes dos mesmos escravos e no destes”.⁴² As palavras de Cabinda expressam um senso de obrigação de ajudar os quilombolas que vinham até ele, num misto de solidariedade e medo de uma censura similar àquela sofrida por Inácio, porque ele tinha laços com a comunidade escravizada. A consciência de Cabinda, um ex-escravo, acerca dos laços que ligavam escravizados e quilombolas o levou a abrir suas portas para aqueles que estivessem fugindo do cativeiro. Por meio de suas histórias e das de outros que vimos até agora, constrói-se uma imagem das complexas redes sociais das quais faziam parte quilombolas, acoitadores, escravos intermediários e até mesmo as autoridades – que no caso de Pinto Neto sabiam de seu acordo, para o qual fecharam os olhos durante anos, constituindo-se em testemunhas e cúmplices, ainda que relutantes. O grupo de acoitadores de escravos presos em 1881 pode então representar a ponta do *iceberg*.

Como argui Flávio Gomes (1995), historicamente, os quilombos foram comunidades dinâmicas

forjadas não fora, mas dentro da sociedade escravista; comunidades que simultaneamente transformaram o mundo no qual todos viviam. As geografias insurgentes, prática social incorporada nas relações que Benedito e seus seguidores quilombolas estabeleceram com pessoas livres e escravas no início dos anos 1880, foram claramente baseadas na existência de laços e práticas econômicas forjadas dentro da escravidão e motivadas por camaradagem, medo ou oportunismo. Nenhum deles expressou uma explícita ideologia antiescravista, mas suas ações desestabilizaram a escravidão por dentro. Para os quilombolas, abandonar seus senhores e trabalhar como pessoas livres diante dos olhos dos proprietários foi uma forma de rejeitar a escravidão. Enquanto seus acordos com acoitadores não podem ser entendidos como campesinato independente, presente nas sociedades pós-emancipação, suas relações de trabalho livre, forjadas no seio da sociedade escravista, foram um ato político que deu forma concreta à sua vida como cidadãos livres.⁴³ Preparando-se contra tais ameaças ao seu poder, a maior parte dos senhores de São Mateus reprimiria violentamente os movimentos abolicionistas que ganhariam fôlego três anos depois. Provavelmente agiram assim por constatar, horrorizados, que o abolicionismo tinha surgido das redes estabelecidas entre quilombolas, escravizados e livres no interior do sistema escravista.

Fugir para a escravidão

A seção anterior mostrou que as redes sociais dos quilombolas, embora extensas, incluíam muitos participantes que relutaram em admitir seu vínculo. Essa relutância contrastava com as ações dos próprios quilombolas, que pouco ou nada se empenhavam em esconder sua existência. Seu acampamento na propriedade de Francisco Pinto Neto ficou conhecido primeiro pelos escravos, que ouviram vozes cantando sambas no meio da noite, à deriva, pelo céu escuro. O filho de Pinto Neto também cruzou o caminho dos quilombolas (incluindo Benedito) em diversas ocasiões em que se dirigia aos campos. Os últimos tinham se estabelecido a pouco menos de um quilômetro da residência do fazendeiro. Ao mesmo tempo que tal distância impossibilitava uma vigilância imediata, não isolava os quilombolas por completo. A caminhada até o local em que se estabeleceram era curta. Os sons ali produzidos podiam ser ouvidos, tornando possível e conveniente para quilombolas, escravos intermediários e até para Pinto Neto interagir diretamente, algumas vezes na casa do fazendeiro.⁴⁴

Como explicar esse comportamento despreocupado? Pesquisadores de fugas escravas nas Américas apontam a prática de fugas de distâncias consideráveis para locais de difícil acesso ou aos centros urbanos, onde uma crescente população negra livre permitia que escravos fugidos se misturassem, fazendo-se passar por livres. Tais fugas contrastam com fugas temporárias para locais próximos. Comumente chamadas de *petit maronage*, elas eram realizadas para visitar familiares ou como tática de negociação entre fugitivos e seus respectivos senhores. Os quilombolas de São Mateus estão entre aqueles que pretendiam apenas alçar uma breve fuga, mas alcançaram resultado bastante distinto. Com pouco interesse em se manter de forma sigilosa, esses fugitivos estabeleceram-se na propriedade de Pinto Neto, por meses ou anos, agindo como pessoas livres. Deliberadamente, eles destruíram a distância que separava os quilombos do espaço da escravidão por fugirem para dentro dele.⁴⁵ Essa reconfiguração das geografias da escravidão e da liberdade repousa no coração das geografias insurgentes quilombolas.

Suas reivindicações espaciais e sociais, como rede social, sobrepuseram camadas de um mesmo mapa. Nele, a riqueza e a complexidade revelam formas por meio das quais pessoas escravizadas reimaginaram seu lugar na sociedade brasileira pós-colonial. Embora suas escolhas tenham sido formatadas por geopolíticas regionais, suas fugas tornaram-se uma força transformadora que desestabilizou aquelas muitas configurações.

Não há evidência clara de como os quilombolas atribuíram novos significados à geografia da escravização do que aquela do lugar onde fincaram chão. Vivendo ousadamente próximos à residência de Pinto Neto, os quilombolas sentiram-se confortáveis o bastante para fazer músicas em alto e bom som durante a noite. Do mesmo modo, sentiam-se à vontade para cruzar as terras senhoriais em plena luz do dia. Indubitavelmente, não ficaram alheios ao fato de que sambas e batuques, a música escolhida pela comunidade afrodescendente, foram regularmente perseguidos pelas autoridades, que associavam sua execução à desordem pública.⁴⁶ Fazer música, seja para louvar uma força superior ou por puro e simples prazer, foi uma forma de incluir suas reivindicações não apenas na paisagem física, mas naquela sonora da terra ocupada. Apesar de estarem fora da vigilância imediata dos Pinto, seus cantos transgrediram as fronteiras invisíveis traçadas entre escravos e senhores, invadindo o espaço dos últimos. Ainda mais descarados, percorreram as terras escravocratas diante dos olhos do filho de seu proprietário. Ao agir dessa forma, os quilombolas zombaram do que na verdade era uma distinção invisível entre escravo e livre, reivindicando a geografia em benefício próprio.⁴⁷

Ao mesmo tempo, não desconsideraram a precariedade de sua posição. O ataque a Marcolina perturbou o delicado equilíbrio no qual repousava sua rede de proteção, fazendo que Bernardino d’Araújo, senhor da escrava, ganhasse espaço para reclamar de algo que havia muito lhe desagradava. De volta a abril daquele ano, sua fazenda foi atacada, tendo sido o estoque roubado por três quilombolas que ele identificou como Benedito, acompanhado por Lucindo e Rogério, dois dos seus seguidores. Na manhã posterior ao ataque, Bernardino seguiu o rastro deixado por eles, trilha que o levou de volta à propriedade de Pinto Neto, segundo afirmava. Começou então a notificar os respectivos proprietários dos escravos para se juntar a ele com vistas à captura. Todavia, não pôde participar da ação devido a uma “doença inesperada”.⁴⁸

A intimidade da vila permitiu que Bernardino reconhecesse seus agressores. Embora sua relação com Benedito e Rogério seja desconhecida, sabemos ter sido ele capaz de reconhecer Lucindo, de quem era ex-senhor.⁴⁹ O agricultor havia comprado o escravo de seu proprietário anterior, em 1872, quando ele era uma criança de 9 anos. Lucindo teria evocado esse fato de seu passado para contestar as acusações de cumplicidade no crime contra Marcolina. Eles cresceram juntos e tinham uma boa relação, afirmou; não tinha razões para matá-la.⁵⁰ O incansável Lucindo foi vendido em junho de 1877 e depois, em julho de 1880, a dois novos senhores, traficantes de escravos locais, mas fugiu mais uma vez.⁵¹ Para Bernardino, o aspecto mais irritante da propensão de Lucindo às fugas era o fato de o escravo não ter se preocupado em escapar para longe dos olhos de seu antigo senhor. Ao contrário, Lucindo fixou-se bem ao seu lado, junto com companheiros quilombolas que ocuparam as terras de seu vizinho, Francisco Pinto Neto. Quatro anos depois da venda, ele ainda estava lá, vivendo como uma pessoa livre. E, para tornar o insulto ainda mais ultrajante, teve a audácia de roubar a despensa de Bernardino.⁵²

A proximidade do destino de Lucindo, combinada com a duração de sua fuga, evidenciam o extraordinário caráter de uma geografia insurgente em prática. Os quilombolas não apenas reivindicaram terras de Pinto Neto para si como escolheram fugir para distâncias curtas em relação a seus senhores. Nenhum deles fugiu para longe de São Mateus. Esse padrão de fuga aparentemente contraintuitivo foi uma escolha cuidadosa, moldada pela consciência que tinham das geopolíticas da geografia regional e baseada no seu conceito de liberdade. A segurança é uma das principais razões que explicam por que os quilombolas fugiram para cidade e arredores, onde tinham uma rede formada por outros quilombolas, escravos e conhecidos acoitadores. Mesmo dentro dos limites da escravidão, tal conhecimento sobre espaços de liberdade, fenômeno que Philip Troutman nomeou de “alfabetização geopolítica”, foi fundamental para as decisões que tomaram sobre para onde ir e quem incluir em suas redes (Troutman, 2004).

O conhecimento que detinham de São Mateus permitiu-lhes traçar um mapa mental de assentamentos que contassem com fontes de água e alimentos próximas, sem mencionar acoitadores e escravos colaboradores. Todo esse conhecimento foi vital para mulheres e homens que, muitas vezes, viam-se forçados a mudar de lugar num piscar de olhos.⁵³ Os depoimentos quilombolas indicam que eles nunca perambulavam sem rumo, prática que ameaçaria sua sobrevivência. Quando realocados, dirigiam-se a ranchos específicos, que consideravam oferecer segurança relativa. Próximos de locais com comida e água, tais ranchos foram usados repetidamente pelos aquilombados. Benedito frequentemente cruzava a fronteira provincial entre Bahia e Espírito Santo, exibindo notável conhecimento da topografia local e uma vasta rede de proteção, que lhe possibilitou escapar de várias expedições anos a fio. Entretanto, ciente dos potenciais perigos do interior, ele também sempre se manteve próximo da costa.⁵⁴

Sem dúvida, aventurar-se fora de São Mateus sem domínio do entorno implicava altos riscos. Isso é essencial para situar as fugas escravas em um contexto geopolítico particular, explicando por que tais regiões de “fronteira” deixaram de ser um refúgio óbvio e seguro para escravos fugitivos como o eram no período colonial.⁵⁵ No começo dos anos 1880, o desenvolvimento infraestrutural integrou as fronteiras entre Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais ao restante do país pela comercialização interna de farinha de mandioca, café e produtos do interior de Minas. Com a construção de novas estradas e a abertura de rios para a navegação, colonos migraram para o interior, entrando em conflito com índios e missionários para obter acesso a terras e trabalho indígenas. A estrada de ferro Bahia-Minas, quase pronta em 1881, marcou o início da chegada de uma nova população de trabalhadores ferroviários e colonos residentes no lado mineiro que, por se aglomerarem no sertão, tornavam as fugas de longa distância cada vez mais arriscadas. Além disso, os maiores proprietários de escravos, donos de terras no interior, ficariam felizes de capturar e devolver quilombolas que reconhecessem como sendo de senhores amigos. Os sertões não eram, portanto, um território desabitado nem adequado para um escravo fugitivo se misturar com pessoas livres. Ao contrário, o interior estava cheio de gente ansiosa por usar o trabalho escravo, incluindo recém-chegados que desconheciam a antiga prática de acoitamento de fugitivos.

Escravos fugitivos também se lançaram em confrontos com os indígenas. No começo dos anos 1880, uma implacável expropriação exacerbou os conflitos entre indígenas e colonos. Pouco antes, no mesmo ano em que os quilombolas foram detidos pela sequência de incidentes já descrita, um grupo de botocudos atacou e matou um colono e uma equipe de trabalhadores da construção civil que abriam

estradas na província no Norte de Minas Gerais, interior de São Mateus. Como “quilombola” e “índio” não são categorias sociais que nos permitam presumir relações sociais amistosas ou antagônicas, nesse contexto tenso em que se deu a colonização territorial, era provável que os índios considerassem quilombolas e colonos intrusos. A presença quilombola em terras indígenas poderia atrair expedições que prejudicassem a ambos. Ao mesmo tempo, colonos da região, ansiosos pela posse de terras, resolviam o assunto com as próprias mãos, invadindo aldeias e assassinando os indígenas que nelas viviam, violência que muitos também praticaram contra os quilombos. Viajar para longe de São Mateus não era, portanto, garantia de liberdade.⁵⁶

Dadas essas ameaças reais do sertão, a familiaridade com a terra e seus habitantes tornava-se essencial. Percorrendo cuidadosamente lugares e convivendo entre rostos conhecidos, quilombolas usufruíram de notoriedade acerca de seu potencial como inimigos, ao passo que se um deles escolhesse aventurar-se para mais longe seria apenas outro escravo fugitivo, suscetível a múltiplas hostilidades. Em outras palavras, era mais seguro estar entre pessoas conhecidas, amigas ou inimigas. Capitalizando o medo ou a necessidade dos moradores, quilombolas como Benedito, Lucindo e seus pares poderiam, descaradamente, fugir para outra parte da vila por meses, senão anos. Dito isso, segurança não era a única razão que explicava a fuga para São Mateus. A importância de manter laços de parentesco, de terra e outros direitos consuetudinários duramente conquistados era a razão fundamental que fazia que libertos permanecessem em locais onde tivessem sido recentemente escravos. Mudar-se poderia representar a perda de muitas coisas. Assim, sua ideia de liberdade era definida não por mover-se para longe (o que não deve ser confundido com liberdade de locomoção), mas pela capacidade de viver junto com a família e a comunidade no lugar de sua escolha. Esses temas sobressaem muito fortemente nas decisões de mulheres quilombolas e serão abordados na seção final deste artigo.⁵⁷

Assim como o fato de os quilombolas terem trabalhado como libertos desestabilizou a definição legal da escravidão, sua fuga para as terras de São Mateus contribuiu para corroer a geografia da escravidão. Inegavelmente, a fuga deles foi sinal da consciência das oportunidades diminutas para a conquista da liberdade no sertão. Para os quilombolas, a liberdade foi significativa apenas na medida em que ocorria na própria comunidade e em seus termos. Foi justamente por isso que eles permaneceram nas terras senhoriais. Uma visão panorâmica de São Mateus e de seus arredores permite-nos observar o maior impacto de suas geografias insurgentes. Em uma paisagem moldada pelos interesses escravistas que alcançava até o Sul da Bahia, quilombolas tiveram seus refúgios, viveram e se moveram como pessoas livres, assistidas por uma rede de acoitadores e escravos. A ampla existência desses espaços nos limites da escravidão enfraqueceu o próprio sistema na região. Os quilombolas não utilizaram a fuga para se isolar da sociedade brasileira, mas para reimaginar sua própria geografia como cidadãos livres. Veremos por que e como essa comunidade notável se constituiu.

Quilombos como “comunidades contingentes”

Em agosto de 1881, aproximadamente um mês depois que Marcolina foi atacada e um ano após a fuga épica de Benedito da prisão, uma expedição antiquilombo esteve perto de capturar Benedito, que quase matou o líder da referida ação com um facão em briga violenta, antes de desaparecer entre as árvores. O

quilombola viajou com outros quatro, três deles mulheres. Eles viviam com mais oito companheiros nas terras de Francisco Pinto Neto, até as tensões entre Benedito e seu parceiro Rogério ocasionarem o racha do grupo. Viajando por conta própria o grupo de Benedito foi atacado e dissolvido, tendo sido recomposto e, novamente, reconfigurado.

Esses arranjos sociais de reinvenção fugaz obrigam-nos a questionar o que constitui um quilombo. Tiveram duração ou tamanho mínimos? Uma política unificada? Os quilombos não aderiram a nenhum paradigma, mas representavam o que Walter Johnson chamou de “comunidades contingentes” (Johnson, 1999), constantemente renegociadas por interesses pessoais, interações diárias e mudanças nas condições materiais. Essas comunidades formaram-se por meio de laços familiares, amizades e esperança de uma vida melhor. Simultaneamente, também eram espaços onde se expressavam dissonâncias internas, oriundas do choque entre necessidades e aspirações individuais (Kelley, 1996). O não reconhecimento dessas contingências implica interpretar os quilombos como a-históricos, e os homens e mulheres que os formaram como protótipos de resistência, em vez de seres humanos com variadas expectativas e fraquezas. Os quilombolas de São Mateus, mesmo nos tempos tardios de 1881, não estiveram inevitavelmente unidos por meio de uma ideologia antiescravista. Eles detinham variadas motivações para fugir, razões essas enraizadas nas suas experiências cotidianas sob escravidão. Essas disparidades tornaram sua decisão de criar uma comunidade ainda mais importante. Foi precisamente essa experiência coletiva que permitiu que quilombolas, donos de objetivos e desejos individuais, começassem a forjar uma política quilombola mais ampla, que desafiava a escravidão por dentro.

Os depoimentos individuais dos quilombolas revelam que nem todos os escravos que fugiam de seus senhores para se juntar a outros companheiros tinham, desde o início, a intenção explícita de rejeitar ou desafiar a instituição escravista. Para muitos, tratava-se de uma tática de negociação, enquanto para outros a fuga dava-se para visitar familiares ou protestar contra punições. Como diferentes pesquisadores da resistência e das rebeliões escravas mostram, os objetivos das fugas também eram contingentes: viver com quilombolas poderia gerar aspirações até então impensáveis para um escravo que pretendia apenas fugir por um curto período.⁵⁸ Assim, é inútil separar categoricamente a luta individual da *marronage*, pois ambas fazem parte de um mesmo *continuum*.⁵⁹

Os quilombolas que rumaram à propriedade de Pinto Neto agruparam-se num conjunto muito variado de fatores que impeliram a fuga. Todavia, exceto pelo desejo de pôr fim às circunstâncias em que viviam, não compartilhavam causas aparentes que justificassem sua união. Eles tinham entre 20 e 50 anos de idade. Dividiam-se em seis mulheres, sete homens e, no mínimo, uma criança (nem todos foram testemunhas). Um grupo, liderado por Rogério, tinha se instalado pela primeira vez na fazenda de outro acoitador, tendo se mudado para as terras de Pinto Neto após desentendimento com o primeiro fazendeiro. O grupo incluía Manoel Bahiano, escravo da mesma senhora que Rogério, e fugiu para unir-se com ele.⁶⁰ Uma mulher chamada Gertrudes escapara com seu filho de aproximadamente 6 anos de idade na esperança de encontrar um novo proprietário – expectativa essa nunca cumprida. Depois de tremendas dificuldades, ela chegou ao acoitador e acabou sendo seguida por outros quilombolas.⁶¹ Já Hortência chegara à mesma fazenda devido à exaustão, fator que lhe fez deixar seu senhor quase dois anos antes.⁶² Vicentino, empenhado como garantia à dívida de seu senhor, fugiu algumas semanas

depois.⁶³

Outros logo se juntaram ao grupo inicial por terem ouvido rumores de que escravos fugidos estavam a fundar um povoado nas terras de Pinto Neto. Rufina, de 22 anos, fugiu de seu senhor, o delegado de polícia de São Mateus. Depois de conviver meses com os quilombolas, ela seguiu seu caminho, mas eventualmente voltava a cruzar com eles.⁶⁴ Passado mais de um ano e meio da fuga, sua mãe, Josefa, 50 anos, nascida na África, decidiu unir-se à filha, sendo levada por Lucindo às terras de Pinto Neto. Sua decisão sublinha a importância que as escravizadas atribuíam às relações entre mãe e filha, mesmo já adultas. Provavelmente, tamanho empenho explicava-se pelo fato de terem senhores diferentes.⁶⁵ Lucindo, que fora acusado de ter participado do ataque a Marcolina, estava no meio de uma de suas fugas habituais. Ele se juntou aos companheiros quilombolas da propriedade de Pinto Neto depois de fugir, temeroso do seu mais recente senhor. Francisca e Ricarda, outra dupla de mãe e filha, escaparam juntas de seu proprietário e chegaram à cidade na esperança de encontrar novo dono, mais especificamente um homem endinheirado, morador da periferia de São Mateus. Se tais fugas não eram uma recusa propriamente dita à escravidão, ao contrário do caso de Rufina e Josefa, também era importante para elas permanecer juntas. Sem sucesso na busca de um comprador, Francisca e Ricarda tomavam seu rumo quando foram encontradas por Rogério, a quem mais tarde acusaram de “enganador”. Em suas palavras, Rogério as teria convencido a seguir para as terras de Pinto Neto sob a promessa de levá-las de volta a seu destino.⁶⁶ Suas declarações conflitavam com a de Lucindo, que afirmava que cada quilombola tinha se juntado ao grupo por livre e espontânea vontade e não à força ou por sedução, conforme presumiam as autoridades.⁶⁷ Júlio provavelmente se uniu aos grupo nesse momento, enquanto Benedito remanesceu só em outro lugar.

A falta de uma motivação comum torna extraordinário o fato de esses homens e mulheres terem se mantido juntos. Apesar dessa ausência, criaram uma comunidade que, embora oscilante, corroía o poder escravista. Os historiadores talvez tendam a perceber uma ideologia antiescravista prévia, que unia os quilombolas contra seus senhores. De fato, pensar assim pode ser razoável, dado o contexto dos anos 1880.

Entretanto, ao mesmo tempo, os testemunhos quilombolas revelam uma variedade de razões e alguns conflitos, mas nenhum deles evidencia a recusa *explícita* à escravidão (embora possam ter escolhido não mencionar tal recusa). Benedito e Rogério podem ter falado mais às claras contra a escravidão, mas não depuseram nessa direção. A instância mais próxima de uma afirmação de liberdade envolveu dois quilombolas que tentaram se fazer passar por forros na primeira vez que se apresentaram a seus acoitadores.⁶⁸

Ainda assim, de uma forma ou de outra, todos os quilombolas contestavam seu cativo. Ao reconhecer a diversidade de fatores que induziam à fuga, é essencial não privilegiar motivações abolicionistas como “mais políticas” do que supostamente seria o desejo de se juntar a amigos e familiares ou de buscar melhores condições de vida com um novo senhor. Essas afirmações, aparentemente rotineiras, expressam a consciência dos quilombolas como pessoas livres que, ao fazer valer seus desejos, assumiam correr enormes riscos. Apesar de atuarem como sujeitos livres que tinham uma rede de proteção, isso não elimina o fato de que, em diversas ocasiões, viram-se confrontados com a

dura realidade da perseguição. As expedições antiquilombolas, recrutadas nos meses seguintes ao ataque a Marcolina, tornam ainda mais surpreendente o fato de os quilombolas permanecerem em São Mateus. Isso só aconteceu porque a política desse grupo não existia fora da escravidão, tendo se criado dentro dela. Seu desejo de viver com os parentes, proteger os filhos ou assegurar melhores condições de trabalho no próprio terreno em que foram escravizados revela atos políticos por meio dos quais os quilombolas recusaram a condição de propriedade, sujeita à violência física e à venda. Apesar de não terem ligado suas ideias à linguagem antiescravista, esses sujeitos afirmaram-se como homens e mulheres livres. As geografias insurgentes quilombolas expressam o esforço empreendido para fazer valer sua vontade na terra onde moravam, segundo suas regras próprias.⁶⁹

A crise abateu-se sobre o quilombo na propriedade de Pinto Neto depois que Benedito, seguido de João Carretão, juntou-se ao grupo, que agora passava a contar com 13 pessoas. Somente cinco meses depois, a precária simbiose de fazendeiros, escravos e quilombolas ficou comprometida quando Benedito tentou atirar em Júlio, atitude que ocasionou um racha no grupo. As tensões e divisões internas entre os quilombolas tornaram-se evidentes, ficando alguns deles absolutamente céticos quanto ao caráter de Benedito. Manoel Bahiano culpou Benedito e Lucindo pelo roubo desenfreado de gado.⁷⁰ Vicentino acreditava piamente que Benedito estava “disposto a tudo quanto for de mal fazer porque está perdido”.⁷¹ Rogério, que considerava Benedito um mestre em semear a discórdia, desaprovou a desordem gerada por ele no acampamento. Ao concluir que não haveria reconciliação, Rogério reuniu sete quilombolas e uma criança. Juntos, deixaram as terras de Pinto Neto e se estabeleceram noutra propriedade.⁷² Na reeleitura alternativa de Josefa, o racha do grupo deveu-se a uma disputa entre Benedito e Rogério por sua filha, Rufina.⁷³

As causas reais da separação podem ser múltiplas. O incidente evidencia que a comunidade quilombola não pode ser dada por certo, uma vez que seus esforços ficavam enfraquecidos diante de diferenças, desavenças e suspeitas, sentimentos que convergiam num clima de tensão. A ameaça de Benedito de atirar em Júlio foi a gota d’água para desencadear a divisão do grupo. Conscientes de que a sobrevivência por conta própria era impossível, a crítica dos quilombolas ao comportamento arriscado de Benedito derivava de um código comportamental que haviam planejado uns para os outros e esperavam manter com o mundo externo ao quilombo. Ao tentar matar um companheiro quilombola, Benedito lançou uma semente que colocava em perigo uma unidade que, embora sabidamente precária, até então vinha mantendo os 13 quilombolas agrupados. A fim de garantir sua sobrevivência, todos eles cometiam roubos fora de onde se estabeleceram, mas quem ficou ao lado de Rogério em sua disputa com Benedito pela liderança percebeu o roubo deste último como imprudente – uma ameaça à sobrevivência do quilombo. Rompido esse limite, suas redes não mais podiam protegê-los. A perseguição continuaria, expondo todo o grupo aos perigos da vida em fuga. Entre os quilombolas, exercer a liderança também foi um ato de afirmação da masculinidade, ato esse em parte definido pela conquista de mulheres, pela posse de armas e, ao menos no caso de Benedito, por uma atitude de bravura. Significativamente, todos os críticos de Benedito eram homens. Rivalidades sexuais e tensões podem ter contribuído para os dois homens terem partido para as vias de fato, constituindo-se assim noutra fator que teria ameaçado a coesão do grupo.⁷⁴

A violência já era esperada depois que o grupo se separou. Várias expedições antiquilombo, mudanças constantes e recursos escassos resultaram no assassinato de Rogério e na prisão de muitos outros, em agosto de 1881. Tais angústias sugerem a desvantagem daquilo a que Clóvis Moura referiu-se em seu trabalho seminal como a tábua de salvação dos quilombolas: mobilidade e táticas de guerrilha. A falta de uma terra lhes concedia versatilidade, ao mesmo tempo que reforçava sua vulnerabilidade (Moura, 1972; Rios e Castro, 2005)⁷⁵. No entanto, tal instabilidade não apagava o significado do quilombo. Como vimos, cada quilombola tinha razões distintas para fugir para as terras de São Mateus. Se é certo que não estiveram unidos por uma ideologia antiescravista no início, é bem verdade que o resultado mais marcante desses incidentes foi o fato de que *nenhum* deles retornou à escravidão até terem sido coagidos, ainda que tal retorno pudesse tê-los salvado da instabilidade e das perseguições. Um segundo resultado importante foi que eles se esforçaram para manter a comunidade, apesar de tantos desafios. Fugindo para proteger o que lhes era de grande valor, os quilombolas experimentaram em primeira mão uma vida além da escravidão. Forjaram a consciência de liberdade criando uma comunidade e compartilhando a vida na condição de quilombolas. Retroceder era inviável. A liberdade tornava-se, então, uma prática política coletiva por meio da qual redirecionaram sua existência para as terras de São Mateus. Na seção a seguir, examinaremos como mulheres quilombolas e escravizadas confrontavam-se com os desafios na luta pela liberdade individual e coletiva.

Mulheres quilombolas e tensões de gênero

Se prestarmos atenção apenas em Benedito, suas peripécias podem ofuscar algumas das mais valiosas informações que os depoimentos oferecem sobre a vida das mulheres quilombolas. Apesar da proeminência do Brasil nos estudos quilombolas, a literatura sobre as mulheres permanece escassa.⁷⁶ Se a falta de fontes é um primeiro fator, igualmente relevante é o viés masculino da *marronage* na historiografia sobre a escravidão nas Américas. Em geral, os historiadores postulam que escravizadas não suportavam as duras condições de vida de quilombola, tendendo a fugas breves. Devido às dificuldades emocionais de deixar as crianças para trás ou até mesmo ao trabalho que carregar filhos nas fugas representava, as pesquisas consideram que a valorização da família limitava a participação de sujeitos femininos na formação de quilombos.⁷⁷ Tais conclusões preponderam à revelia do caso de São Mateus, no qual as mulheres fugiram para estar com seus filhos e filhas ou para conseguir melhores condições de vida na companhia deles. Por meio de suas histórias, esta seção investiga as políticas quilombolas como prática de gênero constituída por formas específicas em que as mulheres foram negadas e lutavam pela liberdade no Brasil oitocentista, num momento em que o destino de famílias escravizadas era imprevisível. Observaremos ainda as tensões entre mulheres e homens quilombolas e escravos para discutir como a masculinidade formatou as ideias de liberdade dos quilombolas, às vezes à custa do segmento feminino.⁷⁸

Ao contrário de impedimento, muitas vezes os laços entre mães e filhos constituíam-se em poderosa motivação para a decisão feminina de fugir – independentemente da idade da criança em questão. É difícil mensurar se isso foi um fator decisivo também para os homens, uma vez que nenhum deles

mencionou parentes como motivação. Vimos que Josefa e Francisca fugiram justamente para ficar ao lado de Rufina e Ricarda, suas filhas adultas. A história de Gertrudes, que fugiu com seu filho pequeno, ilumina lutas particulares das quilombolas pela liberdade – luta essa que materializava sua vontade de se arriscar na busca de uma vida melhor para si e para seus descendentes, mesmo quando sofriam perdas devastadoras.⁷⁹ Assim, o calvário de Gertrudes tipifica separações vivenciadas pelos escravizados, embora as leis brasileiras do final do século XIX reconhecessem cada vez mais os direitos escravos de formar famílias e de ficar com elas. É interessante constatar até onde foram e tudo que passaram as quilombolas para garantir a união familiar.⁸⁰

Mulher de 35 anos que permaneceu meia década em fuga, Gertrudes sobreviveu por anos na companhia de seu filho caçando na floresta. Sua fuga foi motivada pela urgência de proteger a ambos das punições senhoriais e pelo desejo de conquistar melhores condições de vida com um novo senhor. Embora a motivação original não fosse recusar a escravidão, sua decisão baseava-se na determinação de permanecer ao lado da criança, libertando a si própria e à cria da violência que as marcava. No entanto, a condição de quilombola afastou da dupla o direito, previsto por lei, de manter a união familiar intacta. As esperanças de Gertrudes acerca de uma possível compra em conjunto, sua e do filho, desapareceram quando um morador local comprou, ilegalmente, apenas a criança, um ingênuo legalmente livre que assim se viu tristemente separado da mãe.⁸¹ Conforme observado por Mary Ann Mahony, uma vez que eram bastante dependentes da compra e da venda de escravos individualmente, senhores e senhoras sem grandes plantações tiveram pouco incentivo para obedecer à lei de 1869, que determinava a inviolabilidade da família escrava. Gertrudes esteve mais vulnerável a tais transgressões, uma vez que a perda de seu filho parece ter sido resultado de uma transação ilegal entre ela e o comprador (Mahony, 2008).⁸²

Podemos compreender a luta profunda de Gertrudes para permanecer com seu filho à luz de uma experiência anterior. Antes da venda do filho, a mãe trouxe ao mundo sozinha uma segunda criança, num moinho de farinha de mandioca, ao que tudo indicava, abandonado. Foi uma situação de enorme risco para si e para o bebê, considerando a precariedade e a insalubridade desse tipo de ambiente. Depois do nascimento, a quilombola deixou temporariamente seu recém-nascido. Quando voltou, descobriu que ele tinha desaparecido. Ao contrário do que supunha, o moinho não estava abandonado. O espaço pertencia a um conhecido acoitador de escravos de São Mateus, que se recusava a lhe devolver o bebê. Diferentemente de sua mãe, o recém-nascido tinha o direito à liberdade, uma vez que veio ao mundo depois da Lei do Ventre Livre, de 1871, mas essa liberdade foi retirada por um estranho. A tragédia que sob ela recaiu revela os riscos de transitar na geopolítica de São Mateus. Ou seja: embora tenha acontecido em terras de um acoitador, ele não dava abrigo e ajuda a escravos fugidos. A decisão de Gertrudes de permanecer na fazenda em questão, apesar da hostilidade aberta à sua presença, sinaliza o compromisso da mãe de ficar perto do filho.

A determinação de Gertrudes de não ter nem criar os filhos nas terras senhoriais e sua decisão de não retornar à escravidão apesar de tantos sofrimentos demonstram como as quilombolas conjugavam direito à liberdade e à maternidade. Liberdade significava o controle sobre o próprio corpo e a reprodução, não apenas no tocante ao útero, mas no direito de ficar com seus filhos. As ações de Gertrudes aproximam-se do que Camillia Cowling observou nas mulheres escravizadas no Rio de Janeiro: “A luta pela custódia

dos filhos como parte da emancipação era a primeira e principal batalha para as mulheres”. Eventualmente, Gertrudes decidiu lançar sua sorte com outros quilombolas. Quando uma expedição, em agosto de 1881, prendeu muitos deles, ela foi encontrada, inclusive, com uma terceira criança ao peito. Mesmo depois de perder dois filhos, ela lutou para manter o direito à maternidade, direito duramente conquistado por uma quilombola que escolheu não voltar à escravidão.⁸³

Escapar do controle senhorial sobre o corpo e a família foi determinante na busca da liberdade por mulheres quilombolas. No entanto, viver com companheiros nos acampamentos, ao mesmo tempo que os provia com uma “nova família” com quem partilhar suas experiências, não as isentava de vivenciar tensões de gênero. Uma análise mais profunda das relações de gênero entre quilombolas revela um importante lado do pouco compreendido funcionamento interno dessas comunidades. Descortina também como a liberdade feminina era delimitada não apenas por senhores, mas por companheiros de fuga.⁸⁴ O trabalho foi um exemplo. Todos os quilombolas trabalhavam, fosse para um acoitador ou para si próprios. Preparavam armadilhas, colhiam ou roubavam mandioca. Enquanto mulheres pegavam água, homens atuavam como vigias. Gertrudes e Rogério, por exemplo, plantavam cana, confeccionavam cestas e outras mercadorias. No entanto, quando o último decidiu roubar bens de grande porte, como gado, concordou tacitamente em rotular tal atividade como exclusivamente masculina. Em seu depoimento, por sinal, Hortência disse que não fazia ideia de onde vinha o gado.⁸⁵

Assim como na escravidão, quando muitas vezes homens e mulheres realizavam tarefas distintas para seus senhores, os quilombolas também criaram suas divisões de gênero no cotidiano de trabalho.⁸⁶ Deliberadamente, os homens escondiam certas informações das mulheres. Em nenhum lugar a divisão de gêneros colocou-se mais forte do que na distribuição das armas. Os homens nunca saíam do quilombo sem armas, objeto que, aliás, deve ter possibilitado a Marcolina identificar seus agressores como quilombolas. Embora importantes para a legítima defesa, a posse de armas também foi uma forma de quilombolas homens afirmarem sua masculinidade e bravura. Embora as mulheres tenham enfrentado perigos similares ou até maiores, foram proibidas de possuir armas e também de conhecer sua procedência. Francisca lembrava-se bem de que quando os negros “voltavam levavam muitos objetos inclusive pólvora e munição”, mas “não sabia como eles obtinham, por que eles guardavam nesse a maior reserva possível”.⁸⁷ Gertrudes e Rufina ficaram igualmente no escuro. Os comentários de Vicentino revelam claramente a atitude por detrás dessa postura. Ele contou que as mulheres não podiam saber o que estava acontecendo porque Rogério não as considerava dignas de guardar segredos.⁸⁸ Aparentemente, o sigilo era mais importante do que permitir que as mulheres se responsabilizassem pela própria segurança. O controle dos quilombolas acerca de informações vitais sobre onde adquirir certos alimentos e armas foi rigoroso, embora a posse de tais informações aumentasse a autoproteção e a mobilidade femininas. Tal controle limitava as quilombolas a obter apenas os recursos necessários à sua sobrevivência, tornando-as dependentes dos homens. Isso pode ter fortalecido a percepção dos homens como “provedores”, ampliando seu senso de liberdade e o papel controlador que exerciam à custa da liberdade das companheiras quilombolas (ainda que tenham lutado pelo controle entre si, conforme vimos anteriormente).

Se os homens não consideravam as mulheres dignas de confiança, por que as aceitaram nos

quilombos? Ao mesmo tempo que viam as figuras femininas de forma condescendente, procuravam por elas. Francisca e Ricarda responsabilizaram diretamente Rogério por levá-las para dentro da comunidade. De acordo com o depoimento de ambas, ele as enganara, “alimentando a esperança” de que estava ali para ajudá-las a encontrar seu destino. Ao contrário, atraiu-as para o quilombo. No entanto, as duas mulheres permaneceram nele meses a fio. Talvez mãe e filha desejassem minimizar sua vontade diante da polícia. A razão mais óbvia para incorporar mulheres ao quilombo era a de atender às necessidades sexuais masculinas, sendo a tentativa de estupro de Marcolina, supostamente por quilombolas não identificados, o caso mais brutal. As fontes são reticentes no tocante às relações sexuais entre quilombolas. Gertrudes teve uma criança com João Carretão. Isso nos permite considerá-los uma família quilombola, ainda que não saibamos se ficaram realmente juntos. Hortencia e Rufina também deram à luz na condição de quilombolas, mas a identidade paterna de seus filhos não foi revelada.

Benedito e Rogério supostamente entraram em confronto tendo Rufina como pivô. Todavia, os depoimentos não sugerem quaisquer tensões entre as mulheres por conta das ligações que estabeleciam com os homens. Francisca e Josefa tinham entre 20 e 25 anos a mais que os quilombolas do sexo masculino; assim, embora não impossível, era pouco provável que tivessem sido suas parceiras sexuais. Porém, é importante ressaltar que nenhuma das quilombolas afirmou ter sido sequestrada ou levada à força, assertiva comum na historiografia sobre o assunto. Ao contrário, elas tinham razões claras e próprias para fugir.⁸⁹

O gênero formatou as experiências de quilombolas na escravidão e nas fugas. A liberdade das escravizadas esteve reduzida de formas bastante específicas – no direito à maternidade dentro da escravidão e nas relações com os quilombolas. Esse quadro nos obriga a reconhecer experiências unicamente femininas em uma prática que tem sido esmagadoramente masculinizada. Família e filhos não desincentivavam a fuga, mas eram os fatores que moldavam a consciência política de mulheres como Gertrudes, que decidiu reivindicar seu direito à maternidade, resolvendo o assunto com as próprias mãos. Ao mesmo tempo, viver com os quilombolas revelou que as ideias masculinizadas de liberdade deles, por vezes, limitavam suas oportunidades de viver como quilombolas e, eventualmente, na condição de pessoas livres. Tais tensões de forma alguma apagam a importância dos conceitos de liberdade construídos pelos quilombolas. Entretanto, essa atmosfera de tensão coloca-nos diante de conflitos reais entre homens e mulheres que surgiram no processo de forjar uma política coletiva quilombola.

Conclusão

Em 1884, três meses depois de os quilombolas serem presos, começou a circular um rumor de que Benedito, desaparecido desde agosto de 1881, tinha liderado um grupo de quilombolas numa insurreição antiescravista. Seja qual for o grau de veracidade do boato, foi a primeira vez que as autoridades associaram explicitamente a ação do fugitivo a anseios abolicionistas. O que mudou? Benedito não nos deixou suas palavras, mas o cenário político de São Mateus, a essa altura, já havia se transformado radicalmente. Insurreições escravas eclodiram em todo o Brasil. A abolição tornou-se uma realidade tangível no Ceará, no Rio Grande do Sul e no Amazonas. Enquanto nas proximidades do sul da Bahia

escravos espancaram seu senhor até a morte, em São Mateus, no mesmo ano, surgia a primeira sociedade abolicionista, que contava com alguns membros que ajudavam ativamente os quilombolas. Embora os proprietários de escravos os retaliassem com violência, os quilombolas enfraqueceram seu poder por muitos anos.

Sob a rubrica da resistência escrava, desde o advento de Palmares, os quilombos ocupam um lugar central na historiografia brasileira.⁹⁰ Os quilombolas de São Mateus certamente contestaram sua escravização, mas não só. Eles lançaram mão do aquilombamento, menos para fugir da escravidão do que para desafiá-la de dentro. Ou seja, questionavam internamente a instituição vivendo como pessoas livres e explicitando os termos pelos quais queriam participar da sociedade brasileira. Por muito tempo marginalizados pela elite e até por historiadores, os escravizados do interior não são notas de rodapé da história do Brasil moderno. Esses sujeitos foram detentores de vozes políticas contestadoras do projeto pós-colonial de construção da nação. Uma nação que criou e sustentou novas desigualdades, entre elas a negação da cidadania a amplos segmentos populacionais.

Culpados, ao lado dos indígenas, pelo atraso da região, mas necessitados de trabalho, na década de 1880 os quilombolas de São Mateus tiveram poucas oportunidades de obter a alforria ou de aventurar-se em fugas de longa distância. Ao contrário, participaram de redes sociais que envolviam escravos, proprietários e pessoas livres que colaboraram, de formas variadas, para que fugissem para São Mateus, no que temos chamado de geografias insurgentes. Sua origem não remetia à de uma comunidade de indivíduos agregados em torno de uma política uniforme. A oposição quilombola à escravidão, assim como suas reivindicações políticas em torno da liberdade, transformou-se ao longo do tempo. Eles sustentaram tensões nascidas de ideias distintas de liberdade e experimentaram reconfigurações constantes na busca do estabelecimento de uma comunidade. Liberdade, para eles, não era um conceito vago, mas enraizado em experiências reais sobre a escravidão, instituição que por sua vez permitiu que elucidassem dúvidas e dilemas acerca do viver como pessoas livres. Isso se deu de diferentes formas: por meio da negociação e do controle sobre seu trabalho, pela permanência em São Mateus dentro de suas regras de segurança, pela proximidade com a comunidade ou ainda pela reivindicação de seu direito à maternidade e à família.

A emancipação só chegou em 1888; portanto, os quilombolas aprenderam a viver como pessoas livres bem antes de ter esse direito concedido por lei. A forma pela qual enfraqueciam a escravidão foi, precisamente, o que levou os alarmados senhores de escravos a persegui-los. Como insisti neste artigo, os quilombolas de São Mateus contradizem as ideias dominantes do quilombo como comunidade estável, autossuficiente e claramente contrária à escravidão. Ainda que não se encaixem nessas representações idealizadas, foram capazes de se unir e de formar um mundo calcado em aspirações coletivas. Juntos, formaram um grupo que, apesar das restrições, da precariedade e de condições hostis, viveu na prática como povo livre. À sua maneira, esses homens e mulheres quilombolas lançaram as bases para derrubar a escravidão local, realidade cada vez mais tangível nos anos que antecederam a abolição.

Referências

AGUIAR, M. de. *Os últimos zumbis: a saga dos negros do Vale do Cricaré durante a escravidão*. Porto Seguro: Brasil-Cultura, 2001.

- AZEVEDO, C. M. M. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – Século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BARICKMAN, B. J. “‘A bit of land, which they call roca’: slave provision grounds in the Bahian Recôncavo, 1780-1860”. *Hispanic American Historical Review*, v. 74, n. 4, 1994.
- _____. “‘Tame Indians’, ‘wild heathens’, and settlers in Southern Bahia in the late eighteenth and early nineteenth centuries”. *The Americas*, v. 51, n. 3, 1995.
- _____. *Bahian counterpoint: sugar, tobacco, cassava, and slavery in the Recôncavo, 1780-1860*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- BECKLES, H. *Natural rebels: a social history of enslaved black women in Barbados*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1989.
- _____. *Centering woman: gender discourses in Caribbean slave society*. Kingston/Princeton/Oxford: Ian Randle Publishers; M. Wiener; James Currey, 1999.
- BERLIN, I.; MORGAN, P. D. (orgs.). *The slaves’ economy: independent production by slaves in the Americas*. Londres/Portland: Frank Cass, 1991.
- BITTENCOURT, G. A. M. *Café e modernização: o Espírito Santo no século XIX*. Rio de Janeiro: Cátedra, 1987.
- BRASIL. Directoria Geral de Estatística, Recenseamento da população do Império do Brasil a que se procedeu no dia 1º de agosto de 1872. Rio de Janeiro, 1873.
- BROWN, C. L.; MORGAN, P. D. (orgs.). *Arming slaves: from classical times to the modern age*. New Haven: Yale University Press, 2006.
- BUSH, B. *Slave women in Caribbean society, 1650-1838*. Kingston/Bloomington: Heinemann Caribbean; Indiana University Press, 1990.
- CAMP, S. M. H. *Closer to freedom: enslaved women and everyday resistance in the plantation South*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004.
- CAMPBELL, G.; MIERS, S.; MILLER, J. C. *Women and slavery, 2 vols*. Athens: Ohio University Press, 2007.
- CARNEIRO, E. *O quilombo dos Palmares*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- CHALHOUB, S. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CONRAD, R. E. *The destruction of Brazilian slavery, 1850-1888*. Berkeley: University of California Press, 1972.
- CORZO, G. L. R. “Subsistence of Cimarrones: an archaeological study”. In: CURET, L. A. et al. (orgs.). *Dialogues in Cuban archaeology*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2005.
- COWLING, C. “Debating womanhood, defining freedom: the abolition of slavery in 1880s Rio de Janeiro”. *Gender & History*, v. 22, n. 2, 2010.
- CRUSH, J. “Post-colonialism, de-colonization, and geography”. In: GODLEWSKA, A.; SMITH, N. (orgs.). *Geography and empire*. Oxford/Cambridge: Blackwell, 1994.
- DUBOIS, L. *A colony of citizens: revolution & slave emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*. Chapel Hill: Omohundro Institute of Early American History and Culture/University of North Carolina Press, 2004a.
- _____. *Avengers of the new world: the story of the Haitian revolution*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2004b.
- ECHEVERRI, M. “Popular royalists, empire, and politics in Southwestern New Granada, 1809-1819”. *Hispanic American Historical Review*, v. 91, n. 2, 2011.
- FERREIRA, R. A. *Senhores de poucos escravos: cativo e criminalidade num ambiente rural, 1830-1888*. São Paulo: Ed. da Unesp, 2005.
- FIELDS, B. *Slavery and freedom on the middle ground: Maryland during the nineteenth century*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- FRAGA FILHO, W. *Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia, 1870-1910*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2006.
- FRENCH, J. H. *Legalizing identities: becoming black or Indian in Brazil’s Northeast*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009.
- FURTADO, J. F. F. *Chica da Silva: a Brazilian slave of the eighteenth century*. Cambridge/Nova York: Cambridge University Press, 2009.
- GASPAR, D. B. *Bondmen & rebels: a study of master-slave relations in Antigua, with implications for colonial British America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985.
- GENOVESE, E. D. *From rebellion to revolution: Afro-American slave revolts in the making of the modern world*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1979.
- GOMES, F. S. *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.
- _____. “Quilombos do Rio de Janeiro no século XIX”. In: REIS, J. J.; GOMES, F. S. (orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX)*. São Paulo: Polis/ Ed. da Unesp, 2005a.
- _____. *Palmares: escravidão e liberdade no Atlântico*. São Paulo: Contexto, 2005b.
- _____. “Roceiros, mocambeiros e as fronteiras da emancipação no Maranhão. In: CUNHA, O. M. G.; GOMES, F. S. (orgs.). *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2007.
- _____. “Africans and slave marriages in eighteenth-century Rio de Janeiro”. *The Americas*, v. 67, n. 2, 2010.
- GOULART, J. A. *Da fuga ao suicídio: aspectos de rebeldia dos escravos no Brasil*. Rio de Janeiro: Conquista, 1972.
- GRINBERG, K. *Código Civil e cidadania*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- HIGGINS, K. J. “Licentious liberty’ in a Brazilian gold-mining region: slavery, gender, and social control in eighteenth-century Sabará, Minas Gerais”. University Park: Pennsylvania State University Press, 1999.

- JOHNSON, W. *Soul by soul: life inside the Antebellum slave market*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- JOSEPH, G. M. "On the trail of Latin American bandits: a reexamination of peasant resistance". *Latin American Research Review*, v. 25, n. 3, 1990.
- KARASCH, M. "Slave women on the Brazilian frontier in the nineteenth century". In: GASPAR, D. B.; HINE, D. C. *More than chattel: black women and slavery in the Americas*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- KELLEY, R. D. G. *Race rebels: culture, politics, and the black working class*. Nova York: The Free Press, 1996.
- KRAUTHAMER, B. "A particular kind of freedom: black women, slavery, kinship, and freedom in the American Southeast". In CAMPBELL, G.; MIERS, S.; MILLER, J. C. *Women and slavery, 2 vols*. Athens: Ohio University Press, 2007.
- LANDERS, J. *Black society in Spanish Florida*. Urbana: University of Illinois Press, 1999.
- LANGFUR, H. *The forbidden lands: colonial identity, frontier violence, and the persistence of Brazil's Eastern Indians, 1750--1830*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- LIGHTFOOT, N. "'Their coats were tied up like men': women rebels in Antigua's 1858 uprising". *Slavery & Abolition: a Journal of Slave and Post-Slave Studies*, v. 31, n. 4, 2010.
- MAHONY, M. A. "Creativity under constraint: enslaved Afro-Brazilian families in Brazil's cacao area, 1870-1890". *Journal of Social History*, v. 41, n. 3, 2008.
- MARTINS, R. "Em louvor a 'Sant'Anna': notas sobre um plano de revolta escrava em São Matheus, norte do Espírito Santo, Brasil, em 1884". *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 38, 2000.
- MATTOS, I. M. *Civilização e revolta: os botocudos e a catequese na província de Minas*. Bauru; São Paulo: Edusc/Anpocs, 2004.
- MIKI, Y. "Insurgent geographies: blacks, Indians, and the colonization of nineteenth-century Brazil". Tese de livre-docência, New York University, 2010.
- MINTZ, S. W. *Caribbean transformations*. Nova York: Columbia University Press, 1989.
- MORAÑA, M.; DUSSEL, E. D.; JÁUREGUI, C. A. *Coloniality at large: Latin America and the postcolonial debate*. Durham: Duke University Press, 2008.
- MORGAN, J. L. *Laboring women: reproduction and gender in new world slavery*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- MOTT, M. L. B. *Submissão e resistência: a mulher na luta contra a escravidão*. São Paulo: Contexto, 1988.
- MOURA, C. *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Conquista, 1972.
- NARDOTO, E.; LIMA, H. *História de São Mateus*. 2. ed. São Mateus: Atlântica, 2001.
- PARAÍSO, M. H. B. *O tempo da dor e do trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do Leste*. Dissertação (doutorado em História), Universidade de São Paulo, São Paulo (SP), 1998.
- PATON, D. "Bibliographic essay". In: SCULLY, P.; PATON, D. (orgs.). *Gender and slave emancipation in the Atlantic world*. Durham: Duke University Press, 2005.
- PENNINGROTH, D. C. *The claims of kinfolk: African American property and community in the nineteenth-century South*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.
- PRICE, R. *Maroon societies: rebel slave communities in the Americas*, 3. ed. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1996.
- PRICE, S. *Co-wives and calabashes*. 2. ed. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993.
- REIS, J. J. "Escravos e coiteiros no quilombo do Oitzeiro, Bahia 1806". In: REIS, J. J.; GOMES, F. S. (orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. "'The revolution of the ganhadores': urban labour, ethnicity and the African strike of 1857 in Bahia, Brazil". *Journal of Latin American Studies*, v. 29, n. 2, 1997.
- _____. "Batuque: African drumming and dance between repression and concession: Bahia, 1805-1855". In: GOMEZ, M. A. *Diasporic Africa: a reader*. Nova York: New York University Press, 2006.
- REIS, J. J.; GOMES, F. S. (orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- REIS, J. J.; SILVA, E. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- RIOS, A. L.; CASTRO, H. M. M. *Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- SAID, E.W. *Culture and imperialism*. Nova York: Knopf, 1993.
- SCHWARTZ, S. B. "Resistance and accommodation in eighteenth-century Brazil: the slaves' view of slavery". *Hispanic American Historical Review*, v. 57, n. 1, 1977.
- _____. "Rethinking Palmares: slave resistance in colonial Brazil". In: *Slaves, peasants, and rebels: reconsidering Brazilian slavery*. Urbana: University of Illinois Press, 1992a.
- _____. *Slaves, peasants, and rebels: reconsidering Brazilian slavery*. Urbana: University of Illinois Press, 1992b.
- SCHWARTZ, S. B.; LANGFUR, H. "Tapanhuns, negros da terra, and curibocas: common cause and confrontation between blacks and natives in colonial Brazil". In: RESTALL, M. (org.). *Beyond black and red: African-Native relations in colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2005.
- SCOTT, R. J. *Degrees of freedom: Louisiana and Cuba after slavery*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2005.
- SHELLER, M. *Democracy after slavery: black publics and peasant radicalism in Haiti and Jamaica*. Londres: Caribbean, 2000.
- SLENES, R. W. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

- SOARES, C. E. L.; GOMES, F. S. “Sedições, haitianismo e conexões no Brasil escravista: outras margens do Atlântico negro”. *Novos Estudos*, v. 60, 2002.
- STERN, S. J. “New approaches to the study of peasant rebellion and consciousness: implications of the Andean experience”. In: STERN, S. J. *Resistance, rebellion, and consciousness in the Andean peasant world, 18th to 20th centuries*. Madison: University of Wisconsin, 1987.
- SWEET, J. “The evolution of ritual in African Diaspora: Central African Kilundu in Brazil, St. Domingue, and the United States, seventeenth-nineteenth centuries”. In: GOMEZ, M. A. *Diasporic Africa: a reader*. Nova York: New York University Press, 2006.
- TOMICH, D. W. *Through the prism of slavery: labor, capital, and world economy*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2004.
- TROUTMAN, P. “Grapevine in the slave market: African American geopolitical literacy and the 1841 Creole revolt”. In: JOHNSON, W. *The chattel principle: internal slave trades in the Americas*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- VÉLIZ, D. G. “Algunas reflexiones sobre el cimarronaje femenino en Cuba”. In: JIMÉNEZ, A. N.; COMISIÓN CUBANA CONMEMORATIVA DEL ENCUENTRO DE LAS CULTURAS DEL VIEJO Y DEL NUEVO MUNDOS. Havana: Unesco, 1985.
- WHITE, D. G. *Ar’n’t I a woman? Female slaves in the plantation South*. Nova York: Norton, 1985.

Notas

- 1 Tradução de Giovana Xavier e Yuko Miki.
- 2 As fontes variam sobre a idade exata. A idade de 24 anos é baseada na nota de venda de Benedito, ocorrida em 22 de janeiro de 1872, que o descreve como “escravo de mais ou menos 16 anos”. CPSM Tabelionato Liv. 4 Fl. 90.
- 3 Aglínio Requião ao chefe de polícia, 2 ago. 1880. Apees Polícia Ser. 2 Caixa 436, Mc 666, Fl. 38.
- 4 O único estudo sobre Benedito e seus companheiros escravizados foi feito pelo historiador local Maciel de Aguiar, que na década de 1960 entrevistou ex-escravizados. Um breve artigo acadêmico sobre Benedito na insurreição de 1884 é encontrado em Martins, 2000.
- 5 Os estudos sobre quilombos e mocambos brasileiros têm uma rica história. Os primeiros estudos da escola “New World Negro” incluíam obras como as de Carneiro (1966), que enfatizaram seu poder contra-aculturativo, em que os quilombos representavam uma rejeição total à sociedade escravista, sendo tratados como guardiões de uma cultura mais “africana”. Tais estudos, porém, deixaram-nos a-históricos. Esses trabalhos também elevaram Palmares a um quilombo paradigmático, que acabou ofuscando outros exemplos. Essa visão culturalista é observada em Genovese (1979), obra que considerou comunidades quilombolas restauracionistas e “pré-políticas”. Historiadores brasileiros marxistas, inclusive Moura (1972), rejeitaram tais interpretações culturalistas, argumentando que só pelo fato de se colocarem fora das estruturas da sociedade escravista os quilombos conseguiram exercer influência em sua transformação. Uma análise mais apurada sobre os quilombos, seus alvos e suas relações com a sociedade surgiu com a importante descoberta feita por Stuart Schwartz (1977; 1992). A obra de Reis e Gomes (1996) é essencial para os interessados nos estudos quilombolas. Destacam-se as publicações de Gomes (1995; 2005) e de French (2009).
- 6 O Norte de Minas constituiu refúgio de índios e de alguns negros no período colonial, mas entrou em decadência na segunda metade do século XVIII (Langfur, 2006).
- 7 Meu entendimento de política popular é inspirado em pesquisas sobre a consciência e a política campesinas nas obras de Steve Stern e Gil Joseph, e também na de Robin Kelley sobre as políticas da classe operária afro-americana. Kelley argumenta que tais políticas não são “separadas da experiência vivenciada, ou do mundo imaginado do que é possível. Ao contrário, a política trata justamente destas coisas”. Ele também “rejeita a tendência a dicotomizar a vida das pessoas, e a admitir que claras intenções ‘políticas’ existem além de questões de bem-estar econômico, segurança, prazer, expressão cultural, sexualidade etc.”. Tal pensamento nos ajuda a compreender a política quilombola e escrava como enraizada na vida cotidiana dos negros, o que também ajudou a formular suas ideias sobre a protocidadania (Stern, 1987; Joseph, 1990; Kelley, 1996). Laurent Dubois (2004) oferece a análise mais precisa sobre os escravos como atores políticos durante a Era das Revoluções. Um contraponto importante com foco no monarquismo da mesma época é feito por Echeverri (2011).
- 8 Meus agradecimentos a Flávio Gomes por me informar sobre essas fontes. Entendo que testemunhos escravos são produto de um clima de terror e coerção. Quem quer que utilize tais fontes deve levar em conta o medo e a necessidade de autopreservação das testemunhas. Apesar disso, elas nos oferecem raras e importantíssimas narrativas pessoais de mulheres e homens quilombolas sobre quem tais fontes são quase inexistentes. Sem dúvida filtradas pelo léxico das autoridades e do escrivão, ainda assim analiso a linguagem das testemunhas como proveniente deles. Rejeitar essas testemunhas por serem inconfiáveis só aumenta a violência à qual elas têm sido submetidas. Os quilombolas presos em agosto de 1881 foram inicialmente interrogados entre o começo de agosto e o de setembro, e depois novamente no final de setembro. Outros testemunhos aparecem até três anos depois, dependendo de quando o indivíduo foi preso e interrogado e da data dos procedimentos judiciais. Os depoimentos das testemunhas e dos colaboradores suspeitos foram realizados entre agosto e setembro de 1881.
- 9 A região de São Mateus foi anexada em 1763 pela então capitania de Porto Seguro, incorporada à província da Bahia depois da independência e devolvida ao Espírito Santo em 1822. Entretanto, manteve sua lealdade a causas baianas por muito tempo. Veja Miki (2010). O único estudo histórico em inglês sobre o extremo Sul da Bahia e São Mateus é de Barickman (1995).
- 10 As informações de 1828 provêm de um relatório de Ignacio Accioly de Vasconcellos a Lucio Soares Teixeira de Gouvêa, “Mappa Estatístico da Comarca de Porto Seguro”, 23 abr. 1828, BN Manuscritos 11, 4,003 n.1. Para o ano de 1872, veja Brazil, Directoria Geral de

Estatística, Recenseamento da população do Império do Brasil a que se procedeu no dia 1º de agosto de 1872 (Rio de Janeiro: A Directoria, 1873), microfilme. Os caboclos apareceram pela primeira vez no censo de 1872 e abarcavam pessoas de ascendência indígena e branca, além de índios aculturados. Governo e colonos compartilhavam o interesse de fazer “desaparecer” os índios – e tiveram sucesso parcial nesse intento ao excluí-los do censo ou ao denominar-lhes caboclos. Isso lhes permitia tomar posse de terras “vazias” que na realidade eram indígenas. Não temos a população exata de São Mateus na década de 1880. A população escrava do Espírito Santo em 1884 era de 20.216 indivíduos, estando a maior concentração populacional no Sul da província, nas zonas açucareiras (Conrad, 1972).

11 Os botocudos eram os mais conhecidos, mas havia outros, como os maxacalis e os camacãs. Um estudo histórico e etnográfico sobre esses grupos aparece em Paraíso (1998). Para a colonização do Norte de Minas na virada do século XIX, confira Langfur (2006) e Mattos (2004).

12 A “onda negra” designa o comércio interno de escravos do Nordeste para o Centro-Sul na segunda metade do século XIX. Os escravos recém-chegados ao comércio causaram certo pânico por serem considerados especialmente rebeldes. Entretanto, regiões de fronteira como São Mateus não pertenciam à onda negra e não cabem nesta narrativa bem estabelecida da historiografia da escravidão brasileira. Para mais informações sobre a “onda negra” veja Azevedo (1987). Entre os principais autores que tratam de escravos e índios no século XIX nas zonas de fronteira estão Barickman (1995), Karasch (1996), Paraíso (1998), Mattos (2004), Langfur (2006) e Mahony (2008).

13 Sobre o desenvolvimento e a economia de São Mateus, veja Nardoto e Lima (2001); Bittencourt (1987).

14 São Mateus não tem um arquivo oficial e os inventários estão no cartório local, que não tem ambientes climatizados nem um arquivista para manter os documentos. Os tristes resultados disso são a condição extremamente precária dos documentos e uma coleção incompleta, apesar de importante.

15 Embora o termo “sertão” seja sobretudo associado ao Nordeste devido ao trabalho monumental de Euclides da Cunha, ele foi mais utilizado para descrever regiões desabitadas, com conotação de atraso e falta de ordem. Portanto, as terras indígenas na fronteira Bahia-Espírito Santo são frequentemente descritas nas fontes como “sertão”.

16 Segundo Camp, geógrafos têm usado o conceito de Said para descrever a resistência à ocupação colonial. Tal resistência se dava como “maneiras alternativas de conhecer e utilizar o espaço da *plantation* e do sul”, sendo sua característica fundamental “o deslocamento de corpos, objetos e informação”.

17 Gomes (1996) emprega esse conceito, definido como “território social e econômico, além de geográfico, no qual circulavam diversos tipos sociais, não necessariamente negros ou apenas escravos”.

18 Concordo com o argumento de Rios e Castro (2005) de que as ideias sobre a cidadania e a liberdade dos escravizados expressavam noções de pertencimento ao Brasil. Tais ideias foram formadas sob a escravidão, por meio de uma transformação de direitos e privilégios costumeiros em leis garantidas pelo governo imperial. A citação à qual acrescentei a palavra “pós” é de Crush (1994, p. 336-37).

19 “Auto de inquirição sumaria do Alferes Antônio José de Oliveira Pinha” (Antônio Pinha), 6 ago. 1881, AN/CA, Fl. 21.

20 “Auto de perguntas feitas a Bernardino Alves d’Araujo” (Bernardino d’Araujo), 20 set. 1881, AN/CA, Fl. 102.

21 “Auto de exame e corpo de delicto na pessoa de Marcolina escrava de Bernardino Alves Pereira d’Araujo”, 6 jul. 1881. Apees Policia, Ser. 2, Caixa 71, Mc 264, Fls. 174-177; cópia com alterações minutas AN/CA, Fls. 14v-18v; “Auto de perguntas feitas à informante Marcolina” (Marcolina), 6 ago. 1881, AN/CA, Fls. 22v-23.

22 Antonio Pinha, AN/CA, Fl. 20; “Auto de perguntas feitas a Josepha, escrava de Americo Assenço de Barcellos” (Josefa), 5 ago. 1881, AN/CA, Fls. 12-12v; “Auto de inquirição sumária de Liberato da Silva Catarina” (Liberato Catarina), 6 ago. 1881, AN/CA, Fl. 23v.

23 O acoitamento de escravos foi proibido pelas Ordenações Filipinas de 1603. Sobre essa prática, disseminada no Brasil, veja Goulart (1972); Gomes (2005). Reis (1996) mostra o exemplo de uma prática muito semelhante de acoitamento praticada no começo do século XIX. Entretanto, no seu exemplo, os quilombolas tinham roças próprias, o que não acontecia com os quilombolas de São Mateus. O estudo de Kathleen Higgins (1999) sobre a Minas oitocentista mostra que muitos livres, apesar de punições severas, participaram do comércio com escravos fugitivos.

24 Inventário de Maria Francisca Leite da Conceição, mulher de Francisco Pinto Neto, CPSM Processos, Caixa 96 (1886), Fl. 21. Já em 21 de junho de 1886 o inventário de Pinto Neto mostra apenas um escravo, Inácio, que aparece neste artigo. Ele libertou uma escrava de nome Marcolina em 1885; o último de seus três escravos era João Carretão, que fugiu e reuniu-se com os quilombolas. Com respeito a tais “senhores de poucos escravos”, típicos entre os produtores de mandioca no Recôncavo Baiano, Bert Barickman (1998) questiona se a vida deles diferia radicalmente da dos seus vizinhos sem escravos. Ele argumenta que, em tais casos, as distinções entre cultivo escravo e campesino eram bem embaçadas. A posse de poucos escravos ajudou a reduzir um campesino e sua família dos trabalhos da lavoura e da casa, mas não a libertá-los. B. J. Veja também Ferreira (2005) e Reis (1996).

25 Existem muitos estudos sobre roças escravas, prática comum em particular no Sul dos Estados Unidos e no Caribe britânico e francês. O consenso geral é que a prática aliviou os senhores da responsabilidade financeira de alimentar os escravos, ao mesmo tempo dando-lhes acesso ao comércio por meio da produção excedente. Os escravizados adquiriram a capacidade de negociar espaços e tempo semiautônomos. Barickman argumentou que, embora a prática existisse na Bahia, não era tão disseminada no Brasil nem gerou os mercados movimentados do Caribe. Por outro lado, Gomes tem sugerido que os quilombolas frequentemente praticavam o cultivo nos seus ranchos e vendiam seus produtos em redes econômicas locais, criando assim uma fundação importante do protocampesinato no final do século XIX, argumento com o qual concordou Walter Fraga Filho. Porém, as fontes analisadas neste capítulo não indicam que os quilombolas tivessem cultivo próprio regular – embora todos eles, à exceção de duas mulheres, trabalhassem na lavoura. Uma boa discussão geral sobre esse tema encontra-se na obra editada por Berlin e Morgan (1991). Para saber mais sobre o Caribe, veja Mintz (1989) e;

Tomich (2004), especialmente o Capítulo 8. Para informações sobre o Brasil, veja Gomes (2007), Barickman (1994) e Fraga Filho (2006). Entre os estudos sobre o Sul dos Estados Unidos está o de Dylan C. Penningroth (2003), que desenvolve ainda mais o argumento, afirmando que a negociação do tempo era mais importante que a da terra. Finalmente, é preciso reconhecer que o fato de os quilombolas não terem roças próprias não significa que a prática não existia entre os escravos. Por exemplo, outro açoitador suspeito, Manoel Tapa, um africano liberto, tinha uma casa, cultivo de mandioca, equipamento para moer farinha e gado na época em que morreu (1888). Embora ele possa ter adquirido tais bens depois da alforria, é também possível que ele os tenha acumulado durante o cativeiro para comprar a própria alforria, caminho evidentemente não escolhido pelos quilombolas. Tapa também ficou próximo de seu cativeiro depois de adquirir a liberdade. CPSM Processos, Caixa 98, Inventário do Manoel Joaquim da Vitória, conhecido por Tapa, 2 ago. 1881.

[26](#) O argumento de uma economia quilombola “parasitária” depende do antagonismo presumido entre quilombolas e fazendeiros, implicando que os primeiros prejudicaram economicamente suas chamadas vítimas. O exemplo de pessoas como Francisco Pinto Neto, que se beneficiaram do trabalho quilombola, obriga-nos a evitar tais categorias sóbrias e historiograficamente construídas. Para o argumento “parasitário”, veja Schwartz (1992b), embora o autor reconheça, na página 24, a relação mútua praticada em Palmares. Por outro lado, a economia independente quilombola e suas práticas econômicas são discutidas em Schwartz (1977), Reis (1996) e Gomes (2007).

[27](#) Não sabemos onde Pinto Neto adquiriu as armas. Armar escravos era prática comum na diáspora africana a partir do período colonial, apesar dos riscos óbvios. Escravos negros e índios eram muitas vezes empregados como caçadores de escravos fugidos, sendo obrigados a participar de guerras domésticas e internacionais por soberanos que dificilmente os reconheciam como cidadãos e sujeitos. Alguns aproveitaram a oportunidade para fugir dos senhores e, às vezes, alforriar-se. Sobre o tema, veja Brown e Morgan (2006). Higgins (1999) também nota que na Minas colonial os escravos eram frequentemente armados pelos senhores para proteger a terra e servir como guarda-costas e, quando fugiam, levavam suas armas. Uma discussão sobre as autoridades coloniais armando escravos e índios um contra o outro no Brasil encontra-se em Schwartz e Langfur (2005).

[28](#) Ainda não localizei fontes sobre o número de escravos que conseguiram comprar sua alforria.

[29](#) Keila Grinberg (2001) oferece uma discussão perspicaz sobre o problema causado pela existência de escravos de ganho – que não eram como os escravos que se empregavam fora por conta própria, mas similares na capacidade de negociar e trabalhar para outros – e sua incompatibilidade com o Código Civil.

[30](#) Para informações sobre escravos de ganho, veja Reis (1997). Barickman (1994) escreve sobre essa prática em áreas rurais. Sidney Chalhoub (1990) argumenta ainda que um aspecto essencial das visões da liberdade dos escravos foi o direito ao pecúlio incluído na Lei do Ventre Livre.

[31](#) “Auto de perguntas feitas a Rufina, escrava de José Joaquim de Almeida Fundão Jr.” (Rufina), 3 set. 1881, AN/CA, Fl. 81v.

[32](#) “Auto de perguntas feitas a Inácio, escravo de Francisco Pinto Neto” (Inácio), 30 jul. 1881, AN/CA, Fl. 7v.

[33](#) Bernardino d’Araújo.

[34](#) Inácio; “Auto de perguntas feitas a Manoel da Silva do Espírito Santo, conhecido por Curandor”, 5 ago. 1881, AN/CA, Fl. 12v; “Auto de perguntas feitas a Manoel Bahiano, escravo de Dona Maria Benedita Martins” (Manoel Bahiano), 8 ago. 1881, AN/CA, Fl. 25v.

[35](#) Inácio, Fls. 6v-7v.

[36](#) Só mais tarde a testemunha Manoel Antonio de Azevedo (irmão de Maria Benedita Martins, senhora de Rogério e Manoel Bahiano) diz que, segundo Josepha, o próprio Benedito admitiu nesse dia que havia atirado em Marcolina quando saiu do quilombo com Lucindo. “Testemunha jurada de Manoel Azevedo”, 20 set. 1881, AN/CA, Fls. 107-107v; Marcolina.

[37](#) Rufina, Fl. 82v.

[38](#) Manoel Bahiano, Fl. 26.

[39](#) “Auto de perguntas feitas a Francisco Pinto Neto”, 22 ago. 1881, AN/CA, Fls. 61v-62v.

[40](#) “Inquirição sumária do réu Vicentino, escravo de José Antonio Faria” (Vicentino), 13 ago. 1881, AN/CA, Fl. 50v.

[41](#) “Interrogatório do réu Manoel Curandor”, 24 set. 1881, AN/CA, Fl. 131.

[42](#) “Auto de perguntas feitas a Manoel das Chagas, conhecido por Cabinda”, 18 ago. 1881, AN/CA, Fl. 61.

[43](#) Entre a rica literatura sobre o campesinato pós-emancipação, estão Mimi Sheller (2000), Rebecca J. Scott (2005) e Gomes (2007).

[44](#) “Auto de perguntas feitas a Isídio, escravo de Bellarmim Pinto Neto” 30 jul. 1881, AN/CA, Fls. 8v-9v; Inácio; Liberato Catarina; Antonio Pinha, Fl. 20v.

[45](#) Muitas obras tratam da relação entre as fugas escravas e a geografia, embora as ideias de distância, dificuldade de acesso e isolamento predominem. Além dos trabalhos já mencionados de Camp, veja, por exemplo, David B. Gaspar (1985), Jane Landers (1999), Gabino La Rosa Corzo (2005) e Carlos E. L. Soares e Flávio dos Santos Gomes (2002). Uma discussão preliminar da fuga da e para a escravidão no Brasil encontra-se em João José Reis e Eduardo da Silva (1989).

[46](#) Em São Mateus, na década de 1880, os batuques eram objeto de queixas regulares da polícia. Por exemplo, uma lei de abril de 1883 proibiu expressamente os batuques dentro da vila, resultado provável da frustração com tais reuniões. A lei, porém, foi ignorada pelos moradores, escravos e livres, até depois da abolição. Manoel Vasconcellos a Felintro de Moraes, 22 set. 1887, CPSM Processos, Caixa 97. Sobre música, comunidade e a perseguição aos negros, veja J. Reis (2006) e James Sweet (2006).

[47](#) Agradeço a Dylan Penningroth (2003) por seu estudo sobre famílias afro-americanas antes e depois da emancipação, sobretudo por seu entendimento esclarecedor de como elas reivindicaram o espaço público e a propriedade pelo movimento e pela fala.

[48](#) Bernardino d’Araújo, Fls. 102-102v. Talvez se trate de uma doença oportunista. Tratava-se de pretexto comum no Nordeste quando não se cumpria uma tarefa.

- 49 Lucindo antes pertencia a Caetano Bento de Jesus Silveiras, que matriculou o escravo em 8 de agosto de 1872; Lucindo, nota de venda, AN/CA, Fls. 186-186v.
- 50 “Interrogatório ao réu Lucindo”, 2 mar. 1882, AN/CA, Fl. 175v.
- 51 Lucindo foi vendido a distância à firma negociante de escravos Fonseca, Rios & Cia. em 27 de julho de 1877 por 1.500 réis. Quando essa empresa fechou, ele foi vendido a Domingos e Manoel Rios em 15 de julho de 1880. CPSM Tabelionato Liv. 7 Fl. 304 e Liv. 11 Fl. 175.
- 52 Bernardino d’Araújo.
- 53 A quilombola Francisca, por exemplo, conta que os ranchos estavam sempre construídos perto de roças, de onde podiam roubar mandioca. “Interrogatório da ré Francisca”, 27 set. 1881, AN/CA, Fl. 143v.
- 54 Os roteiros das fugas de Benedito ficariam mais evidentes em 1884.
- 55 Schwartz (1992a) anota a abundância de mocambos na região fronteira do Sul da Bahia no período colonial devido à ausência de forças militares. Porém, isso não mais acontecia no final do século XIX.
- 56 Existem alguns exemplos da união de quilombolas e índios nos ataques contra colonos, mas isso não era muito comum. Manoel da Silva Mafra, Secretário do Ministério da Justiça, Relatório do ano 1881, p. 26, CRL; Eng. Lucrecio Augusto Marques Ribeiro ao dr. Manoel Buarque de Macedo, Macop, 27 maio 1881; Ministério da Justiça ao Presidente do Espírito Santo, 26 jul. 1881; Marcellino d’Assis Fortes ao delegado de polícia da capital, 8 ago. 1881, Apees Polícia Ser. 2, Caixa 72, Mc 265, Fls. 152-156.
- 57 A importância que os libertos atribuíram aos laços de parentescos e à posse de terras pode ser observada em Penningroth (2003), Fraga Filho (2006) e Rios e Castro (2005). Fraga Filho descreve como os libertos, em situação precária, enfrentavam um alto risco de repressão policial e criminalização o mais longe que se mudaram.
- 58 A ideia de liberdade como um alvo em movimento, proposta por Barbara Fields (1985), tem influenciado profundamente os estudos sobre escravidão, resistência, abolição e liberdade, inclusive os trabalhos de Rebecca J. Scott (2005) e, mais recentemente, de Laurent Dubois (2004b) e Sidney Chalhoub (1990).
- 59 Barbara Bush (1990) faz essa distinção em seu trabalho seminal, no qual argumenta que a *marronage* (no Caribe britânico) foi sobretudo praticada por escravos homens e boçais de *plantations* que fugiam para estabelecer “comunidades livres e autônomas”. Tornar a autonomia referência para um quilombo, porém, oculta sua realidade muito mais fluida.
- 60 Manoel Bahiano, Fl. 25.
- 61 “Interrogatório feito à ré Gertrudes”, 24 set. 1881, AN/CA, Fls. 140-141.
- 62 “Auto de perguntas feitas a Hortência, escrava de Dr. Raulino Francisco de Oliveira” (Hortência), 3 set. 1881, AN/CA, Fls. 78v-80v.
- 63 O senhor de Vicentino, José Antonio de Faria, o hipotecou para pagar suas dívidas em maio de 1880 e em 8 de fevereiro de 1881; o escravo fugiu em março. CPSM Tabelionato Liv. 12 Fl. 8v e 11; Liv. 15 Fl. 24.
- 64 Rufina, Fls. 81-82.
- 65 Josefa, Fls. 10-11. Em geral os estudos sobre mães escravas fugitivas as descrevem carregando crianças pequenas.
- 66 “Auto de perguntas feitas a Ricarda, escrava de José Rodrigues de Souza Flores”, 9 ago. 1881, AN/CA Fl. 32; “Auto de perguntas feitas a Francisca, escrava de José Rodrigues de Souza Flores” (Francisca), 9 ago. 1881, AN/CA, Fl. 45v.
- 67 “Interrogatório ao réu Lucindo”, 26 abr. 1882, AN/CA, Fl. 201v.
- 68 São Vicentino e Rufina.
- 69 Para a relação entre “infrapolítica” e política aberta, veja Kelley (1996), Introdução e Capítulo 1.
- 70 “Interrogatório feito ao réu escravo Manoel Bahiano”, 26 set. 1881, AN/CA, Fl. 135. Lembramos que ele e Rogério acreditavam que Benedito fosse culpado do ataque a Marcolina.
- 71 Vicentino, Fls. 49-52.
- 72 Manoel Bahiano, Fl. 25v.
- 73 Josefa, Fl. 11.
- 74 A luta pelo acesso às mulheres em comunidades *maroon* foi notada por Richard Price (1996).
- 75 Em sua parte do livro, Rios demonstra que a população rural sem terra foi a que mais sofreu no período pós-emancipação. O trabalho sazonal e itinerante as impedia de acumular riqueza e de desenvolver importantes laços de parentesco.
- 76 As mulheres não são muito prevalentes nos estudos sobre os quilombos brasileiros – e, quando aparecem, são tratadas como vítimas de sequestro ou apenas mencionadas de passagem. A obra de Maria Lúcia de Barros Mott (1988) oferece uma breve discussão sobre o tema.
- 77 Tais pontos de vista são encontrados em Camp (2004), Capítulo 2; Deborah Gray White (1985) e Bush (1990). Esta autora também aborda as mulheres *maroons*, mas como guerreiras e líderes espirituais categoricamente diferentes das fugitivas. Na Introdução da obra de Campbell, Miers e Miller (2007), os organizadores criticam a natureza implicitamente masculina de escravos *ungendered* e, consequentemente, das categorias comuns da resistência escrava (submissão, fuga, revolta). Ainda assim, eles reforçam a ideia de que as mulheres raramente fugiam. Sobre mulheres e revoltas, Natasha Lightfoot (2010) reinterpreta os acontecimentos enfocando as mulheres participantes e a natureza de gênero das revoltas.
- 78 Entre as obras com foco específico nas fugas femininas e na *marronage* está a de Sally Price (1993), estudo que ressalta as tensões de gênero entre mulheres e homens saracamacas. Veja também Hilary Beckles (1989) e Barbara Krauthamer (2007). Uma breve mas importante obra que reconhece as fugas femininas de longa duração e a influência da maternidade sobre elas é a de Véliz (1985).
- 79 Hortência também estava grávida durante a fuga, mas seu filho morreu logo depois de nascer. Rufina deu à luz seu filho em maio de 1881, em condição de quilombola, poucos meses antes de ser presa. O destino da criança é desconhecido. “Interrogatório feito à ré Hortência”, 24

set. 1881, AN/CA, Fl. 124; “Autos de perguntas feitas a Tereza Maria de Jesus”, 6 ago. 1881, AN/CA, Fl. 53v. De todos os homens quilombolas, sabemos que apenas um deles teve um filho – João Carretão com Gertrudes. Como ele não foi interrogado, não sabemos se seu filho e sua relação com Gertrudes foram motivos para que ele se aquilombasse.

[80](#) Como apontam Mahony (2008) e Slenes (1999), depois de 1869 se tornou ilegal separar casais casados legalmente e seus filhos com menos de 15 (depois 12) anos. A Lei do Ventre Livre, de 1871, declarou a liberdade legal de filhos nascidos de mães escravas. Conhecidos como ingênuos, essas crianças receberam a “proteção” dos senhores das mães – e em geral estes optavam por manter os “serviços” dos ingênuos até eles atingirem 21 anos. Sobre a Lei do Ventre Livre veja Camillia Cowling (2010). Obras importantes recentes sobre mulheres escravas, famílias e estratégias para a liberdade no Brasil incluem as de Slenes (1999), Rios e Castro (2005), Fraga Filho (2006), Mahony (2008), Furtado (2009), Gomes (2010) e Cowling (2010). O estudo de Karasch (1996) é raro e importante por focar as mulheres escravas nas zonas fronteiras de Goiás no período pós-colonial. O ensaio bibliográfico de Diana Paton (2005) discute os trabalhos recentes sobre mulheres escravas e gênero no Brasil.

[81](#) “Auto de perguntas feito a Gertrudes, escrava de Francisco José de Faria” (Gertrudes), 9 ago. 1881, AN/CA, Fls. 33v.

[82](#) Slenes (1999) também aponta que as grandes monoculturas do Vale do Paraíba tendiam a não vender seus escravos. Assim, as famílias escravas tinham mais chance de permanecer intactas.

[83](#) Gertrudes, Fls. 33v-34v, e Gertrudes, interrogação, Fls. 140-41v. Não sabemos qual de seus filhos era de João Carretão. Para a citação completa, veja Cowling (2010, p. 296).

[84](#) Até os que têm reconhecido a importância das mulheres quilombolas notam a falta de trabalhos que documentem as relações de gênero entre mulheres e homens. Para mais informações, veja Gomes (2005b) e Beckles (1999).

[85](#) Hortência, Fl. 79. O argumento de que o trabalho duro, associado à condição de ser quilombola, foi outro fator para desencorajar as mulheres a fugir não parece ter valor aqui. A única queixa nesse aspecto veio de Rufina, como vimos, que estava mais descontente com a recompensa que com o trabalho em si. A ideia de que o trabalho fosse um empecilho aparece em Campbell, Miers e Miller (2007).

[86](#) Uma das melhores pesquisas sobre trabalho e gênero na escravidão é a de Jennifer L. Morgan (2004). A análise de Schwartz (1977) sobre os escravos fugidos de Sant’Anna também demonstra as relações entre gênero e trabalho escravo.

[87](#) Francisca, Fl. 46v.

[88](#) Vicentino, Fls. 51v-52.

[89](#) Uma discussão mais ampla do caso da Marcolina não cabe neste capítulo. Ela pode ter sido vítima potencial de sequestro. Porém, isso não explica por que os quilombolas tentaram matá-la quando ela resistiu. Talvez Marcolina tenha escondido da polícia que conhecia os assaltantes – ou talvez eles tenham encenado uma *performance* de terror dirigida tanto às mulheres escravas como às livres.

[90](#) Veja a nota 5.

ATRAVESSANDO A LIBERDADE: DESLOCAMENTOS, MIGRAÇÕES E COMUNIDADES VOLANTES NA DÉCADA DA ABOLIÇÃO (RIO DE JANEIRO E SÃO PAULO)

Flávio Gomes e Maria Helena P. T. Machado

O objetivo deste artigo é discutir aspectos do protesto escravo na década da abolição, enfatizando a movimentação de escravos, libertandos e libertos, incluindo deserções e formas de aquilombamento ocorridas no Sudeste escravista, principalmente no Oeste paulista e no Norte fluminense. Abordamos os deslocamentos da população escravizada – em via de libertação (libertos condicionais, libertos sob contrato de trabalho, libertos com dívidas relativas à alforria) – e os movimentos de ocupação agrária articulado, que levaram à constituição de pequenas comunidades negras marcadas pela impermanência.

Na historiografia brasileira, ainda são poucos os estudos detalhados a respeito da frequência e das formas de protesto escravo nas últimas décadas da escravidão, bem como raras as análises que se interessaram em discriminar os seus impactos e/ou vinculações com movimentos abolicionistas e com a abolição. Os artigos no noticiário da imprensa sobre deserções, fugas em massa, abandono de fazendas e quilombos e os debates parlamentares geraram as percepções políticas e representações sociais mais conhecidas até o momento. No entanto, elas apresentam apenas uma face do processo, perfazendo somente parte dos fatos necessários para compreendermos os movimentos rurais pela abolição. É possível levantar diferentes significados dessa movimentação de escravos, libertos e libertandos, ocorrida em vários formatos e em diversos lugares. Torna-se importante discutir como se deu a potencialização simbólica desse processo, tanto no que se refere à sua mobilização social quanto às consequências mais específicas sobre os diversos grupos envolvidos no processo de desmonte da escravidão. Os desdobramentos do processo de mobilização dos grupos sociais populares, assim como dos discursos tecidos a respeito do tema pelas elites, caracterizaram a reação conservadora e a propaganda antiabolicionista e marcaram a maneira com que escravos, fazendeiros, republicanos, monarquistas, partidos políticos, jornalistas, abolicionistas, operários, literatos e imigrantes participaram dessa conjuntura política.

Num contexto de efervescência abolicionista – que não só gerava a politização da população livre, mas também impactava fundamentalmente as percepções da conjuntura urdidas tanto nas senzalas quanto nas camadas médias urbanas e entre os operários –, deserções coletivas e formas de ocupação e/ou abandono de fazendas por intermédio de deslocamentos de comunidades negras alimentaram tanto o que aqui denominamos *quilombos volantes* (pequenos agrupamentos, sobretudo de homens, incluindo escravos, libertandos, libertos e livres que vagavam pelas regiões escravistas do Sudeste cafeeiro sem enraizar-se em nenhum território específico) como aquilombamentos (ocupações agrárias). Esse processo

gerou levas de “retirantes” libertos que, no pós-abolição, deixaram as fazendas como forma de protesto e de proteção das famílias negras rurais, atingidas pelas demandas de trabalho dos fazendeiros, ávidos por manter o esquema de trabalho escravista.

Assim, as comunidades de senzala das fazendas reagiram de diferentes maneiras ao avanço conservador dos anos finais de escravidão e à tentativa de mantê-las no trabalho do eito, resistindo ao controle policial e senhorial. Lembremos que já nesse momento – no Sudeste escravista, principalmente em São Paulo – se delineavam novas formas de disciplinamento do trabalho que tentavam manter sob tutela a população negra, vista como perigosamente instável, rebelde, alheia ao trabalho e potencialmente destruidora da ordem social.

Foram produzidos capítulos originais do protesto escravo, o qual se vinculou, em diferentes contextos e de maneiras diversas, ao abolicionismo e à abolição (Cardoso, 1988). Embora a situação das províncias de São Paulo e do Rio de Janeiro seja bem distinta, podemos visualizar alguns movimentos comuns, isto é, a existência de diferentes formas de deslocamento de escravos, libertandos, libertos, retirantes e homens livres pobres – que as fontes policiais muitas vezes chamavam de caboclos –, os quais procuraram se assentar em microcomunidades camponesas mais ou menos precárias.

O objetivo deste artigo é discutir o complexo processo histórico do deslocamento desses trabalhadores em via de libertação na década final da escravidão. Também procuraremos expandir essa análise propondo elos entre essas diferentes comunidades precárias em permanente deslocamento, as quais apenas podemos vislumbrar por meio de documentação variada, e a formação de comunidades negras rurais e de remanescentes de quilombos hoje ainda existentes em regiões do Rio de Janeiro e de São Paulo.

São Paulo insurgente e seus quilombos volantes

As áreas Oeste e Noroeste de São Paulo, cobertas por cafeeiros, surgiam, na última década da escravidão, como bastião de aferramento ao sistema escravista, como bem demonstram os clubes de lavoura organizados por senhores e a atuação da facção senhorial do Partido Republicano Paulista.¹ Por outro lado, vendo esse mesmo processo do ponto de vista dos escravos, percebe-se que a formação de comunidades de senzalas na região propiciou que, na década de 1880 e posteriormente à abolição, surgissem formas complexas de protesto à escravidão e de resistência ao controle do trabalho por fazendeiros.

A vivência comunitária nas senzalas – proporcionada pela longa convivência dos escravos nas fazendas locais –, associada tanto a uma tendência de melhoria no tratamento da mão de obra em termos sanitários e nutricionais quanto ao desenvolvimento de um conjunto de saberes disciplinares mais racionalizados na administração do trabalho – processos que marcaram a escravidão no Sudeste pós-1850 (Marquese, 1999) –, talvez explique o comportamento escravo na década de 1880. Emergindo com notável força na década final de vigência da escravidão, os movimentos organizados por cativos, libertandos e libertos obrigaram – ao menos no contexto de São Paulo – que senhores e autoridades passassem a prestar mais atenção nos escravos. O incremento dos crimes violentos cometidos por escravos, as revoltas planejadas, o aumento das fugas – no início da década realizadas individualmente

ou em grupos por fazendas e, a partir de 1885, em grupos interfazendas – e, finalmente, o ressurgimento dos quilombos foram vistos, por autoridades, senhores e populações urbanas dessas zonas conflagradas, como prova do desgoverno dos escravos (Machado, 1994). Os jornais da província são unânimes no testemunho dessa situação (Santos, 1980).

A experiência escrava desses anos esteve fortemente vinculada às estações de trem, as quais dinamizaram de maneira notável a capacidade organizativa dos escravos. Em torno das estações, como a de Jaguari, em Campinas (atual Jaguariúna), importantes revoltas de escravos foram tramadas, como a de Felipe Santiago, ocorrida em 1882 (Machado, 1994).

Ponto de encontro de escravas e escravos quitandeiros ou de aluguel, libertandos e libertos que se empregavam carregando os trens com as sacas de café, tropeiros e viajantes de todos os tipos, as estações tornaram-se local de troca de experiências e da divulgação de notícias a respeito dos avanços do movimento abolicionista nas principais cidades do Sudeste – como a corte e São Paulo, mas também cidades portuárias, como a de Santos – e de outras províncias. Além disso, os ferroviários, que se envolveram fortemente nas lutas abolicionistas, costumavam transportar ilegalmente fugidos, estabelecendo contatos e trocando informações com os escravos locais (Conrad, 1975; Castan, 1924). Pode-se imaginar o que a reprodução de notícias criava na mente de escravizados enraizados em comunidades que passavam pela experiência da racionalização do trabalho do eito, que produzia um ritmo de trabalho cada vez mais impiedoso. A certeza de que pessoas de fora, homens estranhos e com intenções pouco recomendáveis, encontravam-se com os escravos e os informavam a respeito da conjuntura abolicionista aparece seguidamente nas correspondências da polícia. Embora as autoridades gostassem de afirmar que os escravos ignorantes eram “facilmente seduzidos” por espertalhões que deles queriam se beneficiar, elas estavam cientes do principal: os escravos tinham ouvidos muito atentos e aproveitavam qualquer oportunidade para mostrar que cada vez menos toleravam a escravidão. Em maio de 1879, por exemplo, foi transcrita no Livro de Reservados da Polícia a seguinte carta endereçada pela chefia ao delegado de polícia de Limeira:

Tendo bem fundadas suspeitas de que alguém dessa Cidade tem aliciado e seduzido os escravos do Dr. Peixoto a insurgirem-se, recebendo café que ocultamente remetem da fazenda para a Cidade e sustentando correspondência com eles, haja V.Sa. de proceder a respeito [...] acerca deste fato cujas conseqüências podem ser fatais, fará Vsa. as precisas sindicâncias, guiando-se pelos indícios e informações que tiver a tal respeito, a fim de que possa conhecer a toda a luz quaes os indivíduos que excitam ou aconselham os escravos a fugir [...].²

Algumas regiões tornaram-se focos de sobressalto. A comarca de Belém do Descalvado, por exemplo, área de expansão do café a Noroeste de Campinas, passou a década de 1880 praticamente sob vigilância policial, pois ali os movimentos escravos foram constantes. Nesse período, ocorreram 13 episódios de contestação dos escravos, indo de homicídios de feitores e senhores, acompanhados ou não de insubordinação geral e abandono das fazendas, a uma insurreição geral e quatro fugas em massa.³ Em São Paulo, é importante sublinhar que as fugas em massa tinham como destino, de início, as cidades. Buscando as estradas de rodagem e/ou os trilhos dos trens como guias para deslocamento, a fim de primeiro evadir-se das fazendas e em seguida alcançar as delegacias de polícia locais ou as cidades

onde o abolicionismo se fazia forte – como São Paulo e Santos –, as fugas de grupos de escravos povoaram as regiões cafeeiras de bandos descritos pela população tanto citadina quanto rural como assustadores.

Formado principalmente por homens, muitas vezes armados de foices, facas e armas de fogo, a fuga em grupos surgia como atividade arriscada, pois despertava a ira das autoridades, que implacavelmente perseguiram os fugidos. Como notou Conrad, em São Paulo, a conversão dos fazendeiros à abolição derivou da adesão tardia de republicanos importantes ao movimento. Estes, que até aquele momento se mostravam ferrenhamente escravistas, como Manuel de Campos Sales e Antônio Prado, em meados de 1887 começaram a se conscientizar de que não poderiam segurar os escravos em suas fazendas. Isso porque os próprios escravos, eventualmente – mas não de forma generalizada – com a ajuda de abolicionistas, passavam a abandonar as fazendas (Conrad, 1975). Não se tratava mais de fugas individuais ou em pequenos grupos, mas de abandonos coletivos de grandes plantéis. A estratégia proposta pelos clubes de lavoura para segurar os escravos era a alforria coletiva, acompanhada de termo de obrigatoriedade de serviço nas fazendas pelo período de três anos (Conrad, *ibidem*). Mas nem essa cláusula, adotada por muitos fazendeiros, conseguia na prática obter qualquer resultado. Tais questões reverberaram na imprensa e chegaram às páginas dos jornais abolicionistas, sobretudo de *A Redempção*, que muito debateu esse assunto.

Fundado em 1887 por Antônio Bento e representante das tendências mais radicais do abolicionismo paulista, o jornal trazia em suas páginas longas discussões sobre a legitimidade da manutenção do trabalho dos libertos nas fazendas como colonos prestadores de serviço, enquanto outras vozes do jornal criticavam veementemente tal situação. Embora *A Redempção* careça de estudos mais pormenorizados, a leitura do jornal mostra que este se tornou um canal de expressão de diferentes vozes do abolicionismo paulista (Thiollier, 1932). Assim, logo em seu primeiro número, datado de 2 de janeiro de 1887, um cidadão de pseudônimo Galnei, vituperando contra a escravidão, que ele afirmava ser “o cancro roedor do Império” e um “crime de lesa a humanidade”, dizia: “Faça-se já uma operação positiva. Sejam declarados livres todos os escravizados, e estabeleça-se uma lei regulando a prestação de serviço por um certo número de anos”.⁴ Vemos aqui expressa uma opinião que, em 1887, era compartilhada pelos fazendeiros republicanos paulistas, que começavam a perder o controle sobre os plantéis e buscavam desenvolver novas estratégias para segurar a mão de obra nas fazendas (Santos, 1942).

No entanto, expressando visões bem diversas, Rei Lottor, utilizando-se de um vocabulário de extração positivista, ao longo dos meses seguintes assinou diferentes colunas no mesmo jornal, opondo-se contra aquela estratégia, que surgia como forma de indenização. Segundo Rei Lottor, “nós abolicionistas não devemos reconhecer direito algum, porque consideramos todos os senhores dos escravizados como algozes e criminosos perante a pátria e a moral”.⁵ Certamente, opiniões como a de Rei Lottor atingiam fazendas e eram lidas ou ouvidas por escravos e libertos.

Os deslocamentos em massa: o caso de Salto e Itu

Tais deslocamentos massivos de grandes grupos de escravos provocaram, nas estradas e cidades

cafeiras, enorme pânico. Temia-se a insubordinação dos evadidos, a violência e o saque de lojas por grupos de famintos. No entanto, os documentos são unânimes em afirmar que, embora tais grupos estivessem dispostos a resistir às investidas de fazendeiros e policiais com as armas de que dispunham, aqueles que entravam nas cidades se comportavam de maneira pacífica.

Um dos casos mais famosos de abandono de fazenda ocorreu em outubro de 1887, quando um grupo composto por cerca de 60 escravos deixou suas fazendas no município de Piracicaba. Em sua marcha para o litoral, em busca de refúgio no Quilombo do Jabaquara, o grupo dirigiu-se a Salto – situado no quadrilátero central da província de São Paulo – e de lá rumou para Itu, município vizinho. A tentativa da polícia de obstar a passagem do grupo redundou em conflito armado, no qual faleceu um praça; outros dois desapareceram e pelo menos mais oito soldados ficaram feridos. Do lado dos escravos, nada sabemos a respeito de baixas, mas provavelmente foram muitas. Apesar da repressão, os escravos se negaram a voltar para as fazendas. O aviso da aproximação desse bando de escravos armados causou terror na cidade de Itu. Na falta de policiamento adequado, os habitantes da cidade se organizaram em grupos de vigilância. No entanto, ao amanhecer, o grupo de escravos passou ostensiva porém calmamente pela cidade, sem causar nenhum tipo de tumulto.⁶

Porém, ao chegarem aos arredores da cidade de São Paulo, na região de Santo Amaro, ocorreu mais um confronto armado com um pequeno destacamento do exército. Este, segundo memorialistas, buscava evitar um confronto mais sangrento entre os retirantes e o exército e bandos de fazendeiros armados que haviam se postado na Serra do Cubatão, passagem obrigatória para Santos. O conflito resultou na morte do liberto santista e caifaz Pio e provocou a debandada dos escravos retirantes, redundando em brutal repressão, com mulheres e crianças sendo caçadas por dias a fio nas Serra do Mar. Apenas poucos chegaram a Santos.

Quilombos volantes em São Paulo

Foi nesse contexto de fugas coletivas mais constantes que os jornais começaram a divulgar o reaparecimento de quilombos e quilombolas, que por certo tempo deixaram de figurar entre as principais preocupações de senhores e autoridades a respeito da “tranquilidade pública” (Santos, 1980). Os papéis da polícia e autos criminais também comprovam a mesma situação.

Esse quadro aparece, por exemplo, no arrazoado do promotor público de Campinas, que, com termos fortes, denunciava a presença de perigosos quilombolas cometendo crimes violentos nas ruas do município. A autoridade afirmava que um alemão fora assassinado em uma rua da cidade por um quilombola armado de garrucha. O acusado, Bernardo, escravo de Indaiatuba – município cafeeiro das cercanias de Campinas –, é identificado como fugido aquilombado naquela cidade. Acrescentava o promotor que, depois de ter matado o alemão em plena cidade, Bernardo conseguira escapular, fato que dera ocasião para que,

desde então, tenha sido este monstro perseguido pela polícia; seus quilombos destruídos e queimados, até que afinal, corrido das matas entrou na tarde de 20 do corrente nesta cidade a procura de armas, usando para esse fim de artimanhas, foi então preso na porta da casa

de Francisco Pompeu Amaral, à Rua da Constituição pelo mesmo, ajudado de Manoel Jorge Graças e do escravo Evaristo do Visconde de Indaiatuba.⁷

Em outra passagem do auto, Bernardo é descrito como negro de pouca barba, baixo, de beiços grossos, bem trajado com roupas de casemira e armado de garrucha.⁸

A continuidade das investigações permitiu a localização do quilombo, que foi invadido em 16 de dezembro pelas autoridades policiais. Estas o descreveram como um sítio localizado nas matas que margeavam o ribeirão Capivari, exatamente nos limites da fazenda Sete Quedas – uma das maiores do bairro do Jaguari, em Campinas –, a partir da qual os escravos fugidos faziam suas “tropelias”. Tratava-se de um rancho pequeno e sem cobertura, no qual as autoridades encontraram apenas restos de comida, inclusive sardinhas em lata – sinal de que os quilombolas tinham acesso aos produtos das vendas rurais existentes no entorno das fazendas. Um pouco acima do ribeirão encontraram outro sítio, descrito como uma trincheira, o qual era contíguo aos cafezais da fazenda Sete Quedas, sendo por isso “provável que os quilombolas comunicavam com alguns escravos dessa fazenda”. Além disso, no correr das semanas imediatamente anteriores ao assassinato do estrangeiro, os mesmos quilombolas atacaram os condutores que transportavam um negro fugido, apoderando-se dele, e supostamente sequestraram a escrava Rosa – que, segundo ela, fora ameaçada de morte pelos quilombolas mas conseguiu fugir, retornando à sua fazenda de origem. Nunca saberemos se de fato isso aconteceu ou se Rosa apenas foi passar uns dias com um provável companheiro e resolveu retornar devido à dureza da vida nas matas.

Em 1882, mais uma vez, a chefia da polícia enviava ao comandante do Destacamento da Guarda de Permanentes, sediada em Campinas, um memorando no qual recomendava “diligências para extinguir o quilombo” que existia na fazenda de Camilo Pires: “Alguns escravos agrediram e feriram o administrador da mesma fazenda”, provocando tanto “espíritos sobressaltados” como “riscos” e “reclamações”, além de ter “despertado a atenção do governo”.⁹ Tal fazenda localizava-se em Itatiba, área contígua a Campinas, onde se achavam importantes fazendas – como a do citado tenente-coronel Camilo Pires –, deixando a existência de quilombos a toda população em sobressalto constante.

Nos anos seguintes, aparecem nos jornais menções esparsas a ataques de quilombolas, sempre na região que vai de Jundiaí e Itu a Mogi-Guaçu e Mogi-Mirim, isto é, na direção da expansão dos cafezais para o Noroeste da província. Embora alguns dos quilombos tenham sido descritos como possuidores de ranchos bem construídos onde se acoitavam mais de 40 fugidos, ao que parece a maioria deles – como o do famigerado Bernardo – foi marcada pela precariedade do assentamento, não passando de pousos temporários localizados às margens das fazendas ou nas proximidades das cidades.

Diante da ocupação cada vez maior do Noroeste, processo que foi acompanhado pela abertura de estradas de rodagem e pela implantação de trilhos do trem, além de resultar em um florescimento urbano das cidades cafeeiras, as estradas se povoaram

de policiais, administradores, feitores e simples transeuntes. Nesse quadro, os quilombolas preferiam se estabelecer próximos de povoados e fazendas, esperando ser abastecidos por companheiros das senzalas e vendeiros locais. Apostavam na possibilidade de deslocamento rápido, que desnor-teava as autoridades e os punha a salvo das repetidas expedições de repressão organizadas pela polícia com a colaboração do

“povo”.¹⁰

De fato, as descrições de quilombos e quilombolas de São Paulo são recheadas de menções a armas – porretes, facas e enxadas –, com visível presença das de fogo. A leitura dos jornais e de fontes policiais e criminais permite descrever a região como povoada por inúmeros pequenos quilombos, sempre muito volantes e com grande mobilidade, nos quais se agregavam não centenas de escravos, mas algumas dezenas, que vagavam pela região sempre em busca de alimentos, dinheiro e armas. Acuados por fome, perseguição policial e carência de chumbo para municiar as armas, os quilombolas entravam na cidade e invadiam fazendas, roubando residências, paióis e plantações e colocando a população em polvorosa.

Isso fica claro quando se analisam notícias e fontes policiais relativas aos quilombos que se fizeram notar entre os anos de 1885 e 1887 nessa mesma região. Estando organizados sobretudo ao longo das matas de dois bairros rurais importantíssimos de Campinas – Ressaca e Rocinha –, tais quilombos volantes apareciam e desapareciam num piscar de olhos. Ora assaltando fazendas, roubando produtos ou apenas destruindo sacas de café, ora fazendo-se notar por agredir ou mesmo assassinar fazendeiros, ora vagando pelas estradas rurais, os membros dos quilombos da época de fato colocaram a região em sobressalto.

Ao congregar escravos, libertos e livres, os quilombos criavam novas formas de solidariedade e compartilhamento de experiência entre categorias diversas. Além disso, eles agregavam não apenas negros, mas também caboclos e brancos pobres, testemunhando uma nova forma de agregação social de protesto. Assim, por exemplo, em junho de 1886 o juiz municipal de Itatiba pedia providências: depois do assassinato de Francisco Pereira Barboza, no bairro do Jardim ou Passarinho, em Valinhos, que redundara em severa repressão local, “um bando de negros e caboclos”, composto por mais ou menos 25 a 30 indivíduos, andava assaltando as fazendas e furtando porcos, sacas de café e outros produtos. Afirmava também que na fazenda do major Francisco Antonio de Paula Viana ocorrera um grande assalto. Depois de invadir a propriedade, o grupo ameaçou atirar nas pessoas presentes, destruindo 25 sacas de café de 100 arrobas cada uma. Não contentes com isso, na noite seguinte o grupo retornou à mesma fazenda. Afirmava ainda a autoridade que a estrada da Rocinha, uma das principais vias de transporte de café para a estação de trem do Jaguari, estava intransitável devido ao medo de assaltos.¹¹ Dias depois, o mesmo juiz municipal de Itatiba relatava ao chefe da polícia que os quilombolas que naquela altura assaltavam as fazendas do termo eram os mesmos que haviam sido perseguidos em Jundiaí.¹²

A partir do fim de 1885, as autoridades perseguiam uma série de quilombos volantes que se deslocavam entre Jundiaí, Campinas, Valinhos, Estação Rebouças, Rocinha, Itatiba e Capivari e adjacências, os quais, batidos em uma região, reapareciam em outra – nessas andanças agregando constantemente escravos que abandonavam em levadas as fazendas (Santos, 1980). Cada vez mais ousados e numerosos, quilombolas começavam a invadir as fazendas, apoderando-se de pouso e alimentação em plena luz do dia. O quilombo José Mourthé, preso em junho de 1886, que havia se refugiado com cinco companheiros em um galinheiro da fazenda do major João Francisco de Andrade Franco, testemunha essa situação. Em suas declarações, Mourthé procura, em primeiro lugar, se eximir da acusação de resistência aguerrida, que provocara ferimentos em um dos paisanos da expedição, afirmando que o autor do ataque aos policiais fora outro quilombola que conseguira fugir.¹³

Pressionado a dar maiores detalhes, Mourthé fez declarações reveladoras: os quilombolas tinham

Líderes, achando-se os diferentes quilombos conectados. Além disso, segundo Mourthé, apenas aparentemente os quilombolas vagavam sem destino ou objetivo. Na realidade, pretendiam se internar em um grande quilombo em Amparo, município que ficava a pouco mais de 100 quilômetros da área inicial onde haviam sido notados os quilombos.¹⁴ Para piorar o sobressalto das autoridades, Mourthé declarava que seu chefe, Cassiano, conhecia os escravos que haviam assassinado o fazendeiro no bairro do Jardim ou Passarinho, crime ocorrido em maio daquele mesmo ano, pertencendo os dois quilombolas criminosos a outro grupo, que vagava pelo município de Jundiaí. Dizia ainda Mourthé que, se os dois criminosos do famoso caso pertenciam a outro quilombo, Cassiano, seu chefe, e João-Cão-Gome haviam participado do assalto à fazenda de Paula Viana, já mencionado, com quilombolas de outras comunidades de fugitivos, sugerindo concatenação das atividades dos diferentes bandos.¹⁵

Ora, a possibilidade de conexão e organização das atividades dos diversos quilombos volantes que atormentavam autoridades e fazendas exatamente no momento em que essa mesma região era conflagrada por ameaças de revolta e fugas em massa só pode ter colocado em pânico as autoridades (Machado, 1994). Além disso, Mourthé menciona a visita que faziam os chefes à fazenda das Cabras, de propriedade de Joaquim Ferreira Penteado, Barão de Itatiba, localizada no bairro da Rocinha, epicentro dos quilombos aqui mencionados. Lembremos que em 1882, na revolta de Felipe Santiago, a fazenda das Cabras foi mencionada como parte do plano de revolta geral que fora frustrado. Em 1883, porém, no cafezal dessa mesma fazenda, João Galdino de Camargo, homem livre e curandeiro, fora capturado exatamente no momento em que, munido de um espelho, bentinhas e imagens, se preparava para mostrar aos escravos a “maldade dos senhores”.¹⁶

Portanto, mais uma vez, uma das principais fazendas da região sediava confabulações de escravos. Não era à toa que aquela conjuntura fosse percebida por todos como extremamente explosiva. Outro incidente, ainda em junho de 1886, comprova o permanente estado de tensão de fazendeiros e administradores diante do avanço dos quilombolas, que passaram a invadir as fazendas e a se estabelecer nelas. Armados e ainda mais determinados, tornava-se cada vez mais difícil expulsá-los das propriedades. Além disso, por contarem com a colaboração dos escravos nas senzalas, os quilombolas quase sempre conseguiam sumir antes da repressão. Outro incidente, ocorrido na fazenda Palmeiras, vizinha à das Cachoeiras, onde Mourthé declarara encontrar-se os chefes do quilombo, mostrava que a insegurança se espalhava pela região.

Ao ler os jornais e informar-se sobre a possibilidade de existir quilombados na fazenda Palmeiras, o administrador da propriedade planejou uma investigação, descobrindo que em um galinheiro abandonado, antes utilizado como hospital de escravos bexigentos, achavam-se acoitados dois quilombolas. Em sobressalto, o administrador preparou uma cilada para prender os invasores. Estes, porém, provavelmente avisados com antecedência, escaparam. Porém, fazendo a ronda noturna, o administrador acabou desferindo um tiro no escravo Messias, da fazenda das Cachoeiras, que vagava à noite sem autorização. Messias afirmou que ali estava com a intenção de adquirir uma galinha, “fato totalmente falso, dado a disciplina das fazendas”, conforme declarou o administrador.¹⁷

Ainda em 1887, uma força composta por policiais de Campinas e paisanos atacou um quilombo próximo a Jundiaí, nas imediações da estação de trem de Louveira, em Valinhos. O resultado da expedição foi a morte de dois paisanos, baleados pelos quilombolas, a captura de quatro escravos, sendo

três feridos gravemente, e a morte de um quilombola. Feitas as investigações, comprovou-se que os presos desse quilombo também haviam participado de ataques a outras fazendas.

À medida que a década avançava, as deserções tornaram-se mais constantes, misturando escravos, libertandos, libertos – os chamados “libertos de Antônio Bento” –, quilombolas de Jabaquara e de Pai Felipe de Santos (que retornavam às fazendas como assalariados, sob a tutela de abolicionistas) e até homens livres. Nesse contexto, supõe-se que as autoridades tenham tido dificuldade de distinguir o que era um quilombo dos muitos pousos provisórios que os bandos de evadidos da senzala passaram a armar nas matas próximas a fazendas e estradas. Lembremos que era seguindo a pé os trilhos dos trens que os grupos de fugidos se locomoviam em sua rota para a cidade de São Paulo e, em seguida, para Santos.

Destino final de muitas fugas, os Quilombos de Jabaquara e de Pai Felipe – ambos em Santos – são excelentes guias para mapear a atuação do abolicionismo popular e republicano em São Paulo. De tradição liberal, a cidade de Santos havia deslanchado precocemente uma campanha que, em 1879, resultou no esforço de um grupo de abolicionistas para alforriar os escravos estivadores dos trapiches locais. Organizado em 1882 por abolicionistas republicanos, o Jabaquara pretendia se tornar um refúgio para as levas de desertores que espontaneamente buscavam a serra de Cubatão e a cidade portuária como refúgio. Sublinha-se que a área de Cubatão fora tradicionalmente notada por autoridades como couro de quilombolas e fugidos.¹⁸ Aparentemente, um dos quilombos bem estabelecidos nessa área era o de Pai Felipe. Nos anos 1880, à medida que engrossavam as levas de fugidos que passavam por Cubatão rumo a Santos, o Quilombo do Pai Felipe ficava exposto, pois muitos foragidos ali buscavam abrigo, dando oportunidade para repressão. Em resposta, também por iniciativa dos abolicionistas, esse quilombo teria sido transferido para Vila Matias, bairro da cidade. No entanto, ele manteve sua organização à parte da do Jabaquara. Embora liderado por Quintino de Lacerda, ex-escravizado da firma Lacerda & Irmãos, cujos proprietários foram republicanos históricos, o Jabaquara se mantinha sob o comando de grupos abolicionistas santistas e paulistas ligados a Antônio Bento, de São Paulo (Machado, 2006, 2007).

A literatura memorialista da abolição supôs a existência de dez mil escravos no Quilombo do Jabaquara, número certamente muito superior ao que podia acolher tal local. No entanto, Serra de Cubatão, Santos, Guarujá e entorno podem de fato ter abrigado milhares de fugidos. A fama de Santos como pouso certo se explicava pela recusa das autoridades policiais locais de capturar qualquer fugido, fato que certamente criou uma situação favorável para receber crescente número de foragidos. Além disso, destaca-se que a facilidade de rotas de fuga – estabelecida pelas estradas de ferro, com suas redes de colaboração e acolhimento de ferroviários, cocheiros e populares em geral – favoreceu ainda mais a situação (Andrada, 1939).

A partir de certo ponto, o Quilombo do Jabaquara, além de receber fugidos, passou a devolvê-los às fazendas cafeeiras das zonas Oeste e Noroeste da província. Seguindo as diretrizes dos abolicionistas paulistas, os “libertos de Antonio Bento” eram negociados em grupos como trabalhadores para as fazendas, que, àquela altura, eram abandonadas pelos escravos – que, muitas vezes, se dirigiam exatamente ao Jabaquara (Santos, 1942).

Sendo bem territorializados, os Quilombos Jabaquara e Pai Felipe iam na direção contrária à tendência daquela década. Conforme analisamos aqui, os quilombos estabelecidos por iniciativa dos fugitivos foram abundantes, sobretudo nas regiões Oeste e Noroeste da província, caracterizando-se

como volantes e com territórios móveis e de fronteiras borradas. Essa era exatamente uma das principais características a justificar a sobrevivência desses agrupamentos. Caçados e batidos sem piedade em áreas de forte expansão cafeeira e valorização fundiária, os quilombos dos anos finais da escravidão tiveram de se adaptar à realidade da capitalização da economia cafeeira paulista da década de 1880. Misturados a libertandos, libertos e homens livres pobres (caboclos), os quilombolas das áreas cafeeiras paulistas dessa época foram, nada mais nada menos, os antecessores dos boias-frias das fazendas de cana e frutas dos dias atuais.¹⁹ Enfrentando dificuldades para se assentar em qualquer parte e submetidos à forte concorrência de imigrantes italianos, preferidos pelos fazendeiros paulistas da década de 1890 em diante, o ex-escravizado do café – o quilombola do Oeste paulista – buscou outras formas de sobrevivência em novas paisagens ou se misturou aos muitos pobres que pulavam de propriedade em propriedade, de ocupação precária de terra em ocupação, sempre em busca de oportunidades de se fixar nela.

O Quilombo do Jabaquara, por seu turno, sobreviveu precariamente até 1893, quando suas terras foram abocanhadas pela Companhia das Docas de Santos. A expansão portuária da cidade, feita essencialmente à base de trabalho imigrante, redundou na ascensão do bem organizado movimento sindicalista portuário (Gitahy, 1992; Machado, 1994). Este, entretanto, se distanciou do trabalhador nacional, isto é, dos “homens de cor” que habitavam a cidade, acusados de fura-greves e paus-mandados. Assim, a tradição de protesto escravo não ganhou continuidade nas lutas sindicais portuárias de Santos (Machado, 2007). Porém, a tradição de resistência dos escravos alimentou as muitas formas de vida das comunidades de roceiros e de trabalhadores negros nas cidades.

Do Vale das ocupações aos campos das migrações

No Rio de Janeiro, se consolidou um movimento abolicionista mais concentrado nas áreas urbanas. Ao mesmo tempo, existiram na região diferentes cenários rurais no que se refere a demografia, imigração, quilombos, fugas e rumores de revoltas escravas. Áreas cafeeiras do Vale do Paraíba – especialmente Vassouras, Valença, Piraí e Paraíba do Sul – conheceram os impactos da escravidão africana atlântica até praticamente a década de 1860, aí incluindo a primeira geração de crioulos, filhos dos africanos desembarcados ilegalmente nas décadas de 1830 e 1840. Ao contrário das lavouras do Oeste paulista, não houve a chegada massiva – nos anos 1870 – de imigrantes europeus. Em contrapartida, se fizeram notar principalmente a migração compulsória de cativos pelo tráfico interprovincial e também a de escravos urbanos vendidos às zonas de café por proprietários citadinos descapitalizados com a mudança do perfil da mão de obra trabalhadora urbana, destacadamente provocada pelo fluxo de portugueses (Alencastro, 1988). Teríamos assim um interessante cenário sociodemográfico que precisaria ser mais esmiuçado tendo em vista o exame da composição das comunidades de senzalas. Nesse sentido, em 1880, a demografia escrava local estaria marcada tanto por uma derradeira geração de africanos mais velhos – que chegaram à região na década de 1820, sendo responsáveis pela montagem arquitetural e econômica cafeeira, caracterizada por suntuosas fazendas e grandes senzalas – como por gerações e gerações de africanos, sobretudo homens e jovens, chegadas em sucessivas levas de tráfico ilegal nos anos 1830 e 1840, além das primeiras gerações de crioulos, filhos destes.

Todos esses grupos conviveriam num ambiente de concentração étnica de africanos centrais misturados com as levadas de cativos – africanos e crioulos – que chegaram pelo tráfico interprovincial, qual seja, uma mão de obra escrava “crioulizada” que fora socializada em outro ambiente escravista antes de rumar para o Vale do Paraíba. Seriam instaladas dezenas de fazendas cafeeiras numa área de fronteira econômica fechada, com escravarias que podiam alcançar a média de 150 a 300 escravos nas maiores fazendas. Seus proprietários congregavam os principais barões da economia e da política imperial do Sudeste, com famílias inteiras articuladas em dezenas de fazendas, muitas das quais circunvizinhas e concentradas geograficamente (Machado, 1993; Salles, 2008; Silva, 1984; Stein, 1990). Não há registros de grandes quilombos formados ao longo do século XIX, porém abundam notícias sobre rumores de revoltas escravas, principalmente nos anos 1850.

Já em Campos do Goitacazes, área do Norte fluminense, encontramos outros contextos políticos, econômicos e demográficos. Diferentemente da região cafeeira, ela foi ocupada nos tempos coloniais, isto é, desde o fim do século XVII, com criação de gado e utilização de mão de obra indígena. No século XVIII, em especial em suas décadas finais, ocorreu a expansão açucareira, a qual resultou na multiplicação de engenhos e no incremento do tráfico de escravos. Na primeira metade do século XIX, houve uma mudança no perfil demográfico da população, que passou de indígenas e cativos crioulos (oriundos das grandes propriedades dos religiosos jesuítas e beneditinos) a numerosos africanos, introduzidos na região praticamente até 1840 (Faria, 1998; Lara, 1988; Oscar, 1985).

Nessa região norte-fluminense não houve a chegada de imigrantes europeus nem o investimento no tráfico interprovincial para recompor a mão de obra. Assim, nos anos 1870 e 1880, a massa escrava em Campos era composta, em parte, de africanos mesclados com a primeira geração de crioulos, vivendo em fazendas de açúcar pequenas e médias – dispersas geograficamente –, tendo as maiores no máximo 50 a 100 escravos. São abundantes os registros de quilombos – muitos dos quais grandes – desde o século XVIII, assentados em áreas de fronteiras econômicas abertas e de ocupação rarefeita, como aquelas limítrofes às províncias de Minas Gerais e do Espírito Santo.

O interessante é que em Campos floresceu um movimento abolicionista rural original, marcado pelo surgimento daquilo que a historiografia classificou como “abolicionismo radical”, composto por setores liberais e conservadores da política provincial fluminense e se utilizando da imprensa periódica e dos clubes de lavoura para desenvolver fervorosos debates (Donald Jr., 1976 e 1973; Lima, 1981). No entanto, a face menos conhecida e talvez mais importante desse processo foram as conexões do protesto escravo com a atmosfera abolicionista local nos anos 1880.

Uma primeira indagação: por que não se formaram grandes quilombos no Vale do Paraíba cafeeiro fluminense, onde abundava população escrava – fundamentalmente africana e seguida pelas primeiras gerações de crioulos – em fazendas abastadas? A escassez de fontes – em geral de natureza policial, que aparecia como denúncias nos jornais – e uma perspectiva historiográfica de atribuir aos quilombos isolamento podem ser armadilhas que obscureceram certas realidades (Gomes, 2005; Reis, 1996). Houve quem sugerisse que a ausência de quilombos no Vale pudesse ser explicada pela resistência africana, pela questão geográfica e pelo pacto senhorial no governo dos escravos (Marquese, 2008; Piñeiro, 2002). Pesquisas na composição demográfica da região – extensas propriedades, concentração de africanos, formações geracionais da população cativa – sugerem a hipótese de constituição de

comunidades de senzalas e de formação de quilombos (alguns temporários e itinerantes) integrados num só cenário, às vezes invisíveis à primeira vista, da cultura escrava da região.

Sugerimos que os grandes plantéis, com bases geracionais escravas, arranjos familiares e acesso às roças, produziram inúmeras comunidades de senzalas, organizadas por fazendas e até por interfazendas, considerando a proximidade geográfica e/ou o parentesco dos seus proprietários. Tais comunidades instauraram espaços identitários em várias partes do Vale do Paraíba cafeeiro. Fugidos – intermitentes ou em grupos –, assim como quilombolas, reconstruíram permanentemente – armando e desmanchando – cenários de contestação, acomodação, protesto, negociação e conflitos nas relações escravistas locais. Os abundantes registros de rumores de insurreições, ao contrário daqueles poucos indícios sobre quilombos – supostamente isolados para além das fronteiras da *plantation* – talvez sejam indicativos desse processo (Gomes, 2006). Vale destacar que na mais importante revolta escrava da região, ocorrida em Vassouras em 1838, os cativos insurgentes – mais de 500, oriundos de duas fazendas diferentes de um mesmo proprietário – arrombaram os paióis para roubar mantimentos e ferramentas, adentrando a floresta para estabelecer um quilombo (Sousa, 1972).

Nessa região, supõe-se que o protesto na forma de quilombo – menos que algo incompatível ou historicamente improvável – funcionava como uma possibilidade diante da permanente tensão enfrentada pelas comunidades de senzalas em face das políticas de domínio. Embora não tenhamos evidências, é possível pensar que alguns quilombos antigos (da primeira metade do século XIX), formados nessas zonas cafeeiras, tenham optado por migrar para as áreas de fronteira de Minas Gerais. Posteriormente – dos anos 1860 em diante –, teriam surgido quilombos menores nas franjas das fazendas. Enquanto uns se dissolviam, outros se reformavam. Assim teriam proliferado pequenos e móveis quilombos na região, que alcançaram certa invisibilidade e mantiveram-se articulados com as senzalas.

É o que revela um episódio em Paraíba do Sul em 1882, sugerindo haver uma extensa rede de contatos estabelecida entre quilombolas itinerantes e escravizados nas senzalas. A primeira notícia é de que havia um “quilombo” no interior da fazenda Três Barras. Para ali tinham fugido dois escravos de um lavrador e três de outro fazendeiro; mais tarde, quatro de outra fazenda, e assim por diante. A prisão de três aquilombados deu oportunidade para que se descobrisse que “nas matas das Três Barras havia um quilombo de muitos pretos fugidos que eram coadjuvados pelos escravos das Três Barras”. Algumas semanas mais tarde, a captura de outros cinco quilombolas resultou em mais repressão. Com a ajuda de um dos presos foi possível localizar e prender quase todos os outros aquilombados. Porém, em certa ocasião, os soldados que seguiam “para darem de novo no quilombo e ao passarem pela lavoura das Três Barras foram atacados pela negraria das Três Barras em número maior de cem pessoas entre homens e mulheres todos armados de foices e machados”. Os cativos assenzalados “prenderam e gritaram todos em voz alta que iam matar por ser contra os parceiros”.²⁰ Assim, os escravos da fazenda Três Barras, trabalhando “tranquilamente” na lavoura, reagiram de modo violento a uma diligência que atacaria um quilombo circunvizinho. Os escravos, além de libertar o “chefe do quilombo”, que ia preso, tentaram justificar um “preto capataz”, responsabilizando-o pelos ataques ao quilombo. O episódio sugere que assenzalados e aquilombados compartilhavam interesses – inclusive a construção de espaços comuns – que estavam sendo ameaçados pela repressão dos fazendeiros.²¹

Na mesma região da fazenda Três Barras, quase quatro anos depois, crimes que apontaram a existência

de conexões entre fazendas circunvizinhas e quilombos volantes mobilizariam autoridades policiais, resultando em investigações e processos judiciais. Em 1886, vários interrogatórios foram feitos, assim como exames de corpo de delito e “pesquisas” nas senzalas.²² Um importante depoimento foi dado pelo quilombola Justino, que afirmou ter 55 anos, garantindo que se mantinha fugido havia 14 anos. Indagado por onde andara, revelou que morava “na mata próxima à fazenda de São Joaquim, na vertente da mata da fazenda do Jequitibá e ultimamente na mata das Três Barras, onde reside há cerca de dois anos”. Sobre sua prisão, considerou muito azar, pois, “saindo há dias para ir furtar mandioca na fazenda de Santa Rita, estando tresnoitado adormeceu na beira do caminho” e acabou localizado e preso. A respeito das acusações de perpetração de crimes na região, alegou que

quando esteve acoitado na mata da fazenda de São Joaquim teve uma alteração com o seu companheiro de quilombo de nome Pedro por causa de uma cuia de comida e um garrafão de aguardente à vista de seus companheiros Rufo e Damião, escravos de Amandio Cardoso Garcez, ele respondente deu uma facada na cabeça de Pedro.

O que mais interessava às autoridades eram as ligações dos fugitivos e quilombos volantes com as fazendas da região, pois “perguntado com quem negociava durante o tempo que esteve fugido” Justino afirmou que “furtava milho da roça e vendia na venda do italiano Vicente Guecca, no Córrego Sujo desta freguesia”; este lhe “pagava em dinheiro e aguardente”. Também “ultimamente negociava em uma venda da Bocca do Fogo”, para onde “levava caça do mato e lhe davam dinheiro e aguardente”. Sobre as conexões com cativos e senzalas próximos, Justino – ao que parece – despistou, pois

perguntado se não conhecia preta ou preto de fazendas vizinhas aos quilombos onde morou respondeu que somente conheceu a preta Alexandrina da fazenda de São Joaquim com quem esteve amasiado algum tempo e que dela separou-se por causa das diligências policiais a que se procederam.

Já os escravos de fazendas vizinhas, em depoimento, revelaram “ter ciência de um quilombo na freguesia”. O subdelegado local, depois de “diligências e pesquisas”, informou num relatório anexado ao processo a “comunicação da existência de um quilombo nas matas e que os escravos praticavam inúmeros furtos pelas fazendas e das mercadorias furtadas faziam comércio com diversos indivíduos”. Nos depoimentos aparecem indicados com detalhes nomes de fazendas, sítios, vendas e freguesias que faziam parte das conexões e dos roteiros de quilombolas e assenzalados.

Mais do que grupos estáveis, duradouros e isolados, tais quilombos volantes no Vale do Paraíba nas últimas décadas da escravidão podem ter permanecido invisíveis diante dos cenários da autonomia escrava e da luta permanente para mantê-la, processo que incluía as roças, a comercialização de produtos delas, as conexões das fugas temporárias e a existência de grupos de fugitivos rarefeitos (Cardoso, 2009; Slenes, 1999).

Não só isso: no mesmo período há documentos que testemunham como – e não só em áreas cafeeiras – alguns quilombos se formaram articulados a formas de ocupação de terra e protestos nas senzalas. Em 1870, em Mangaratiba, aquilombados montaram ranchos nas terras da fazenda Marambaia, pertencente ao

comendador Souza Breves, dono de quase uma dezena de fazendas nos municípios de Pirai, Rio Claro, Mangaratiba, Barra Mansa e São José do Príncipe, com milhares de escravos, muitos dos quais africanos traficados ilegalmente nas décadas de 1830 a 1850. Quanto aos insubordinados, tratava-se de pelo menos dez escravos que decidiram se aquilombar devido à “repugnância de serem removidos para outras fazendas”. Várias tentativas de capturá-los fracassaram. Eles estavam organizados em arranjos de parentesco e avaliavam que uma transferência representaria uma derrota para a sua comunidade de senzala.²³

Aquilombamentos como ocupação de senzalas e terras das próprias fazendas ocorreriam em outros lugares. Em 1874, alguns escravos se refugiaram em Barra de São João. Estabelecendo-se com sua família e se dedicando ao cultivo do café, o comendador Antônio Francisco da Costa Cabral, que comprara a fazenda Fructeira com seus respectivos escravos havia pouco mais de nove anos, verificou estar a sua “escravatura bastante insubordinada”, o que o levaria a tentar negociar com os escravos para que voltassem “aos hábitos do trabalho”. Inicialmente, ele obteve relativo sucesso, mas depois não “conseguiu um resultado feliz”. Segundo argumentou, apesar da “abundância em que viviam” os escravos, posto que lhes fornecia “fumo e aguardente”, estes se insubordinaram e “permaneciam aquilombados” “nas proximidades da fazenda”, construindo ranchos e praticando “pequenos furtos, como é costume em tais casos para subsistirem”. A repressão empregada contra esses quilombolas só conseguia encontrar ranchos e roças abandonados. Nas investigações descobriu-se o motivo daquele aquilombamento: estavam “todos os escravos da roça pedindo venda, porque não queriam mais servir àquele senhor”; não reclamaram que “sofriam castigos rigorosos”, porém desejavam sair da fazenda porque seu senhor moço tinha se retirado para a corte. Sublinha-se, portanto, a contradição das posições: enquanto as autoridades avaliavam que os escravos queriam “viver na ociosidade”, uma vez que “não havia o menor motivo de queixa contra o senhor”, estes se aquilombavam.²⁴

Nas regiões do Norte fluminense ocorreriam episódios semelhantes. Em 1876, em Macaé, o fazendeiro Manoel Cruz Senna reclamava que seus escravos estavam refugiados no interior de sua fazenda. As escapadas tinham começado havia cerca de cinco anos, tendo, pouco a pouco, envolvido a maior parte dos escravos até formarem um quilombo. Havia pelo menos 39 escravos seus aquilombados na fazenda Santo Antônio, localizada na freguesia de Macabu. Além de construir ranchos, aliciavam os cativos remanescentes e praticavam furtos, “começando pelos arrombamentos nos paióis de depósito de café, gados e outras criações, do que se sustentavam”. Havia denúncias de que eram acoitados e protegidos por lavradores da região. As investigações revelavam que também esses aquilombados queriam ser vendidos. Depois de quase um mês de negociações, estes – em pequenos grupos – se apresentaram à polícia com a garantia de que não seriam castigados, mas imediatamente vendidos.²⁵

Entre 1877 e 1880, teria se formado em Campos o Quilombo da Loanda. Na verdade, tratava-se de um grupo de aquilombados no interior da fazenda de mesmo nome que ficava às margens do rio Paraíba. Tal situação foi descrita no noticiário local como cenário de “terror” para os habitantes da região.²⁶ Com o falecimento da proprietária da fazenda, João Ferreira Tinoco a teria comprado, mas não conseguia tomar posse de fato dela, pois os libertos e escravos que ali trabalhavam resolveram ocupá-la, expulsando os administradores e não concordando com aquela venda.²⁷

Há na região de Campos dos Goitacazes vários registros de quilombos volantes na última década da escravidão. Sobressaem aqueles formados na localidade de Travessão. Vários anúncios de fugas – destacadamente no *Monitor Campista* – mencionavam o fluxo de fugitivos para a região. Da freguesia Morro do Coco, em 1877, tinha fugido o crioulo Zacarias, constando que ele passara no início de 1878 para os “lados da Lagoa da Saudade, no Travessão”. Em 1880, era mencionado o fugido José, pardo que andava pelos “arrabaldes de Travessão”.²⁸ Entre os anos de 1879 e 1884, os quilombolas do Travessão foram tema diário da imprensa de Campos – dividida entre facções abolicionistas e fazendeiros escravistas. Nas retóricas jornalísticas – de terror e denúncias – percebe-se que a acusação principal contra os quilombos eram suas supostas atividades de roubo e assassinato. Os quilombolas – conheciam-se seus nomes próprios – eram classificados como bandidos comuns e salteadores.²⁹ Interessante é que tanto se noticiavam o “terror” que provocavam aos moradores locais como o fato de a repressão ser dificultada pela proteção que obtinham de vários fazendeiros, pois “faz supor que os quilombolas são avisados das diligências combinadas contra eles e estão ao corrente até das notícias que a seu respeito os jornais da cidade publicam”. Note-se que entre os quilombolas de Loanda havia libertos alojados em ranchos, cuja entrada “estava defendida por um enorme fojo, cheio de pontas de airy e lanças de graúna, acobertado por mato rasteiro”.³⁰

Na década de 1880, muitos outros quilombos – volantes e combinados com deserções em massa e migrações de grupos familiares – surgiram em Campos, principalmente nas áreas de Pádua, São João da Barra, Miracema e Itabapoana, quase na fronteira com o Espírito Santo. Em 1883, o foco era no distrito de Miracema onde “andam diversos escravos fugidos, os quais têm dado o que fazer aos lavradores”.³¹ Ainda no final de 1884, surgiram na freguesia de Guarulhos “vários quilombos”, tendo uma expedição contra “um desses quilombos” conseguido “apreender 11 indivíduos, tendo fugido mais de 30”.³² O *Correio de Pádua* de agosto de 1885 publicaria:

QUILOMBO – Na fazenda do Comendador Francisco Thomaz Leite Ribeiro, na mata que circunda o rasgo da estrada de ferro que por ali passa, existe um quilombo de escravos fugidos.

Dizem que estes quilombolas andam suficientemente armados, cometendo roubo e praticando perversidades.

A tanto tem chegado a sua ousadia que mesmo à luz do sol já alvejaram as armas em animais de montaria, e passeiam pelos lugares mais próximos do seu acampamento! Acrescentam mais que alguns indivíduos forros convivem com eles e assistem aos seus misteriosos cangerês.³³

No ano seguinte era noticiado o envio de tropas para São João da Barra, para “ser dispersado um quilombo que ali tem praticado muitos furtos e raptado mulheres brancas que encontram nas suas excursões”.³⁴ A ação repressiva duraria todo o mês de janeiro, sendo invadido um grande quilombo onde “encontraram cinco casas de palha, sendo uma delas grande e bem-feita, um forno e mais utensílios de fazer farinha, umas gamelas de pão, espingarda e grande plantação de mandioca e milho”. A tropa teria “incendiado e devastado” tudo.³⁵

Os noticiários sobre os quilombos tanto chamavam a atenção para os ataques, assassinatos e roubos que supostamente realizavam os quilombolas como destacavam a estrutura da sua organização social em

pequenas comunidades agrárias, com casas e plantações de farinha. Enfim, tudo isso sugere ser pouco provável que fossem apenas bandos de salteadores. Em Morro do Coco, tentava-se prender dois cativos fugidos acusados de assassinatos, que se ocultavam em ranchos no lugar denominado Vila Nova.³⁶ Na localidade de Guaxindiba, em Itabapoana, seria desencadeada repressão contra os “quilombolas que têm atacado os viandantes”.³⁷ Na mesma região, na fazenda do Limão, pertencente ao tenente-coronel José Fernandes Lima, aconteceria o assassinato do seu administrador, “crime perpetrado a foice por quilombolas que se acham foragidos nas matas da mesma fazenda”.³⁸

Certamente, em termos de atmosfera e percepção política, a formação de quilombos volantes, aquilombamentos em fazendas, deslocamentos, migrações e fugas em massa se articulavam. Nos derradeiros anos de 1887 e 1888, o cenário foi também da movimentação de “retirantes”, isto é, libertos alforriados coletivamente. De um lado, autoridades, fazendeiros e até abolicionistas tentavam garantir o controle sobre o processo de abolição na região. O “fantasma da desordem” – entre o fim inevitável e ao mesmo tempo imprevisível da escravidão – aparecia em diferentes narrativas e argumentos. Lana Lage foi pioneira nos estudos sobre o abolicionismo e Hebe Mattos em abordar a atmosfera da região – tendo como contraponto áreas e periódicos de Minas Gerais –, articulando-a inclusive com as repercussões, publicadas nos jornais, dos episódios que ocorriam em São Paulo. Mas, de maneira geral, a historiografia analisou tal processo muito mais como uma disputa pela memória da abolição e das primeiras décadas do pós-emancipação (Lima, 1981, e Mattos, 1998).

Mas quais são os significados desses movimentos e deslocamentos que envolviam assenzalados, aquilombados, libertos e “retirantes” de fazendas? Para Campos dos Goitacazes, é possível propor uma interpretação que articule os movimentos de deserção, quilombos volantes e deslocamentos de recém-alforriados que suplanta a memória abolicionista construída por meio da imprensa local. Embora alardeada pela imprensa, talvez a abolição – definitiva e incondicional – não fosse um fato consumado. Além disso, poderia haver um cenário dialógico entre essas ocorrências e os episódios do Oeste paulista, que também eram noticiados no Rio de Janeiro. É interessante verificar como as notícias sobre os “quilombos” e seus supostos crimes desaparecem dos jornais em 1888 e 1889 ao mesmo tempo que, em Campos, os fazendeiros realizaram congressos agrícolas e transcreveram nos jornais suas atas e discussões. Tais posicionamentos podem ter espelhado mais um discurso pedagógico para os próprios fazendeiros – suas expectativas de manter a estrutura de trabalho feitorizado, parceria, meação e salários – do que um diagnóstico da situação ainda em 1888. Chamo a atenção para a série de reportagens já bastante utilizada por Sheila Faria e Hebe Mattos sobre a “Lavoura no Estado do Rio de Janeiro”, assinadas por Arrigo de Zetirry e publicadas no *Jornal do Commercio* no segundo semestre de 1894. Tais reportagens percorreriam, além de Campos, vários municípios de fronteiras abertas no Norte fluminense, como Itaperuna, São João da Barra e localidades de Carangola e Muriaé. Nestas, seu autor, entre observador e analista, “relatando as condições em que atualmente se acham o trabalho e o trabalhador, a lavoura e o produto”, destacaria:

O liberto, que é ainda em Itaperuna o principal fator da lavoura, acha-se muito dizimado em suas fileiras, seja porquê [sic] outros municípios recompensando-o melhor os tenha atraído a seu grêmio, seja pela morte por um lado e a inteira deserção da mulher das lides agrícolas por outro, o certo é que a lavoura de Itaperuna chegou a um período angustiante, de que é preciso arrancá-la quanto antes, sob pena de vê-la padecer inteiramente.

A opinião em geral que ouvimos dos lavradores itaperunenses a respeito do liberto, é que – quando quer este ser bom trabalhador chega a ser excelente; pode o estrangeiro igualá-lo, mas não excedê-lo, para isso porém precisa ser vigiado, o mais laborioso entregue a si mesmo, vai pouco refazendo até cair em complexa indolência.

Um grande defeito tem o liberto em geral, que muito concorre para a sua inutilidade: não é ambicioso ou para melhor não tem aspirações sequer do bem-estar doméstico, pouco lhe importa melhorar de condições de fortuna, não tem o menor apego à propriedade, é lhe indiferente a posse do selo; dá-se por satisfeito com a liberdade que goza de poder ou não trabalhar a vontade.

Apesar da falta de braços com que luta a lavoura de Itaperuna, é ainda uma das mais fluentes do norte do Estado do Rio de Janeiro: o café é o seu ramo capital, senão único: a dos cereais é quase nula, no entanto as suas terras são excelentes para semelhantes plantações; as matas são abundantes de boas madeiras de construção, umas quase que unicamente exploradas para as necessidades locais.³⁹

Na divisa do Norte fluminense com Minas Gerais, na fazenda de Três Barras, Arrigo de Zetirry encontrou 128 famílias de trabalhadores, sendo 73 delas de libertos, dos quais 11 famílias vinham de outras propriedades. Ali trabalhavam como meeiros, plantando café e com inúmeras roças de milho e feijão. Comparando as condições de trabalho em São Paulo com a utilização de imigrantes italianos, criticaria os libertos por se recusarem ao trabalho familiar: “Acharemos as mulheres dos negros sentadas à porta, com as mãos no colo, mulheres tão fortes como os homens, completamente inertes”. Além disso, acrescentava o autor, “o nacional, especialmente liberto, parece ignorar que possa haver no coração humano um desejo de mudar de vida, de melhorar de posição social”.⁴⁰ Outras transcrições poderiam ser feitas das observações daquele cronista, todas oscilando entre o abandono das fazendas, a falta de interesse dos libertos, sua rejeição ao trabalho na grande lavoura em detrimento de suas roças e as comparações com trabalhadores chineses e com outros cenários do Norte fluminense.

Como especulação analítica, seria interessante pensar no que Zetirry não viu em sua viagem. Ao contrário da imprensa de 1887 e 1888 – antes do 13 de maio –, que produzia uma narrativa pedagógica, articulando acontecimentos, cenários e expectativas sobre o Norte fluminense e o Oeste paulista mediante rumores, indícios e denúncias, Zetirry em 1894 – no *Jornal do Commercio* – propunha uma avaliação sobre a lavoura fluminense, colocando como exemplo a ser seguido aquela de São Paulo, com a extensa utilização de trabalho imigrante sendo arregimentado nas frentes de trabalho. Assim, escolheria como modelo para a região de Campos as grandes fazendas e aquelas circunvizinhas articuladas às usinas. O que aconteceria em outras áreas? Para Campos, ele mesmo destacaria – na última reportagem de sua série – o desejo de “organizar um mapa” que “declarasse distrito por distrito” e “nome por nome de cada fazenda existente” e o “grau de bem-estar atual dela em comparação com o passado”, mas escolhia apenas as “freguesias compostas de grandes fazendas”, posto ser mais fácil, enquanto seria “dificílimo para as mais afastadas da cidade cabeça do município, por serem elas divididas em um grandíssimo número de pequenos sítios, dos quais é impossível ter a sistemática menção”. Argumentamos em hipótese que o que ele não viu foi o esparramar de microssociedades camponesas negras – organizadas em núcleos familiares e muitas das quais invisíveis – que podiam estar nas franjas de algumas fazendas e/ou nas fronteiras, sem falar da migração constante. Qual seja, as “grandes propriedades que existiam ao tempo da escravidão” estavam “desde anos completamente abandonadas ou tratadas por um limitadíssimo número de trabalhadores libertos”, mas outros tantos povoados negros – de um campesinato itinerante – ainda existiam, fornecendo mão de obra de jornaleiros ou trabalhadores sazonais. Inclusive, os libertos que formavam tais povoados negros tinham “internado-se ao Estado

[província] de Minas”, enquanto outras tantas viviam da produção familiar de alimentos.⁴¹

Enfim, o cronista acaba sugerindo o seguinte quadro desalentador para a grande propriedade e para a usina: de um lado, libertos, individualmente ou em famílias, ora ausentes, ora em população rarefeita devido à arregimentação de outros municípios que os recompensava melhor; de outro, colônias de libertos de parceria ou de meação, dedicadas à agricultura familiar, arruinavam os interesses da economia açucareira e as usinas vizinhas. Comentou Zetirry a respeito dos trabalhadores de uma fazenda articulada à Usina das Dores: “Os libertos, como a generalidade deles aqui no município, trabalham para e quanto é preciso a subsistência, não manifestam empenho em querer melhorar a própria condição, nem amor a economia”.⁴²

Consideramos que parte desse processo de carência de mão de obra de libertos arregimentados em sistemas de trabalho tutelados e de disciplina férrea, similar ao da escravidão, foi também motivado por ou surgiu como desdobramento do deslocamento de escravos, retirantes, aquilombados e das fugas em massa da década da abolição. Microcomunidades camponesas negras que se espalharam na região, migrando constantemente à procura de trabalho e terra, constituíram-se com base em um processo complexo, do qual ainda conhecemos pouco.

Considerações finais

Levando em conta a configuração aqui delineada para as regiões do Oeste paulista e do Norte fluminense, podemos supor a emergência – quase explosão – de uma grande quantidade de comunidades negras rurais contemporâneas, que, na verdade, são fruto de remanescentes de quilombos itinerantes, de aquilombamentos em formato de ocupação agrária nas próprias fazendas e de levas de retirantes organizados em arranjos familiares. Se assim for, a ideia de abandono das fazendas que ganharia uma retórica repetida e elaborada nos jornais nos anos que se seguiram à abolição precisaria ser examinada com o cruzamento de outras fontes, que incluiriam as memórias do cativo, recenseamentos etc. Para onde teriam ido as famílias de libertos? E os quilombos volantes? Seria plausível supor que continuaram a migrar ou se dissolveram em povoados camponeses a partir dos quais comunidades de trabalhadores tanto podiam ser arregimentadas como parceiros, colonos, meeiros e jornaleiros?

Em pesquisas sobre comunidades negras rurais e remanescentes de quilombos nessas regiões ressurgem, entre memórias e narrativas, histórias de vida, projetos familiares e migrações no pós-abolição.⁴³ Na região de Travessão e adjacências, por exemplo, verificamos a formação de famílias camponesas negras como fruto de trajetórias do pós-abolição; nestas incluem-se, especialmente, as comunidades de Cafuringa, Quilombo (em Conselheiro Josino) e a fazenda Sertão. Em Cafuringa, encontram-se 17 famílias com cerca de 80 pessoas, que vivem hoje da produção de carvão. O interessante é que alguns dos seus líderes hoje arregimentam trabalhadores sazonais – não os moradores da comunidade – para usinas, fazendas e empreitadas de corte de cana. Em suas lembranças, referem-se ao processo continuado – vivido em grupos familiares – de migração na década da abolição. Entre o estabelecimento em franjas de fazendas, a consequente expulsão e os períodos em que foram arregimentados como trabalhadores em terras da região, procuraram manter os vínculos familiares e comunitários, mantendo-se como população negra de libertos. Seu território atual é apenas mais um

capítulo de um roteiro de deslocamentos que perdura desde as primeiras décadas do pós-abolição até os dias de hoje. Já na fazenda Sertão ainda moram 12 famílias – em prédios reconstruídos a partir das antigas senzalas e em casas de colonos –, descendentes de libertos que migraram à procura de trabalho na década da abolição. Na comunidade Quilombo, a memória se cruza com as narrativas de fugitivos e seus esconderijos.⁴⁴

Alguns estudos já mostraram como a própria ideia de “quilombo” foi ressignificada, podendo incluir também os movimentos de libertos que saíam (“fugiam”, na condição de libertos e tutelados) de determinadas fazendas, sendo arregimentados para outras propriedades e por outros fazendeiros, como no caso de São José da Serra, em Valença, onde há hoje uma comunidade remanescente de quilombos identificada e titulada (Mattos, 1998, e Rios, 2005).

A movimentação de escravos, libertos e libertandos, o noticiário sobre essas deserções, as alforrias coletivas, o abandono de fazendas, os retirantes, a arregimentação de mão de obra e as fugas em massa, combinado com os aquilombamentos, com a manipulação abolicionista e com a criminalização das ações de roubos e saques de grupos de fugitivos – guardadas as especificidades de cada episódio e contexto –, podiam fazer parte de um cenário mais amplo de deslocamentos e formas improvisadas e provisórias de acesso e ocupação de terra, reordenação das condições de trabalho e controle familiar nas senzalas na região. No contexto do imediato pós-abolição, estaria em jogo menos a questão dos salários e castigos, mas principalmente a afirmação de modos de parceria, de utilização do trabalho infantil e familiar, associadas à manutenção das roças e à definição de formas de moradia.⁴⁵

Também em diferentes regiões de São Paulo a movimentação de escravos, libertandos e libertos, incluindo deserções, deslocamentos e quilombos volantes, produziu vários desdobramentos no pós-abolição, os quais ainda precisam ser analisados. Certamente a migração dos quilombos volantes – e com eles outras formas camponesas negras – redundou na interiorização deles para áreas de Minas Gerais e principalmente de Goiás. A emergência de inúmeras comunidades negras rurais – parte das quais originadas de doações de terras para libertos a partir dos anos 1870 do século XIX – certamente trouxe o foco para esse processo histórico ainda pouco conhecido. Só em Ubatuba, no litoral Norte do atual estado de São Paulo, existem as comunidades remanescentes de quilombo da Caçandoca, do Frade, da Raposa, do Saco de Banana, de Camburi, de Caçandoquinha, Cazanga, Fazenda do Caixa e Itamambuca, entre outras. Na macrorregião de Capão Bonito elas proliferam, e só no município de Iporanga, ao Sul do estado, elas somam – entre aquelas certificadas – mais de 13: Bombas, Jurumirim, Pilões, Porto de Pilões etc. Na região do município de Itaoca há a comunidade denominada Cangume, que segundo seus moradores mais antigos teria sido formada na última década da escravidão pelo escravo fugido João Cangume, que bem pode ser o fugitivo João-Cão-Gome, identificado no depoimento de José Mourthé em 1886. Na região do litoral Sul e adjacências, quase nas fronteiras atuais do estado do Paraná, são numerosas as comunidades negras rurais remanescentes de quilombos concentradas nos municípios de Barra do Turvo (sete), Cananeia (nove) e Eldorado (18).⁴⁶

No Rio de Janeiro, o cenário não foi menos complexo. Os poucos registros de quilombos nas áreas do Vale do Paraíba cafeeiro têm como contrapartida as escassas indicações de comunidades remanescentes nos dias atuais. Ao mesmo tempo, abundam na região microcomunidades negras, situadas nas vizinhanças das grandes propriedades, produto de uma considerável população negra que, ao que parece, se manteve

na região como mão de obra – em forma de colonato, parceria e meação – no pós-abolição. No Norte fluminense, ao contrário, as fronteiras econômicas abertas – em especial nas divisas com Minas Gerais e Espírito Santo – geraram uma proliferação de comunidades remanescentes de quilombos, com povoados atomizados, que mudaram de lugar e base econômica nas últimas quatro décadas, tornando-se de pequenos sitiantes, agricultores e extrativistas a trabalhadores sazonais. Um exemplo são as comunidades quilombolas atuais do município de São Francisco de Itabapoana, que pertenceu até os anos 1990 ao município de Campos, na divisa com o Espírito Santo. A região é conhecida atualmente como Deserto Feliz e, segundo o registro da associação de moradores, a origem de parte das 78 famílias que lá habitam pode ser localizada entre o final do século XIX e as primeiras décadas do XX, tanto em meio aos trabalhadores libertos da antiga fazenda denominada Quilombo como daquelas com os nomes Triunfo, Santa Luzia e Araponga. No passado, esses moradores teriam se mudado para áreas conhecidas como “cantos das fazendas”, onde construía suas casas e podiam plantar (áreas conhecidas por eles como “sobra de terra” e “mato cego”), tendo por base a agricultura familiar.⁴⁷

Novos formatos e a anatomia da escravidão e da liberdade se confrontavam (Foner, 1988). Atualmente, em várias comunidades negras rurais remanescentes de quilombo no Rio de Janeiro, São Paulo e outras regiões (Fraga Filho, 2006; Silva, 1984), partes dessas e de outras histórias e memórias revelam deslocamentos e migrações entre caminhos cruzados, envolvendo, desde o final do século XIX, famílias de libertos e suas comunidades negras.

Referências

- ALENCASTRO, L. F. de. “Proletários e escravos. Imigrantes portugueses e cativos africanos no Rio de Janeiro, 1850--1872”. *Novos Estudos – Cebrap* São Paulo, n. 21, jul. 1988, p. 30-56.
- ANDRADA, A. B. de. “Depoimento de uma testemunha”. *Revista do Instituto Histórico Geográfico de São Paulo*, v. XXXVI, 1939, p. 209-27.
- CARDOSO, C. F. S. *Escravidão e abolição no Brasil – Novas perspectivas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- _____. (1979) “A brecha camponesa no sistema escravista”. In: WELCH, C. A. et al. (orgs.). *Camponeses brasileiros. Leituras e interpretações clássicas*. Brasília: Nead, 2009, p. 97-116.
- CASTAN (pseud.). *Scenas da abolição e scenas várias. Horrores da escravidão no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Metodista, 1924.
- CONRAD, R. *The destruction of Brazilian slavery, 1850-1888*. Berkeley: University of California Press, 1972.
- _____. *Os últimos anos da escravatura no Brasil, 1850-1888*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975, p. 293-301.
- DEAN, W. *Rio Claro: um sistema brasileiro de grande lavoura, 1820-1920*. São Paulo: Paz e Terra, 1977.
- DONALD JR., C. *Slavery and abolition in Campos, Brazil, 1830-1888*. Tese (doutorado em História), Cornell University, Nova York, 1973.
- _____. “Slave resistance and abolitionism in Brasil: the Campista Case, 1879-1888”. *Luso-Brazilian Review*, v. 13, n. 2, inverno 1976, p. 182-93.
- FARIA, S. de C. *A colônia em movimento. Fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- FONER, E. “A anatomia da emancipação”. In: *Nada além da liberdade. A emancipação e seu legado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- FRAGA FILHO, W. *Encruzilhadas da liberdade. Histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)*. Campinas: Cecult/Ed. da Unicamp, 2006.
- GITAHY, M. L. C. *Ventos do mar. Trabalhadores do porto, movimento operário e cultura urbana em Santos, 1889-1914*. São Paulo: Ed. da Unesp; Santos: Prefeitura Municipal de Santos, 1992.
- GOMES, F. S. *A Hydra e os pântanos. Mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil escravista (sécs. XVII-XIX)*. São Paulo: Polis/Ed. da Unesp, 2005.
- _____. *Histórias de quilombolas. Mocambos e comunidades de senzalas, Rio de Janeiro, século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GUIMARÃES, E. S. *Múltiplos viveres de afrodescendentes na escravidão e no pós-emancipação. Família, trabalho, terra e conflito (Juiz de Fora, MG, 1828-1928)*. São Paulo: Annablume; Juiz de Fora: Funalfa, 2006.
- _____. *Terra de preto. Usos e ocupação da terra por escravos e libertos (Vale do Paraíba mineiro, 1850-1920)*. Niterói: Editora da

UFF, 2009.

- LAMOUNIER, M. L. “Agricultura e mercado de trabalho: trabalhadores brasileiros livres nas fazendas de café e na construção de ferrovias em São Paulo, 1850-1890”. *Estudos Econômicos*, São Paulo, v. 37, n. 2, 2007, p. 353-72.
- LARA, S. H. *Campos da violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- LIMA, L. L. da G. *Rebeldia negra e abolicionismo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1981.
- MACHADO, H. F. *Escravos, senhores e café. A crise da cafeicultura escravista do Vale do Paraíba Fluminense. 1860-1888*. Niterói: Cromos, 1993.
- MACHADO, M. H. P. T. *O plano e o pânico: os movimentos sociais na década da escravidão*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 1994.
- _____. “From slave rebels to strikebreakers: the Quilombo of Jabaquara and the problem of citizenship in late nineteenth century Brazil”. *Hispanic American Historical Review*, v. 86, n. 2, 2006, p. 247-74.
- _____. “De rebeldes a fura-greves: as duas faces da experiência da liberdade dos quilombolas do Jabaquara na Santos pós-emancipação”. In: GOMES, F. dos S.; CUNHA, O. (orgs.). *Quase-cidadãos. Histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2007, p. 241-80.
- MARQUESE, R. B. *Administração e escravidão. Ideias sobre a gestão da agricultura escravista brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1999.
- _____. “Diáspora africana, escravidão e a paisagem da cafeicultura escravista no Vale do Paraíba oitocentista”. *Almanack Braziliense*, v. 7, 2008, p. 138-52.
- MATTOS, Hebe M. de. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista, Brasil, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- OSCAR, J. *Escravidão e engenhos. Campos, Macaé, São João da Barra e João Fidélis*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1985.
- PALÁCIOS, G. “Campesinato e escravidão: uma proposta de periodização para a história dos cultivadores pobres livres no Nordeste oriental do Brasil: 1700-1875”. In: WELCH, C. A. *Camponeses brasileiros. Leituras e interpretações clássicas*. Brasília: Nead, 2009.
- PIÑEIRO, T. L. *Crise e resistência no escravismo colonial*. Passo Fundo: UPF, 2002.
- REIS, J. J.; GOMES, F. S. *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RIOS, A. L. *Memórias do cativo. Família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- SALLES, R. *E o Vale era o escravo. Vassouras, século XIX – Senhores e escravos no coração do Império*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- SANTOS, F. M. *História de Santos*. 2. ed. São Vicente: Caudex, 1968.
- SANTOS, J. M. dos. *Os republicanos paulistas e a abolição*. São Paulo: Martins Fontes, 1942.
- SANTOS, R. M. *Resistência e superação do escravismo na província de São Paulo (1885-1888)*. São Paulo: Instituto de Pesquisas Econômicas da Universidade de São Paulo, 1980.
- SCHWARTZ, S. B. *Escravos, roceiros e rebeldes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SILVA, E. *Barões e escravidão. Três gerações de fazendeiros e a crise da estrutura escravista*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- SLENES, R. W. “Histórias do Cafundó”. In: FRY, P.; VOGT, C. *Cafundó: a África no Brasil. Linguagem e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. “Camponeses e cativos: a ‘arquitetura’ do sistema escravista”. In: *Na senzala, uma flor. Esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil, Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- SOUSA, J. A. S. “O efêmero quilombo do Pati do Alferes, em 1838”. *RIHGB*, n. 295, 1972, p. 33-67.
- STEIN, S. *Vassouras. Um município brasileiro do café, 1850-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- THIOLLIER, R. *Um grande chefe abolicionista: Antonio Bento*. São Paulo: S.N., 1932.

Notas

- 1 Veja especialmente Santos, 1942, p. 92-113, e também Conrad, 1972, p. 165-67.
- 2 Daesp, Livro de Reservados, Limeira, n. 39, 31 maio 1879.
- 3 Para a distribuição dos crimes da comarca de Belém do Descalvado entre 1880-1888 veja Machado, 1994, nota 21, p. 88.
- 4 Galnei, “O Brasil enfermo”, *A Redempção*, São Paulo, 2 jan. 1887, p. 1.
- 5 Lottor, “O evolucionismo”, parte 1, *A Redempção*, São Paulo, 13 mar. 1887, p. 2.
- 6 Daesp, Polícia, Secretaria de Polícia da Província de São Paulo, 17 out. 1887. Santos (1942, p. 264) afirma que o bando fugido era composto de pelo menos 150 escravos, o que é factível, uma vez que a polícia só os contou após o primeiro conflito, que já devia ter resultado na cisão do grupo inicial.
- 7 Daesp, Processo Criminal de 1880, n. 4082, Caixa 54, Bernardino, vulgo Bernardo, escravo de Joaquim Sampaio de Goes: Réu, Auto de Denúncia.
- 8 Daesp, Processo Criminal de 1880, n. 4082, Caixa 54, Bernardino, vulgo Bernardo, escravo de Joaquim Sampaio de Goes: Réu, Termo de Destruição do rancho dos quilombolas.
- 9 Daesp, Livro de Reservados, Itatiba, n. 184, 26 out. 1882.

- [10](#) É o que sugere, por exemplo, Santos (1980), que levantou exaustivamente as notícias sobre quilombos nos principais jornais paulistas da década, tais como *Diário Popular*, *Correio Paulistano* e *A Província de São Paulo*.
- [11](#) Daesp, Polícia, ordem 2263, Caixa 228, Juízo Municipal de Itatiba, 8 jun. 1886.
- [12](#) Daesp, Polícia, ordem 2263, Caixa 228, Juízo Municipal de Itatiba, 14 jun. 1886.
- [13](#) Daesp, Processo Crime de 1886, Ordem 4049, Caixa 66. José Mourthé: Réu. Crime de Resistência. Termo de Informação.
- [14](#) Daesp, Processo Crime de 1886, Ordem 4049, Caixa 66. José Mourthé: Réu. Crime de Resistência. Termo de Informação. Interrogatório de José Mourthé.
- [15](#) Daesp, Processo Crime de 1886, Ordem 4049, n. 1347. José Mourthé: Réu. Crime de Resistência. Termo de Informação. Interrogatório de José Mourthé.
- [16](#) Daesp, Processo Crime de 1883. Ordem 4089, n. 1281. João Galdino de Camargo: Réu preso. Sumário de Culpa. Insurreição. Denúncia.
- [17](#) Daesp. Processo Crime de 1886. Ordem 4094, n. 1348. Augusto Graciano Camargo: Réu.
- [18](#) Santos (1968, nota 38, p. 237) apresenta um histórico resumido dos quilombos em Cubatão, supondo que o último chefe de um deles tenha sido Pai Felipe. No entanto, o tema dos quilombos em Santos ainda não foi estudado a fundo.
- [19](#) Dean (1977) nota que os fazendeiros de Rio Claro utilizavam uma massa considerável de homens livres nacionais como mão de obra em suas fazendas. Lamounier (2007) também chama a atenção para a presença de migrantes na composição dos trabalhadores em São Paulo.
- [20](#) Aperj, Fundo SPP, Coleção 166, documento 43, Pública Forma enviada ao delegado de polícia do Município de Paraíba do Sul, 4 set. 1882.
- [21](#) ANRJ, Gifi, pacote 5 B 543, “Extracto diário de Jornais da Corte”, *O Globo*, 9 set. 1882 e *Provinciano* (Paraíba do Sul), 7 set. 1882.
- [22](#) ANRJ, Relação do Rio de Janeiro, Série Habeas Corpus, Paraíba do Sul, 1886, número 1033, maço 6.
- [23](#) ANRJ, maço 478, Ofícios de Presidentes de Província (RJ). Ofício do delegado de polícia do Termo de Mangaratiba enviado ao chefe de polícia da Província, 12 set. 1870.
- [24](#) ANRJ, maço 484, Ofícios de Presidentes de Província (RJ), Ofício do chefe de polícia enviado ao Presidente da Província (RJ), 10 mar. 1874.
- [25](#) *Jornal do Commercio*, 22 mar. 1876, p. 3; *Diário de Campos*, 25 mar. 1876, p. 2; Aperj, Fundo SPP, Coleção 165, maço 10, pasta 3, documento 03, Petição do Fazendeiro Manoel da Cruz Senna ao chefe de polícia da Província do Rio de Janeiro. Essa petição está incompleta e rasgada; Relatório do delegado de polícia do Município de Macaé enviado ao chefe de polícia da Província do Rio de Janeiro, 18 fev. 1876; Petição do fazendeiro Manoel da Cruz Senna ao delegado de polícia de Macaé, 18 jan. 1876.
- [26](#) *Jornal da Província*, Campos, Rio de Janeiro, 6 jul. 1879.
- [27](#) Aperj, Fundo SSP, Coleção 165, pasta 3, documento 32, cópia do telegrama do Presidente de Província (RJ) enviado ao chefe de polícia, 18 set. 1877 (telegrama resposta); *Monitor Campista*, 4 jan. 1878; *Jornal da Província*, Campos, Rio de Janeiro, 18 set. 1879, p. 3; *Monitor Campista*, 5 e 6 jul. 1880; *Monitor Campista*, 5 e 6 jul. 1880, p. 2; *Jornal da Província*, Campos, Rio de Janeiro, 5 e 6 jul. 1880, p. 1.
- [28](#) *Monitor Campista*, 7 fev. 1878 e 4 mar. 1880.
- [29](#) *Monitor Campista*, 2 set. 1879; 30 set. 1883; 12 mar. 1884; 1º abr. 1884; 25 mar. 1884 e 21 nov. 1884.
- [30](#) *Monitor Campista*, 9 fev. 1884.
- [31](#) *Correio de Pádua*, 13 set. 1883.
- [32](#) *Monitor Campista*, 21 nov. 1884.
- [33](#) *Correio de Pádua*, 23 ago. 1885.
- [34](#) *Monitor Campista*, 24 jan. 1886.
- [35](#) *Monitor Campista*, 31 jan. 1886.
- [36](#) *Monitor Campista*, 8 abr. 1886.
- [37](#) *O Progressista*, 26 maio 1887.
- [38](#) *O Progressista*, 23 jun. 1887.
- [39](#) *Jornal do Commercio*, 20 jun. 1894.
- [40](#) *Jornal do Commercio*, 28 jul. 1894.
- [41](#) *Jornal do Commercio*, 21 out. 1894.
- [42](#) *Jornal do Commercio*, 4 ago. 1894.
- [43](#) Pesquisas realizadas em 2012 e 2013 com financiamento da Faperj.
- [44](#) Pesquisas etnográficas realizadas com o apoio das professoras Magna e Débora, de Travessão, da pesquisadora Carolina Abreu e do historiador Alcimaro, da CPT, em vários períodos de 2012.
- [45](#) Pensamos na possibilidade de uma nova proposta de periodização da experiência camponesa no Brasil articulando quilombos, autonomia dos escravos com suas roças, doações de terra, ocupações agrárias e processos do pós-abolição. Veja Palácios (2009) e Schwartz (2001).
- [46](#) Pesquisas realizadas no acervo da Fundação Cultural Palmares de comunidades quilombolas certificadas, São Paulo, financiada pela Faperj.
- [47](#) *Ibidem*.

ABOLICIONISMO E FORMAÇÃO DA CLASSE TRABALHADORA: UMA ABORDAGEM PARA ALÉM DO NACIONAL¹

MARCELO BADARÓ MATTOS

Os escravos trabalhavam na terra e, como os camponeses revolucionários de qualquer lugar, desejavam o extermínio de seus opressores. Mas, trabalhando e vivendo juntos em grupos de centenas nos enormes engenhos de açúcar que cobriam a Planície do Norte, eles estavam mais próximos de um proletariado moderno do que qualquer grupo de trabalhadores daquela época, e o levante foi, por essa razão, um movimento de massas inteiramente preparado e organizado. Pela dura experiência, aprenderam que esforços isolados estavam condenados ao fracasso, e nos primeiros meses de 1791, dentro e nos arredores de La Cap, eles estavam se organizando para a revolução.

(James, 2000, p. 91)

O estudo de C. L. R. James sobre a revolução dos escravos em São Domingos, que se converteria no Haiti, publicado originalmente em 1938, é uma obra pioneira em diversos sentidos. Em primeiro lugar, porque encara a revolta iniciada em 1891 como uma das revoluções decisivas daquela “Era das Revoluções”. Também porque define o protagonismo diferente daquela que seria uma revolução dos escravos em meio a revoluções burguesas. Escravos que, como se vê na citação que abre o capítulo, eram, segundo ele, atores sociais muito próximos do proletariado moderno, tanto pelas relações de trabalho que os reuniam em grandes concentrações na mesma unidade produtiva (como na grande indústria do século XIX em diante) quanto pelo protagonismo em um processo revolucionário construído de baixo.

A partir de 1938 muito se escreveu sobre a luta pela liberdade dos escravos em escala internacional, iniciada justamente naquela quadra histórica, bem como sobre a formação da classe trabalhadora – que, ao menos a partir da obra de E. P. Thompson (v. I, 1987), também está associada, de início, ao mesmo período revolucionário.

Mais recentemente, uma proposta de renovação da história do trabalho, disposta a ultrapassar as barreiras dos Estados nacionais e os limites da perspectiva eurocêntrica, autodefinindo-se como História Global do Trabalho (van der Linden, 2008)², parece estar retomando a associação entre escravos e proletários apresentada por James. Um dos mais conhecidos formuladores de tal proposta, Marcel van der Linden, percebendo que, nas situações históricas empiricamente estudadas em diversas partes do globo (particularmente no “Sul Global”), as fronteiras entre diferentes formas de exploração do trabalho – escravo e “livre”, por contratos, autônomo ou assalariado, doméstico ou externo, urbano e rural – se apresentam de maneira mais fluida e combinada, busca redefinir a classe trabalhadora. Expondo uma conceituação de classe – “de trabalhadores subalternos” – que toma a subordinação do trabalho (tanto de escravos quanto de assalariados) à lógica do capital como ponto central, van der Linden (*ibidem*, p. 33) assim a define:

Todo portador de força de trabalho cuja força de trabalho é vendida (ou alugada) a outra pessoa sob compulsão econômica (ou não econômica) pertence à classe dos trabalhadores subalternos, não importando se o portador de força de trabalho vende ou aluga pessoalmente essa força, não importando se o portador possui meios de produção.

Van der Linden (*ibidem*, p. 34) alerta que sua definição é provisória, demandando cada elemento dela mais reflexões, mas define o centro da base comum de classe de toda essa variedade de trabalhadores subalternos: “a mercantilização compulsória de sua força de trabalho”.

A conversão da força de trabalho em mercadoria também está presente no trecho comentado de C. L. R. James, mas este construiu seu paralelo entre trabalhadores escravizados e proletários modernos tendo em vista não apenas a dimensão econômica, mas também a dimensão política de tal associação. Os escravos seriam “mais próximos de um proletariado moderno do que qualquer grupo de trabalhadores daquela época” em especial porque agiram organizadamente em um movimento político revolucionário.

Este artigo pretende retomar o paralelo, com base na dimensão política, entre os movimentos que propugnaram pela abolição da escravidão e aqueles que caracterizaram o processo de formação da classe trabalhadora assalariada. Seu ponto de partida será a referência a um debate, já clássico em língua inglesa, sobre os encontros e desencontros entre abolicionismo e primeiros momentos do movimento operário, tendo em vista algumas das elaborações mais recentes que o retomaram. Na sequência do argumento, outro momento fundamental para as aproximações entre abolicionismo e movimentos da classe trabalhadora será retomado: o da Guerra Civil nos Estados Unidos. A terceira parte do artigo introduz alguns elementos para discutir como as ideias abolicionistas e as propostas organizativas da classe trabalhadora, em sua longa viagem através do globo, aportaram em terras brasileiras.

* * *

Peter Linebaugh e Markus Rediker compõem, com seu *A hidra de muitas cabeças* (2008), um esforço exemplar de análise histórica do processo de implantação do capitalismo e das lutas de resistência contra ele a partir de uma análise do “Mundo Atlântico” – que envolve Europa, África e Américas (do Norte e Caribe de língua inglesa) – ao longo dos séculos XVII e XVIII. O foco de sua análise recai justamente sobre a heterogênea e multiétnica massa de trabalhadores: escravizados africanos levados à força para as Américas; imigrantes pobres europeus expropriados em suas regiões de origem (Inglaterra, Irlanda etc.) e muitas vezes enviados compulsoriamente ao Novo Continente; pobres urbanos e rurais na Inglaterra durante o processo de acumulação primitiva; marinheiros (escravizados e livres). As agruras do trabalho sob variadas formas de coerção e as lutas de resistência daquele “proletariado atlântico”, resgatadas pelos autores, acabam por compor um exemplo riquíssimo do potencial de uma história do trabalho que ultrapasse as fronteiras nacionais e os marcos eurocêntricos tradicionais.

Quando a análise do livro se aproxima do final do século XVIII, os autores valorizam uma potencial unidade entre os que enfrentaram a escravidão, aqueles que participaram das lutas revolucionárias

daquela era de revoluções e os militantes que se engajaram na construção dos primeiros projetos políticos, organizações e ações coletivas da classe trabalhadora. No entanto, concluem Linebaugh e Rediker, o impacto da Revolução Haitiana gerou pânico entre as classes dominantes e intensificou, no caso inglês, o clima repressivo antijacobino já iniciado pela Revolução Francesa (e ampliado com a guerra). Daí que os caminhos daquelas lutas, até então (início dos anos 1790) convergentes na defesa dos direitos de um único “ser humano”, tenham se distanciado em poucos anos, à medida que se definiam os conceitos de “raça” (que, como categoria associada à biologia, ganha espaço em meio ao pânico com as lutas revolucionárias dos escravizados de origem africana) e de “classe”.

O tom da análise parece carregado de uma dupla acusação. De um lado, a história do trabalho clássica – E. P. Thompson em particular – é responsabilizada por negligenciar essa unidade potencial (e a longa história por trás dela) entre as faces negra e branca do “proletariado atlântico”. Onde Thompson teria visto um “movimento inglês” por uma “democracia inglesa”, Rediker e Linebaugh (*ibidem*, p. 289) percebem uma circulação atlântica de ideias e enfatizam que a “parte mais vigorosa do debate não vinha de nenhuma experiência nacional isolada, fosse inglesa ou outra qualquer”.

De outro, são os próprios agentes históricos os responsabilizados pelas disjunções. Como Tomas Hardy, fundador da Sociedade Londrina de Correspondência, definida por Thompson (v. I, 1987, p. 19) como um “novo tipo de organização”, uma “organização operária”. Hardy, que na época da fundação da LCS (na sigla em inglês) dividia sua moradia com Olaudah Equiano – ex-escravizado ativo nos primeiros momentos do abolicionismo inglês, autor de uma das obras mais lidas de denúncia da escravidão na época e também articulador da LCS –, chegou a definir os objetivos da nova organização da seguinte forma: combater pela igualdade entre “toda a raça humana, negros e brancos, superiores ou inferiores, ricos ou pobres”.³ Após a repercussão da revolução em São Domingos, pouco tempo depois, porém, Hardy e a LCS teriam aberto mão da afirmação da igualdade étnico/racial, fugindo de qualquer associação com um debate que se tornava mais delicado e tentando garantir que a atuação da associação mantivesse o foco central na questão da reforma parlamentar. Assim, em agosto daquele mesmo ano, em vez de abarcar “toda a raça humana”, a Sociedade definia seu escopo de atuação restringindo-o aos “compatriotas de todas as posições e situações de vida, ricos, pobres, superiores ou inferiores”.⁴ Nos anos seguintes, em seus escritos, Hardy teria negligenciado a importância de Equiano para a LCS, tendo organizações como ela, segundo os autores de *A hidra*, acabado por fazer “as pazes com a nação, quando a classe operária se tornava nacional”.⁵

O argumento produz impacto, mas para ser de alguma forma incorporado merece ser problematizado. Afinal, como Linebaugh e Radiker reconhecem, não foi só Hardy quem buscou respeitabilidade para seu movimento – ou ao menos esperou escapar da repressão mais violenta – naqueles anos. O abolicionismo inglês uniu figuras como Equiano e Ottobah Cugoano (outro ex-escravizado militante da causa da abolição) a militantes brancos movidos por convicções humanitárias e, principalmente, religiosas. O caminho que trilhou, priorizando a abolição do tráfico como passo em direção a um gradual fim da escravidão, foi em grande medida definido pela aliança construída com figuras da classe dominante inglesa, como William Wilberforce (deputado por Yorkshire, convertido à Igreja Anglicana em 1785, que em 1787 juntou-se a Thomas Clarkson e aos reformadores quacres liderados por Granville Sharp na campanha pela abolição do tráfico, tendo sido o principal porta-voz parlamentar do abolicionismo

britânico) e o próprio William Pitt, o Novo (primeiro-ministro entre 1783 e 1801 que levou adiante a repressão violenta a todos os movimentos radicais na década de 1790). Se Hardy abandonou a retórica da igualdade racial, isso não bastou para que escapasse da fúria da repressão de Pitt.⁶ Já Equiano retirou-se da militância mais ativa na mesma época da prisão de Hardy, morrendo pouco depois, em 1797.

Robin Blackburn (2011, p. 163), citando muitas das mesmas fontes que Linebaugh e Rediker, enxerga muito mais colaboração e coparticipação entre os dois movimentos, embora destaque que “os democratas radicais e os ‘dissidentes racionais’ tendiam a argumentar que a introdução de um novo sistema político seria necessária antes que a abolição pudesse ser efetivada, e que a escravidão, não simplesmente o comércio de escravos, poderia então ser derrubada”.

Quaisquer que sejam os motivos, porém, é certo que nas décadas seguintes há, em alguma medida, uma bifurcação dos caminhos de mobilização nas lutas pelas principais reformas legais encaminhadas na Inglaterra: de um lado, o abolicionismo (do tráfico, depois da escravidão nas Índias Ocidentais e além); de outro, a reforma parlamentar, entendida como extensão do direito de voto.

A polêmica abordagem de Linebaugh e Rediker sobre a relação entre os movimentos abolicionistas e as primeiras lutas da classe trabalhadora na Inglaterra é um novo capítulo de uma discussão já clássica. Há muitos anos tal relação vem sendo alvo de debate historiográfico, gerando diversas interpretações. E não poderia ser diferente; afinal, se o abolicionismo inglês, após sucessivas derrotas no final do século XIX, iniciou sua trajetória de conquistas legais em 1807, com a aprovação do fim do tráfico no ano seguinte, os momentos de novas vitórias parlamentares – como o fim da escravidão nas Índias Ocidentais, em 1833, e o fim do sistema de aprendizagem, em 1838 – coincidem com o início da fase de maior mobilização do movimento cartista. E é fato que o movimento da classe trabalhadora enfrentou naquela conjuntura muito mais dificuldades para lograr êxito em suas demandas por reformas legais. Do massacre de Peterloo, em 1819, à repressão às manifestações cartistas, a partir de 1838, passando pela contenção do potencial perturbador da agitação radical de 1831-1832, as lideranças da classe trabalhadora inglesa defrontavam-se com muitos dos apoiadores da liberdade dos escravos nas colônias dispostos a todo tipo de medidas repressivas para defender seus interesses de classe contra os avanços do movimento operário.

É nesse quadro que podemos entender como o *Northern Star*, jornal cartista de Manchester, tendo à frente Feargus O’Connor, refere-se, em 1838, à hipocrisia dos líderes parlamentares da classe dominante inglesa incorporando e reinterpretando muitos dos argumentos do próprio debate liberal clássico entre os que justificavam a escravidão negra e aqueles que, com os primeiros ou contra eles, justificavam os elementos mais coercitivos da expropriação/exploração dos trabalhadores ditos “livres” e assalariados. Em contribuição assinada por Richard Oastler, liderança expressiva do movimento contra a exploração do trabalho infantil e pela jornada de dez horas, percebemos o rancor de um militante perseguido por defender os interesses dos trabalhadores, sendo acusado de ser “um monstro sedento de sangue” pelos mesmos jornais e lideranças políticas que se colocavam “contra os ‘tormentos e assassinatos’ dos negros pobres e indefesos!” Cobrando coerência de seus opositores na luta pela emancipação dos “escravos das fábricas”, Oastler afirma:

Se eles são sinceros – nossa causa sendo a única e a mesma – eles agora têm de nos ajudar. Verdade contra falsidade, liberdade contra escravidão, justiça contra opressão, espírito cristão contra cobiça! É nossa causa, e eles dizem que é a deles. Pele negra ou pela branca, não faz diferença – a não ser a de que os últimos estão mais perto de casa e demandam nossa atenção imediata.⁷

Com a afirmação de que as causas da abolição e da defesa dos trabalhadores industriais ingleses eram “a única e a mesma”, e a ideia de que pouco importava se a opressão abatia-se sobre pessoas de “pele negra ou pele branca”, o discurso de Oastler caminhava no sentido da unidade. Há, no entanto, uma prioridade – justificada por proximidade –, que deveria ser a libertação dos “escravos das fábricas”, segundo ele submetidos a uma situação “infinitamente mais horrível que aquela das Índias Ocidentais!”

Elementos semelhantes já estavam presentes no discurso do jornal radical londrino *Poor Man's Guardian*, então editado por Bronterre O'Brien, em 1832, denunciando aqueles inflamados abolicionistas para os quais a “emancipação não tem charme, a não ser que os escravos vivam a alguns milhares de milhas de distância”.⁸

Diante desse tipo de manifestação dos atores sociais da época, entendemos melhor como a historiografia registra, com maior ou menor ênfase e diferenciadas gradações de polêmica conforme o trabalho, tanto os momentos de choque entre abolicionismo e movimento dos trabalhadores – como as interrupções de comícios abolicionistas pelos militantes cartistas (Drescher, 2002) – quanto o “surpreendente volume de cooperação” entre o movimento dos trabalhadores e o movimento antiescravista nos anos 1830 (Fladeland, 1984, p. XII).

Um debate que se vincula a outro, de maior dimensão, que se refere à natureza de classe do abolicionismo inglês e à sua relação com a emergência do capitalismo industrial. As teses de maior circulação nos dias de hoje associam o movimento antiescravista inglês a uma nova configuração da relação entre Estado e sociedade civil na Grã-Bretanha, criada pela emergência dos movimentos reivindicatórios organizados, que atuavam por meio de mobilizações de massa convergentes para pressionar o Parlamento. Uma nova “cultura política”, criada em grande medida pelo (ou ao menos a partir do) movimento abolicionista, conforme a proposta de Seymour Drescher – para quem a explicação para a rápida inserção do tema da abolição na agenda pública e sua difícil mas surpreendente trajetória de vitórias legais, entre a guerra de independência das colônias inglesas na América do Norte e as primeiras décadas do século XIX, deve ser entendida como resultado de

uma transformação muito ampla na prática e na cultura política britânica. Debates parlamentares e iniciativas governamentais eram então parte da pauta diária dos leitores de jornais de província. Quando os debates legislativos se estendiam por semanas e meses, jornais, associações, bibliotecas, grupos de estudos e comícios públicos ofereciam espaços paralelos para dar curso a discussões e petições para a legislatura nacional. No interior desse amplo processo, o abolicionismo passou a ocupar uma posição distinta e inovadora. Ele combinou novas técnicas de propaganda, petições e associação com as técnicas organizacionais dos lobistas do comércio e da indústria. Entre sua emergência como movimento político nacional, em 1787, e a internacionalização da abolição transatlântica, ao fim das guerras napoleônicas, o abolicionismo político se tornou uma organização pioneira na mobilização de grupos até então inexplorados como atores da reforma filantrópica e social. A sorte do movimento no parlamento ao longo daquelas três décadas também representou as dificuldades enfrentadas para converter pressão pública em lei e política. (Drescher, 2009, p. 208-09)

O argumento de Drescher se construiu, em grande medida, em oposição a uma visão do processo centrada na importância das transformações na economia capitalista como chave para a relativamente rápida virada de posição inglesa, de nação escravista e prócer do tráfico transatlântico a campeã do abolicionismo. Como na tese clássica de Eric Williams (1975, p. 232), segundo a qual

os homens, cuidando de seus interesses, raramente se apercebem dos resultados finais de sua atividade. O capitalismo comercial do século XVIII desenvolveu a riqueza da Europa por meio da escravidão e do monopólio. Mas, ao fazer isso, contribuiu para criar o capitalismo industrial do século XIX, o qual destruiu o poder do capitalismo comercial, a escravidão e todas as suas obras. Sem uma compreensão dessas modificações econômicas, a história do período não tem sentido.

Tese que Williams derivou, em grande parte, da perspectiva de análise de C. L. R. James, de onde partimos algumas páginas atrás. Segundo esse autor, a perda do poder de competitividade das colônias inglesas nas Américas, diante da pujança da produção escravista nas possessões francesas em São Domingos, é um elemento central para compreender o processo de incorporação do abolicionismo à pauta política da classe dominante britânica no período da Revolução Industrial.

A burguesia britânica, a mais bem-sucedida de todas no comércio negreiro, vendia milhares de escravos contrabandeados todos os anos para os latifundiários franceses e particularmente para São Domingos. Mas, mesmo enquanto vendia os escravos para São Domingos, a burguesia britânica assistia ao progresso dessa colônia com preocupação e inveja. Depois da independência dos Estados Unidos, em 1783, essa espetacular colônia francesa repentinamente deu um salto que quase duplicou a sua produção entre 1783 e 1789. [...] A burguesia britânica era a grande rival da francesa. Durante todo o século XVIII, elas lutaram em todas as partes do mundo. A francesa pulou de alegria ao ajudar a expulsá-los dos Estados Unidos. São Domingos tornou-se, então, incomparavelmente a melhor colônia do mundo, e as suas possibilidades pareciam ilimitadas. A burguesia britânica investigou a nova situação das Índias Ocidentais e, com base no que viu, preparou uma bomba para seus rivais. Sem escravos, São Domingos estaria perdida. As colônias britânicas tinham escravos suficientes para todo o comércio que elas pudessem fazer. Com as lágrimas rolando em suas faces pelos negros sofredores, aqueles burgueses britânicos que não tinham interesse nas Índias Ocidentais preparam um grande alvoroço para a abolição do comércio de escravos. (James, 2000, p. 61)

É interessante notar que Drescher, embora crítico da interpretação de Eric Williams (e, portanto, de C. L. R. James) sobre os interesses econômicos envolvidos no abolicionismo inglês, avalia o debate político no Parlamento britânico dos anos 1840 em torno da manutenção da custosa repressão ao tráfico transatlântico a partir de um contexto explicativo que retoma o raciocínio de James, baseado na racionalidade econômica das decisões políticas em relação à escravidão, em outro contexto. Segundo Drescher (2009, p. 288), naquela época (1845), pela primeira vez as autoridades britânicas “abertamente reconheceram que o trabalho escravo poderia sobrepujar o trabalho livre colonial. Remover a patrulha naval britânica, portanto, poderia ser o passo que faltava para o colapso das monoculturas britânicas”.

David Brion Davis (1975), que em seus trabalhos mais antigos compartilhou com a tese de Eric Williams a avaliação de que o movimento antiescravista britânico, apesar de gerar uma nova sensibilidade contra a opressão social, inseria-se no campo da defesa da ordem capitalista existente, em suas obras mais recentes buscou incorporar argumentos como os de Drescher sobre as transformações na cultura política britânica. Assim, sem rechaçar por completo a leitura de Williams sobre os vínculos

entre capitalismo e antiescravidão, procurou situá-los no campo ideológico, com a vitória da ideologia da “superioridade do trabalho livre” no processo que levou à abolição. Segundo ele,

no final do século XVIII, havia uma premente necessidade sentida, tanto pelos trabalhadores qualificados quanto pelos empregadores, de dignificar e enobrecer o trabalho assalariado, que durante séculos fora considerado com desprezo. E o que poderia melhor dignificar e enobrecer o trabalho livre, e até mesmo fornecer um sentido de igualdade entre o homem que paga o salário e o homem que o recebe, do que uma cruzada comum contra a escravidão? (Davis, 2006, p. 248)

Davis defende, com esse argumento, uma avaliação do movimento que “não desmerece a visão moral e as realizações dos abolicionistas” (*ibidem*, p. 249), opondo-se a qualquer análise que associe o abolicionismo a um simples cálculo econômico burguês.

É possível incorporar os argumentos de Brion Davis, desde que estejamos atentos para o fato de que o debate sobre a superioridade do trabalho livre em relação ao trabalho escravo, entre defensores e antagonistas da escravidão, no fim do século XVIII e início do XIX, foi também um momento de “recíproca e impiedosa desmistificação” da retórica liberal, como bem apontou Domenico Losurdo (2006). Este demonstrou como, desde o nascimento, o liberalismo esteve muito distante de representar um ideal de liberdade radical, surgindo como doutrina econômica e política marcada pela defesa mais direta, ou por uma dúbia neutralidade, com respeito à escravidão. No contexto das lutas pela independência das colônias na América do Norte, conforme seu argumento, tanto as classes dominantes inglesas, que se apresentavam como as representantes de uma pátria de homens livres – em contraste com a submissão dos demais súditos de Estados europeus às monarquias absolutas –, quanto os colonos ingleses na América, revoltados contra as imposições coloniais, teriam razão em suas mútuas acusações. A escravidão negra nas Américas aparecia na voz de alguns ingleses como prova da barbárie dos colonos. A mesma escravidão que, denunciavam estes, fizera a fortuna dos traficantes ingleses e, na sua retórica senhorial, seria mais “humana” que o tratamento dado pelos fabricantes ingleses aos homens, às mulheres e crianças que exploravam em suas fábricas, como afirmariam os defensores da escravidão americana nas primeiras décadas do século XIX.

Blackburn, em sua análise sobre os avanços abolicionistas da década de 1830, recusa-se a tratar o movimento abolicionista como representante exclusivo dos interesses de uma única classe, localizando as diferentes motivações de classe – ora em aliança, ora em disputa – que moveram representantes da velha aristocracia e setores da burguesia industrial, assim como artesãos e trabalhadores assalariados, a defender a causa antiescravista. Sua análise, no entanto, não parece apontar para uma aliança de classes homogênea em torno do projeto abolicionista. Em seu argumento, que é aqui tomado como referência importante, as ideias antiescravistas mais gerais assumiam sentidos diferentes e combinavam-se a visões diversas sobre as alternativas à escravidão conforme assumidas e defendidas por diferentes setores sociais:

As doutrinas antiescravistas eram, naturalmente, compatíveis com o trabalho assalariado e com as relações sociais capitalistas. Mas, correspondiam aos ideais dos pequenos produtores e artesãos, assim como aos dos capitalistas maiores; a antítese da escravidão poderia ser a produção ou o emprego independentes, em vez do trabalho assalariado. Isso também poderia justificar o sindicalismo. Na verdade, nos anos após 1834 os temas antiescravistas foram defendidos por radicais internos, por sindicalistas e, mais tarde, pelos cartistas.

* * *

No Prefácio da primeira edição de *O capital*, Karl Marx (1983) registrava: “Assim como, no século XVIII, a Guerra de Independência americana tocou o sino de alarme para a classe média europeia, no século XIX a Guerra Civil norte-americana tocou-o para a classe operária europeia”.

A década de 1860 foi um momento-chave para o entrelaçamento mais completo do movimento abolicionista com o movimento dos trabalhadores europeus – ingleses em especial – quando da encruzilhada fundamental enfrentada pelos Estados Unidos, que levou à Guerra Civil entre os estados do Norte e do Sul, tendo por razão central a manutenção ou não do escravismo como base estruturante da economia agrária daqueles últimos.

A perspectiva de Marx, ainda profundamente marcado pela Guerra Civil, ao publicar sua obra maior, em 1867, decorre dessa convergência evidente em meados dos anos 1860 entre o movimento dos trabalhadores europeus e a defesa da abolição nas Américas. Se nos momentos iniciais do movimento abolicionista (anos 1770-80) ou na fase das vitórias parlamentares do início do século XIX é possível encontrar aproximações e distanciamentos entre os movimentos antiescravistas e o radicalismo que origina um movimento próprio da classe trabalhadora, na segunda metade do século XIX, numa perspectiva internacional, tal movimento incorpora claramente o tema da abolição como bandeira. Porém, isso não se deu de forma linear e isenta de disputas.

Quando a Guerra Civil eclodiu, muitos argumentos dúbios ou francamente pró-Sul escravista foram apresentados em jornais radicais e operários ingleses, quase sempre oriundos da pena de veteranos militantes vindos do movimento cartista. Royden Harrison explicou que tal posicionamento poderia ser justificado pelos argumentos da propaganda pró-Confederados, que procuravam apresentar a guerra como derivada de questões fiscais ou de autonomia federativa, e não centralmente da questão da escravidão. Pesava também o fato de que, na primeira fase do conflito, o governo Lincoln e as forças do Norte tergiversavam sobre a abolição. Central na definição do posicionamento daqueles veteranos cartistas e owenistas, segundo Harrison (1961), era a avaliação de que seus inimigos dos tempos da luta pela reforma das fábricas e do cartismo agora defendiam o Norte, de forma que era a luta política britânica, e não a questão da escravidão na América do Norte, que definia seu posicionamento.

A partir do segundo semestre de 1862, no entanto, as posições foram-se definindo mais e a classe trabalhadora britânica, apesar de toda a crise do setor têxtil, desabastecido da matéria-prima (o algodão do Sul escravista) em função do bloqueio comercial imposto pelo governo central dos Estados Unidos, posicionou-se claramente a favor do Norte e da abolição imediata da escravidão. Comícios convocados por lideranças de distritos industriais de Lancashire com o objetivo de pressionar o governo britânico a intervir no conflito, visando restaurar o abastecimento de algodão para suas fábricas, tiveram o efeito inverso de resultar em posicionamentos duros da população local a favor do fim da escravidão e em apoio ao governo de Lincoln. Assim ocorreram dois comícios, em julho e agosto de 1862, em Blackburn,

uma das localidades mais atingidas pela miséria e pela fome daquele período, convocados pelas autoridades locais para apresentar petições ao Parlamento. Em vez de aprovar as propostas originais apresentadas pelos representantes da indústria de tecidos, que propunham a intervenção britânica a favor da secessão e do restabelecimento do fornecimento de algodão, os milhares de presentes na primeira reunião aprovaram a proposta de ‘emenda’ do representante da associação local dos tecelões de que a única intervenção possível do governo britânico seria o apoio à política do presidente Lincoln. Já na segunda reunião, a audiência novamente composta por milhares de trabalhadores apoiou a proposta feita por outro trabalhador local de que qualquer mediação do governo britânico entre as partes em conflito deveria ter por pressuposto a abolição da escravidão (Foner, 1981).

Seguiram-se reuniões em diversas outras localidades, culminando com um comício em Manchester, em 31 de dezembro de 1831, quando as associações locais de trabalhadores reuniram outros milhares e aprovaram uma resolução em apoio à causa da União e uma mensagem ao presidente Lincoln (*apud* Foner, *ibidem*, p. 40), em que afirmavam que

o comício, composto majoritariamente pelas classes industriais de Manchester, deseja registrar sua profunda solidariedade aos esforços do presidente Lincoln e de seus colegas em manter a União Americana em sua integridade; e, também, sua avaliação de que a proclamação da emancipação foi ato de elevada justiça, esperando que haja outras medidas que tendam imediatamente a conferir liberdade ao escravo e restaurar a paz à nação americana.

A mensagem de Manchester teve forte impacto nos Estados Unidos e foi respondida com um agradecimento ao apoio por parte de Lincoln. Naquele mesmo dia 31 de dezembro de 1862, duas outras reuniões aconteceram em Londres, congregando trabalhadores com os mesmos objetivos de apoiar a União e celebrar a Proclamação de Emancipação. Um comício de maior dimensão e repercussão foi organizado pelos sindicatos londrinos em 26 de março de 1863, reunindo em torno de 3 mil pessoas, em sua imensa maioria de origem proletária. Duas resoluções – a primeira denunciando os esforços dos escravistas do Sul para romper a União e o suporte que encontravam em jornais, burgueses e governo britânicos, e a segunda concitando os trabalhadores a resistir com todos os seus esforços ao reconhecimento de qualquer governo baseado na escravidão humana e congratulando-se com Lincoln e o povo do Norte, afirmando que “a causa do trabalho e da liberdade é uma só em todo o mundo”; uma moção de solidariedade a Lincoln foram aprovadas ali (*apud* Foner, 1981 p. 55 e seguintes).

Marx não refletiu sobre a questão apenas *a posteriori*, no Prefácio de *O capital*. Atuando desde a década anterior como correspondente do *New York Daily Tribune*, acompanhou os acontecimentos do início e foi um dos primeiros a posicionar-se de forma incisiva a favor do Norte e a apontar que o conflito decorria fundamentalmente da escravidão. Em diversos artigos para aquele jornal estadunidense e para um periódico em língua alemã publicado em Viena, *Die Presse*, desde ao menos 1861 Marx já vinha tratando da escravidão nos Estados Unidos e da Guerra Civil como uma questão central para a política de classe do proletariado em escala internacional. Sua maior preocupação nos primeiros artigos escritos sobre o tema era desmontar os argumentos que procuravam justificar o levante dos estados confederados do Sul, em nome de uma presumida resistência liberal a tarifas restritivas impostas pelo governo da União, sob pressão dos estados do Norte. A questão central que levava à guerra, Marx não

tinha dúvidas quanto a isso, era a da necessidade vital, para os pouco mais de 3 mil proprietários escravistas do Sul, de reproduzir o sistema em que baseavam seu poder de classe nos novos territórios. E concluía categoricamente: “Todo o movimento foi e é baseado, como se pode ver, na questão da escravidão” (Marx, 1861).

No início do ano seguinte, registrando os primeiros comícios pró-Norte e pela abolição da escravidão em Londres, Marx louvaria a maturidade da consciência de classe do proletariado britânico quando, mesmo passando por dificuldades decorrentes da crise da indústria têxtil com a interrupção do fornecimento do algodão pelos estados do Sul dos Estados Unidos, mantivera-se firme em defender publicamente, por meio de suas associações, um posicionamento do governo inglês a favor dos estados do Norte e do fim da escravidão (Marx, 1862).

Assim, diante da explícita defesa da abolição pela classe trabalhadora britânica e de seu posicionamento anterior no que diz respeito ao tema, Marx, quando encarregado de redigir a mensagem inaugural da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), em outubro de 1864, diante da Guerra Civil estadunidense e da separação Sul escravista *versus* Norte abolicionista, registrou a responsabilidade da classe trabalhadora de pressionar os governos da Europa Ocidental para renunciar a qualquer neutralidade a respeito de questões como a da escravidão nas Américas e a servidão no Leste Europeu:

Se a emancipação das classes operárias requer o seu concurso fraterno, como irão cumprir essa grande missão com uma política externa que persegue objetivos criminosos, joga com preconceitos nacionais e dissipa em guerras piratas o sangue e o tesouro do povo? Não foi a sabedoria das classes dominantes, mas a resistência heroica das classes operárias da Inglaterra à sua loucura criminosa que salvou o Ocidente da Europa de mergulhar de cabeça numa cruzada infame pela perpetuação e propagação da escravatura do outro lado do Atlântico. (Marx, 1864a)

Mais significativa ainda foi a troca de correspondências entre a AIT (novamente por intermédio da pena de Marx) e o presidente Lincoln, por ocasião de sua reeleição.⁹ Em, novembro de 1864, com a assinatura de diversos dos seus dirigentes, a Internacional encaminhou, pelo embaixador estadunidense em Londres, uma carta felicitando Lincoln pela reeleição com ampla margem de votos. Segundo a carta, “se a palavra de ordem reservada da sua primeira eleição foi resistência ao poder escravocrata, o grito de guerra triunfante da sua reeleição é morte à escravatura” (Marx, 1864b). O mote central da carta era não apenas o da solidariedade do proletariado europeu à luta contra a escravidão, mas o da valorização do fim da escravidão como parte do processo maior de emancipação da humanidade. E, saudando a origem de classe de Lincoln, afirmava-se:

Os operários da Europa sentem-se seguros de que, assim como a Guerra da Independência americana iniciou uma nova era de ascensão para a classe média, também a guerra americana contra a escravatura o fará para as classes operárias. Consideram uma garantia da época que está para vir que tenha caído em sorte a Abraham Lincoln, filho honesto da classe operária, guiar o seu país na luta incomparável pela salvação de uma raça agrilhoadada e pela reconstrução de um mundo social. (Marx, 1864b)

Na resposta, datada de janeiro de 1865, o embaixador em Londres, Charles Francis Adams, afirmava

ter Lincoln lido a carta da AIT e orientado sua mensagem, reconhecia o sentido mais amplo da luta contra a escravidão em seu país e agradecia o apoio do Conselho Central da AIT, afirmando que

nações não existem para si mesmas, mas para promover o bem-estar e a felicidade da humanidade pelo intercâmbio benevolente e pelo exemplo. É nessa relação que os Estados Unidos consideram sua causa no presente conflito contra a escravidão, reafirmando a insurgência como causa da natureza humana e reiterando novos encorajamentos para que persevere o testemunho dos trabalhadores da Europa de que a atitude da nação é apoiada com aprovação esclarecida e compreensão sincera.¹⁰

Após o assassinato de Lincoln, a Internacional chegou a tentar manter a correspondência, agora endereçada a Andrew Johnson, o novo presidente, anunciando a possibilidade de uma nova era de emancipação do trabalho e lembrando que, “para iniciar a nova era da emancipação do trabalho, o povo americano delegou as responsabilidades da liderança a dois homens do trabalho – um Abraham Lincoln, o outro Andrew Johnson” (AIT, 1865). As ações de Johnson, entretanto, logo seriam questionadas por Marx e Engels. Em setembro de 1865, a Internacional mandou nova mensagem para o povo dos Estados Unidos defendendo que os libertos tivessem direito a voto. Em abril de 1866, Marx escreveu a Engels dizendo que a fase revolucionária aberta pela Guerra Civil estava sendo enterrada (Blackburn, 2011).

A causa antiescravista continuaria a ser abraçada por figuras e organizações destacadas das lutas dos trabalhadores europeus, envolvidas naquele contexto com a AIT. Outro exemplo nesse sentido teve relação mais direta com a escravidão no Brasil.

Em abril de 1839, as lideranças abolicionistas inglesas de vínculo religioso e atuação institucional (os quacres em especial), considerando cumprido seu objetivo no que se referia aos domínios britânicos nas Índias Ocidentais, voltam-se para uma ação internacional de escopo mais amplo, fundando a British and Foreign Anti-Slavery Society (BF-ASS). Se a sociedade fora fundada e continuava a ser dirigida por respeitáveis homens de negócio, quacres dispostos a persuadir autoridades das nações em que ainda havia escravidão a progressivamente aboli-la, alguns dos que dialogaram com aquela associação em outros países tinham propostas mais radicais.

Em 1867, a BF-ASS promoveu uma conferência internacional na qual a escravidão no Brasil foi palco de uma ácida polêmica. Em seu estudo comparativo sobre o abolicionismo no Brasil e nos Estados Unidos, Célia Azevedo (2003) atentou para o ocorrido. Em sua análise, destacou o contraste, nos documentos da conferência, entre a imagem negativa dos senhores escravistas do Sul dos Estados Unidos, recém-derrotados na Guerra Civil, e a visão relativamente positiva da escravidão brasileira, supostamente submetida a regras senhoriais menos desumanas.

Tal contraste foi questionado, na conferência, por uma voz dissonante: Élisée Reclus, o geógrafo anarquista que desde 1865 pertencia à Seção parisiense da AIT e se alinharia nos anos seguintes com o grupo bakuninista na Internacional, atuando em 1871 na linha de frente da Comuna de Paris. Élisée Reclus pronunciou-se na Conferência de 1867 em nome da associação “Amigos da Liberdade”, propondo uma resolução substitutiva (“contrarresolução”) que foi apresentada pelos organizadores e aprovada pelo plenário. Devido à sua grande insistência, a presidência dos trabalhos acabou por incluí-la nos anais do encontro, mesmo sem ter submetido seu texto à apreciação. Contra a proposta de simplesmente enviar ao

governo brasileiro, entre outros, uma moção propondo a imediata abolição da escravidão, a proposta apresentada por Reclus e outros signatários apontava para uma condenação muito mais dura do Brasil, primeiro país mencionado em sua “contrarresolução”:

No Brasil, especialmente, cerca de um quarto, talvez um terço dos habitantes do Império são, de acordo com a lei, meramente os bens, as máquinas de alguns poucos grandes proprietários. Agricultura, manufatura, comércio, quase o conjunto da riqueza pública está fundado sobre a escravidão; e mesmo numa guerra denominada nacional muitos soldados são escravos, vendidos pelos senhores para ser mandados para a morte. A conferência protesta contra esses crimes. (Committee of British..., 1867)

Se os olhos dos militantes da AIT se voltavam para as Américas – para o Brasil de forma mais decidida, após o fim da escravidão nos Estados Unidos – e anunciavam seu compromisso com a abolição da escravatura como passo decisivo da emancipação da humanidade, dizia-se algo no Brasil daquela época sobre o abolicionismo e o socialismo da AIT?

* * *

Em um artigo hoje já clássico, Edward Said (1983, p. 266) propôs a caracterização social de um aspecto dos mais conhecidos da história das ideias: a circulação de teorias e pensamentos. Afinal, “como pessoas e escolas de crítica literária, ideias e teorias viajam – de pessoa a pessoa, de situação a situação, de um período a outro”.

Em sua proposta de interpretação, Said buscou definir a dinâmica temporal e espacial do processo, explicando cada um dos passos da viagem das ideias – de sua origem em um momento e lugar à sua transformação pelos novos usos em outros lugares e momentos, passando pelos caminhos percorridos e pelas condições de recepção dessas ideias e teorias. Em suas palavras (*ibidem*, p. 266-67):

Primeiro, há um ponto de origem, ou algo que pareça com um, um quadro de circunstâncias iniciais no qual a ideia nasce no discurso ou se lhe adentra. Segundo, há uma distância percorrida, uma passagem por meio da pressão de vários contextos à medida que a ideia se move de um ponto anterior para outro tempo e lugar onde ela ganhará nova proeminência. Terceiro, há um conjunto de condições de aceitação ou, como parte inevitável da aceitação, resistências – as quais então confrontam a teoria ou ideia transplantada, tornando possível sua introdução ou tolerância, não importa quão estrangeira ela pareça ser. Quarto, a agora completa ou parcialmente ideia acomodada (ou incorporada) é, em alguma medida, transformada pelos novos usos, sua nova posição em um novo tempo e lugar.

Entre as ideias que viajaram ao longo dos séculos XVIII e XIX, estiveram as relacionadas ao termo “liberdade”, no que nos interessa mais de perto em suas aplicações ao trabalho e aos trabalhadores, escravizados ou “livres”. O Brasil foi um dos portos em que aquelas ideias desembarcaram ao longo do século XIX. Por tratar-se de uma das maiores colônias/nações escravistas das Américas – que ao longo do século viria a definir-se como a última a pôr fim à escravidão –, o Brasil é por certo um dos mais interessantes espaços sociais para que entendamos de que forma trabalhadores escravizados e “livres”

receberam e processaram as influências das ideias de liberdade do abolicionismo internacional e das propostas políticas e organizativas originadas nos movimentos da classe trabalhadora europeia.

Cabe destacar um aspecto do processo. É nítido que, toda vez que as ideias de liberdade foram lidas, assimiladas e rerepresentadas por trabalhadores escravizados e por aqueles que com eles se identificavam, o sentido da expressão se radicalizava. No Brasil não seria diferente, e a sucessão de movimentos que puseram em questão a escravidão, desde o fim do século XVIII, ilustra bem como a recepção das ideias de liberdade típicas do abolicionismo podia influenciar diferentes segmentos sociais e atingir graus diversos de radicalidade. Não cabe aqui mais que uma rápida recuperação desses episódios.

Ideias viajavam em livros. No Haiti, Toussaint L'Ouverture leu a obra de Abbé Raynal e identificou-se tanto com suas críticas à escravidão quanto com a predição de uma revolução de escravos (e o clamor por uma liderança capaz de conduzi-la) (James, 2000). No Brasil, em 1798, na cidade de Salvador (Bahia), um movimento sedicioso liderado por ex-escravizados não obteve sucesso, sendo desbaratado e reprimido antes de sua eclosão. A chamada “Revolta dos Alfaiates”, mesmo abortada, foi entre as rebeliões coloniais da época a que mais radicalmente confrontou a escravidão. Entre as leituras de seus articuladores, lá estavam *As ruínas de Palmira*, do Conde de Volney, e *O orador dos Estados Gerais de 1879*, atribuído a Jean-Louis Carra (Ruy, 1978; Tavares, 1975; Mattoso, 1969).

Ideias também viajam com os homens. Por isso, os governos dos dois lados do Atlântico mantinham vigilância e correspondência sobre os riscos dessas jornadas. Na documentação da polícia da cidade do Rio de Janeiro, Sidney Chalhoub encontrou diversas referências a esse temor da chegada de homens e ideias provindas do Haiti: tatuagens de Dessalines no peito de libertos em 1805; haitianos desembarcados em 1831 buscando contatos com escravos e libertos; uma investigação sobre um “suspeito de haitianismo” em 1836 e uma correspondência de 1841, dirigida ao ministro da Justiça brasileiro por autoridades londrinas, denunciando as viagens pelas Américas de haitianos dispostos a semear revoltas escravas (Chalhoub, 1988, p. 88).

Não eram apenas as ideias dos franceses e dos haitianos que viajavam. Em Salvador, Bahia, no ano de 1835, uma insurreição africana, liderada por muçulmanos (os “malês”, como eram ali conhecidos) escravizados e libertos, reuniu centenas de rebeldes contra as forças do governo, numa batalha campal que atravessou uma noite e um dia, resultando em cerca de 70 mortos e mais de 500 punidos (com penas de morte, trabalho forçado, deportação etc.). O principal cimento ideológico da revolta, nesse caso, foi a religiosidade muçulmana e sua específica visão de liberdade dos filhos de Alá. Em consequência do “Levante dos Malês”, nome pelo qual ficou conhecida a revolta, muitos trabalhadores escravizados e libertos deixaram a Bahia – à força ou buscando escapar à repressão, no caso dos libertos –, criando-se com isso um novo temor entre a classe senhorial de que as ideias sediciosas dos “baianos” estivessem viajando em suas bagagens.¹¹

O tráfico de escravos africanos para o Brasil só seria efetivamente abolido após a legislação de 1850, embora na década de 1830 ele já estivesse formalmente proibido por lei (Chalhoub, 2012). A conjuntura que se inicia com a segunda metade do século XIX é decisiva para entendermos tanto o crescimento de um movimento pela abolição definitiva da escravidão quanto o surgimento das formas organizativas e de luta típicas da classe trabalhadora. Nesse novo quadro, a combinação das ideias abolicionistas de

liberdade, renovadas à medida que a escravidão ia chegando ao fim nas outras grandes sociedades escravistas das Américas – o Sul dos Estados Unidos, com a Guerra Civil dos anos 1860; e Cuba, em 1886 – com um radicalismo de base trabalhadora, que também pautava a liberdade (mas aquela do trabalho em relação ao capital), observado no quadro internacional, por certo teve impactos no Brasil, embora seja pouco tematizada pela bibliografia.

Em artigo no qual apresenta um balanço dos debates historiográficos sobre o abolicionismo brasileiro, introduzindo sua própria leitura do processo, Jeffrey Needell (2010, p. 233) destaca quatro fases principais da historiografia sobre o tema: “A tendência celebrativa das elites (1888-1940), a tendência clássica marxista (1950-1960), a tendência da ‘agência radical’ (1970) e a da agência subalterna (1970 e depois)”. Enquanto a primeira tendência teria predominantemente se caracterizado por associar o abolicionismo brasileiro a uma opção dos setores ilustrados da representação política parlamentar, o que Needell associa a um “marxismo clássico” seriam as teses que, denunciando a mistificação das memórias celebrativas das elites, tenderiam a anular o papel dos sujeitos sociais, entendendo a abolição como resultado automático das transformações econômicas. As análises por ele associadas à terceira tendência teriam incorporado muitas das premissas do “marxismo clássico”, mas (re)introduziram a ênfase no papel dos setores mais radicais do movimento abolicionista como protagonistas do processo, enquanto a última tendência, derivada da anterior, deslocou o eixo da análise do abolicionismo como movimento nacionalmente articulado para o estudo de processos mais restritos de luta pela liberdade, em particular dos afro-brasileiros, escravizados ou libertos.

Para uma compreensão mais equilibrada do processo, Needell (2010) propõe uma análise que combine a ênfase na pressão do movimento abolicionista com o estudo da dinâmica política parlamentar. Embora registre a existência de apelos políticos à massa dos trabalhadores e das manifestações de massa, Needell segue em linhas gerais uma caracterização do processo de pressão abolicionista como uma soma de ações dos afro-brasileiros, especialmente os escravizados em suas fugas e rebeliões, com a propaganda por jornais e eventos promovidos pelos setores intermediários urbanos. As organizações e lideranças da classe trabalhadora assalariada em processo de formação continuam não aparecendo como agentes autônomos nesse processo, mesmo que a pressão popular seja destacada por análises recentes.

Já no campo do abolicionismo parlamentar dos anos 1880, algumas obras recentes vêm conferindo destaque ao intercâmbio internacional significativo, particularmente por intermédio das viagens e da correspondência de Joaquim Nabuco, o mais destacado entre os defensores do fim da escravidão no Parlamento brasileiro. Seus contatos com a British and Foreign Anti-Slavery Society foram recentemente recuperados por duas edições críticas da correspondência trocada com aquela sociedade (Bethell e Carvalho, 2008; Rocha, 2009). Pouco ou nada, entretanto, tem sido dito sobre os intercâmbios internacionais de pessoas e ideias que influenciaram os setores mais radicais do abolicionismo e os trabalhadores naquela mesma quadra histórica.

No entanto, propostas organizativas, formas de luta e ideias políticas emanadas do movimento dos trabalhadores na Europa já estavam sendo amplamente debatidas e experimentadas nas cidades brasileiras de maior dimensão, desde ao menos os anos 1850. Tais influências internacionais aportavam num Brasil urbano fortemente marcado pela escravidão. Em estudo anterior, já apontei elementos suficientes para demonstrar como, nas grandes cidades brasileiras do fim do século XIX, o

compartilhamento de experiências entre trabalhadores escravizados e livres em ambientes de trabalho e sociabilidade foi determinante para que formas organizativas, modelos de luta e ideias políticas fossem também intercambiadas e partilhadas (Mattos, 2008). Essa abordagem vem sendo desenvolvida por uma série de outras pesquisas (Cruz, 1998; Reis, 2000; Loner, 2001).

Tendo em vista os limites de um texto dessa natureza, apontarei para alguns poucos exemplos. Longe de completos ignorantes do movimento dos trabalhadores europeus, os trabalhadores ditos livres no Brasil pareciam acompanhar algumas das principais discussões do movimento operário internacional. No Rio de Janeiro, em 1858, em meio a uma greve de tipógrafos dos jornais diários da corte, os grevistas publicaram um jornal em que se pode constatar que as propostas socialistas já eram pelo menos conhecidas dos primeiros trabalhadores “livres” que se organizavam para atuar coletivamente. Os redatores do jornal, em artigo que defendia uma perspectiva de classe, proclamavam: “Já é tempo de acabarem as opressões de toda a casta; já é tempo de se guerrear por todos os modos legais toda a exploração do homem pelo mesmo homem”. E listavam diversas referências do movimento europeu, ainda que procurando se diferenciar do “comunismo, quer de Cabet e de Louis Blanc, quer de Babeuf e de Buonarroti, e mesmo de todas as usanças do socialismo”.¹² Naquela mesma folha, publicada durante a greve de 1858, os tipógrafos que aderiram ao movimento defenderam a emancipação gradual dos trabalhadores escravizados.¹³

Pouco mais de uma década depois, em 1872, a criação de uma associação dos trabalhadores do Rio de Janeiro, de caráter mutual e denominação de “Liga Operária”, deu lugar a uma apresentação em que se destacava o sentido da luta de classes naquela conjuntura: “Ora a democracia, ora o socialismo influi no arcar constante dos indivíduos proletários contra os capitalistas”.¹⁴ No ano seguinte à Comuna de Paris, quando a Internacional se torna conhecida do público geral por toda a propaganda contrária movida pela imprensa conservadora, responsabilizando a AIT pelo evento revolucionário, sua existência foi reconhecida pelos que lideraram a criação da Liga Operária no Rio de Janeiro, mas estes, interessados em reduzir o escopo da associação ao mutualismo e à instrução, fizeram questão de diferenciar-se, declarando na ata de fundação que criavam a Liga em virtude da necessidade “de uma associação que garanta a vida dos artistas isenta da política e dos atuais fins da Internacional”.¹⁵

Em São Paulo, entre os anos 1860 e o início do período de maior mobilização abolicionista na década de 1880, a principal liderança abolicionista foi Luiz Gama, que depois de ter nascido livre e ser vendido como escravo por seu pai buscou a própria liberdade e passou a lutar pela libertação do maior número possível de escravos, por meio da arrecadação pública de fundos para a compra de alforrias e, principalmente, utilizando-se dos tribunais, transformados por ele em tribunas para a denúncia dos horrores da escravidão (Benedito, 2006; Azevedo, 1999). As ações de Gama encontraram apoio material e de mobilização em diversas figuras da sociedade paulistana, mas também entre organizações coletivas. Para o que interessa a esta discussão, chama a atenção a referência ao Circolo Operario Italiano como um dos seus mais constantes apoiadores nos anos seguintes.¹⁶

O abolicionismo radical de Gama, significativamente na vanguarda dos discursos mais moderados que defendiam a “emancipação gradual”, não era infenso às propostas organizativas do movimento dos trabalhadores no plano internacional. No jornal *Radical Paulistano*, comprometido com um programa

“radical” (republicano, pelo sufrágio universal, pela abolição, entre outras propostas), no qual atuaria como redator, encontramos um artigo assinado por Gama em 1869 em que tomou o exemplo do bispo Antônio Joaquim de Melo – prelado de influência em Roma e conselheiro de D. Pedro II –, que voltara atrás em uma promessa registrada em cartório de alforriar alguns escravos para criticar com ironia a hipocrisia da Igreja quanto à escravidão. No artigo, carregando na ironia, Gama justifica a recuperação dos atos do emérito religioso da seguinte forma: “Recontar às gerações por vir os feitos notáveis dos grandes homens é o primeiro dever dos historiógrafos do presente; é este o meio de perpetuar na memória dos séculos os atos heroicos dos mártires do socialismo”.¹⁷

Nos quase 20 anos que separam o artigo de Gama da abolição definitiva da escravidão no país, muitas mobilizações aconteceriam. Embora pouco destacados pela historiografia até aqui, naquele processo ficavam cada vez mais evidentes os elos, que começavam a se manifestar na atuação de Luiz Gama, entre as organizações da classe trabalhadora em formação e as ações abolicionistas, nutridas por uma circulação internacional de teorias e ideias políticas cuja trajetória já somava um século. Aqui introduzimos apenas alguns elementos dessa história, cujos desdobramentos ainda carecem de análises mais apuradas.

Como na experiência dos trabalhadores de padarias, que, segundo o relato manuscrito de um antigo militante, desde o final da década de 1870 organizaram – primeiro em Santos (cidade portuária por onde escoava a produção cafeeira do estado de São Paulo), depois em São Paulo e no Rio de Janeiro – associações com fachada legal para promover fugas de trabalhadores escravizados das padarias, combinando a produção de cartas falsas de alforria com greves de um dia (denominadas, por seus objetivos, “levantes”) que confundiam os patrões, criando o ambiente para a fuga dos escravos. No Rio de Janeiro, a organização criada, por volta de 1880, com esse fim chamou-se Bloco de Combate dos Empregados em Padarias. O Bloco tinha uma sede, estatutos, cerca de 100 membros e um *slogan* – “Pelo pão e pela liberdade” –, mas os trabalhadores tinham de atuar na clandestinidade, sob o disfarce de um clube de dança. Nas palavras de João de Mattos, uma liderança do grupo, eles não podiam “funcionar claramente, era um crime terrível guerrear a propriedade escrava” (Duarte, 2002, p. 67).

Nos primeiros anos da década de 1880, os tipógrafos do Rio de Janeiro fundaram o Clube Abolicionista Gutemberg, que se encarregou de comprar alforrias e instituiu uma escola noturna e gratuita.¹⁸ O empenho dos tipógrafos na causa abolicionista já era visível havia alguns anos, como o demonstra a conferência de Vicente de Souza – agitador republicano, anos depois uma das principais lideranças socialistas cariocas –, patrocinada pela Associação Tipográfica Fluminense em 1879. A conferência aconteceu em 23 de março daquele ano, no Teatro São Luís, tendo como título “O Império e a escravidão, o parlamento e a pena de morte”.¹⁹ O Clube Abolicionista Gutemberg não era uma simples força auxiliar no abolicionismo da época. Ao contrário, seu presidente, Alberto Victor, em meados dos anos 1880, ocupava a secretaria-geral da Confederação Abolicionista Brasileira, a mais importante organização antiescravista daquela conjuntura.²⁰

No Ceará, primeira província do Império brasileiro a abolir a escravidão, em 1884, o processo que culminou naquele ato ganhou fôlego três anos antes, quando os jangadeiros (marinheiros das pequenas embarcações que faziam o embarque e o transbordo de mercadorias entre os navios e o porto de Fortaleza) iniciaram uma greve, recusando-se a embarcar escravos destinados a ser vendidos no Sul do

país (Morel, 1988). O envolvimento dos trabalhadores com a causa não se resumia aos jangadeiros. Segundo *O Abolicionista*, jornal carioca, ainda em 1881

a classe tipográfica da capital reuniu-se e publicou um manifesto aderindo à Sociedade Cearense Libertadora, resolvendo negar absolutamente os seus serviços aos jornais que se declararam adversos ao movimento abolicionista da província e do país, fazendo publicações de qualquer gênero naquele sentido.²¹

No Rio de Janeiro, envolvimento semelhante seriam encontrados em vários grupos operários organizados. Como no caso dos operários do Arsenal de Marinha, registrado pelo mesmo jornal:

Os mestres e operários das oficinas de fundição e ferreiros do Arsenal de Marinha resolveram abrir entre si uma contribuição mensal em favor da abolição do elemento servil. Cada um deles dará a quantia que puder dispor, sendo o total entregue todos os meses à diretoria da Sociedade Emancipadora, para a devida aplicação. Eis aí um procedimento digno de imitação, que muito abona a classe artística que teve a iniciativa, digna de louvor.²²

Como esses, poderiam ser elencados ainda muitos outros exemplos que demonstram o peso da participação organizada dos trabalhadores “livres” no movimento abolicionista. Uma participação que seria decisiva não só para o fim da escravidão, mas também para o próprio processo de formação da classe trabalhadora. Este artigo seguiu algumas pistas que, por certo, precisam ser desdobradas em novas pesquisas sobre como as propostas abolicionistas e os movimentos e ideias representativos da classe trabalhadora em formação, desde o final do século XIX, dialogaram e, em alguns momentos, reforçaram-se mutuamente, numa escala que só pode ser medida com uma perspectiva transatlântica. Quando as ideias de emancipação – tanto dos trabalhadores escravizados em relação à escravidão quanto dos assalariados em relação ao domínio do capital – aportaram no Brasil do século XIX, já haviam se aproximado, distanciado e entrelaçado ao longo de décadas, desde a conjuntura revolucionária do final do século XVIII, de tal forma que não deveria ser motivo de surpresa que aqui também se repetissem dissonâncias, mas fosse mais fácil, dado o acúmulo internacional desse percurso, construir espaços comuns de luta pela liberdade.

Referências

- AIT. “Victoire et compromis – Adresse de l’Association Internationale des Travailleurs au président Johnson”, 13 maio 1865. Disponível em: <<http://marxistsfr.org/francais/marx/works/1865/05/km18650520.htm>>. Acesso em: 24 out. 2013.
- AZEVEDO, C. M. *Abolicionismo nos Estados Unidos e Brasil: uma história comparada (século XIX)*. São Paulo: Annablume, 2003, p. 61-65.
- AZEVEDO, E. *Orfeu de carapinha: a trajetória de Luiz Gama na Imperial cidade de São Paulo*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1999.
- BENEDITO, M. *Luiz Gama, o libertador de escravos e sua mãe libertária, Luíza Mahin*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.
- BETHELL, L.; CARVALHO, J. M. de. *Joaquim Nabuco e os abolicionistas britânicos (correspondência 1880-1905)*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.
- BLACKBURN, R. *A queda do escravismo colonial (1776-1848)*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- _____. *An unfinished revolution: Karl Marx and Abraham Lincoln*. Londres: Verso, 2011.
- CHALHOUB, S. “Medo branco de almas negras: escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio”. *Revista Brasileira de História*, v. 8, n. 16,

1988.

- _____. *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- COMMITTEE OF BRITISH AND FOREIGN ANTI-SLAVERY SOCIETY. *Special report of the Anti-Slavery Conference*, Paris, ago. 1867. Disponível em: <<http://www.recoveredhistories.org/pamphlet1.php?catid=784>>. Acesso em: 4 mar. 2014.
- CRUZ, M. C. V. *Virando o jogo: estivadores e carregadores no Rio de Janeiro da Primeira República*. Tese (doutorado em História), Universidade de São Paulo, São Paulo (SP), 1998.
- DAVIS, D. B. *The problem of slavery in the age of revolution*. Ítaca: Cornell University Press, 1975.
- _____. *Inhuman bondage: the rise and fall of slavery in the New World*. Nova York: Oxford University Press, 2006.
- DRESCHER, S. *The mighty experiment: free labor versus slavery in British emancipation*: Oxford: Oxford University Press, 2002.
- _____. *Abolition: a history of slavery and antislavery*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- DUARTE, L. *Pão e liberdade: uma história de padeiros escravos e livres na virada do século XIX*. Rio de Janeiro: Aperj, 2002.
- FLADELAND, B. *Abolitionists and working-class problems in the age of industrialization*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1984.
- FONER, P. *British labor and American Civil War*. Nova York: Holmes and Meier, 1981.
- HARRISON, R. "British labor and American slavery". *Science & Society*, v. 25, n. 4, dez. 1961, p. 291-319.
- JAMES, C. L. R. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo, 2000.
- LINEBAUGH, P.; REDIKER, M. *A hidra de muitas cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- LONER, B. A. *Construção de classe: operários de Pelotas e Rio Grande (1888-1930)*. Pelotas: Unitrabalho/EdUFPel, 2001.
- LOSURDO, D. *Contra-história do liberalismo*. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.
- LOVEJOY, P. "Background to rebellion: the origins of muslin slaves in Bahia". *Slavery & Abolition*, v. 15, n. 2, 1994, p. 151-80.
- MARX, K. "The North American Civil War". *Die Presse*, 25 out. 1861. Disponível em: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_Engels_Writings_on_the_North_American_Civil_War.pdf>. Acesso em: 4 mar. 2014.
- _____. "A London workers' meeting". *Die Presse*, 2 fev. 1862. Disponível em: <<https://marxists.anu.edu.au/archive/marx/works/1862/02/02.htm>>. Acesso em: 4 mar. 2014.
- _____. "Mensagem inaugural da Associação Internacional dos Trabalhadores", 28 set. 1864a. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1864/10/27.htm>>. Acesso em: 4 mar. 2014.
- _____. "Carta a Abraham Lincoln", 22-29 nov. 1864b. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1864/11/29.htm>>. Acesso em: 4 mar. 2014.
- _____. *O capital: crítica da economia política, livro I, v. 1*. São Paulo: Abril, 1983.
- MATTOS, M. B. *Escravidados e livres: experiências comuns na formação da classe trabalhadora carioca*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2008.
- MATTOSO, K. M. de Q. *Presença francesa no movimento democrático baiano de 1798*. Salvador: Itapuã, 1969.
- MOREL, E. *Vendaval da liberdade: a luta do povo pela abolição*. São Paulo: Global, 1988.
- NEEDELL, J. D. "Brazilian abolitionism, its historiography, and the uses of political history". *Journal of Latin American Studies*, n. 42, Cambridge, 2010.
- REIS, J. J. "De olho no canto: trabalho de rua na Bahia na véspera da abolição". *Afro-Ásia*, n. 24, Salvador, 2000.
- _____. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês de 1835*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- ROCHA, A. P. *Abolicionistas brasileiros e ingleses: a coligação entre Joaquim Nabuco e a British and Foreign Anti-Slavery Society (1880-1902)*. São Paulo: Ed. da Unesp, 2009.
- RUY, A. *Primeira revolução social brasileira*. 2. ed. São Paulo: CEN, 1978.
- SAID, E. *The world, the text and the critic*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- SOUZA, V. "Conferência realizada no Teatro São Luís em benefício da Associação Tipográfica Fluminense". Rio de Janeiro: Tipografia de Molarinho e Montalverde, 1879. Arquivo de Memória Operária do Rio de Janeiro, microfilmes, P1.
- TAVARES, L. H. D. *História da sedição intentada na Bahia em 1798*. São Paulo: Pioneira/MEC, 1975.
- THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*. 3 v. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987-1988.
- VAN DER LINDEN, M. *Workers of the world. Essays toward a global labor history*. Leiden/Boston: Brill, 2008.
- VITORINO, A. J. R. *Máquinas e operários*. São Paulo, Annablume, 2000.
- WILLIAMS, E. *Capitalismo e escravidão*. Rio de Janeiro: Pallas, 1975.

Notas

- 1 Registra-se o apoio do CNPq a esta pesquisa e a importância do trabalho da bolsista de IC Lilian Matias.
- 2 Todas as traduções feitas neste artigo são de responsabilidade do autor.
- 3 Thomas Hardy em correspondência de abril de 1792 (*apud* Linebaugh e Rediker, 2008, p. 288 e 354).

- [4](#) *Ibidem*, p. 288.
- [5](#) *Ibidem*, p. 368.
- [6](#) Em 1794, dois anos após a fundação da Sociedade Londrina de Correspondência, Hardy foi preso e acusado de alta traição (Thompson, v. 1, 1987).
- [7](#) *The Northern Star*, Manchester, 5 maio 1838, p. 7.
- [8](#) *Poor Man's Guardian*, 17 nov. 1832, p. 1.
- [9](#) O episódio e seu contexto foram abordados na introdução do livro de Blackburn (2011), que também reproduz algumas dessas fontes.
- [10](#) Disponível em: <<http://marxists.org/archive/marx/iwma/documents/1864/lincoln-letter.htm>>. Veja, por exemplo, Marx, 1861.
- [11](#) Sobre o levante, veja, por exemplo, Reis, 2003; e Lovejoy, 1994.
- [12](#) *Jornal dos Tipógrafos*, Rio de Janeiro, 23 jan. 1858, p. 2.
- [13](#) *Ibidem*, 18 jan. 1858, p. 2-3.
- [14](#) *Tribuna Artística*, Rio de Janeiro, 25 fev. 1872, p. 1.
- [15](#) *Ibidem*, p. 1.
- [16](#) *O Abolicionista*, Rio de Janeiro, 1º set. 1881, p. 5.
- [17](#) *Radical Paulistano*, São Paulo, 24 maio 1869, p. 2. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713473/per713473_1869_00006.pdf>. Acesso em: 4 mar. 2014.
- [18](#) Sobre a trajetória dos tipógrafos do Rio e de São Paulo na segunda metade do século XIX, veja Vitorino, 2000.
- [19](#) Conferência realizada em 23 de março de 1879 por Vicente de Souza, no Teatro São Luís, em benefício da Associação Tipográfica Fluminense.
- [20](#) *Gazeta da Tarde*, Rio de Janeiro, 4 abr. 1884, p. 1.
- [21](#) *O Abolicionista*, Rio de Janeiro, 1º dez. 1881, p. 5.
- [22](#) *O Abolicionista*, Rio de Janeiro, 28 set. 1881, p. 7.

CIDADANIA LEVADA A SÉRIO: OS REPUBLICANOS DE COR NO BRASIL

PETRÔNIO DOMINGUES

O escritor afro-brasileiro Machado de Assis (1839-1908) não se omitiu diante dos debates públicos candentes de sua época. Dotado de sentimentos monarquistas, não apoiava a República e era infenso às mazelas, aos mandos e aos desmandos que se deram na primeira década de implantação do novo regime político. Em uma crônica de 5 de março de 1867, sob o título “À opinião pública”, primeira da série Cartas fluminenses, ele manifestou seu respeito e sua simpatia pelo imperador D. Pedro II:

Eu peço aos deuses (também creio nos deuses) que afastem do Brasil o sistema republicano, porque esse dia seria o do nascimento da mais insolente aristocracia que o sol jamais alumiou... Não frequento o paço, mas gosto do imperador. Tem as duas qualidades essenciais ao chefe de uma nação: é esclarecido e honesto. Ama o seu país e acha que ele merece todos os sacrifícios.¹

Lima Barreto (1881-1922) era outro escritor afro-brasileiro que não simpatizava com a República no que diz respeito aos atos de arbitrariedade, arrivismo e corrupção praticados pelos corifeus da política. Em crônica de 19 de outubro de 1918, ele declarou que o novo regime “transformou completamente os nossos costumes administrativos e todos os ‘arrivistas’ se fizeram políticos para enriquecer”. Em sua opinião, a “República no Brasil é o regime da corrupção”. Foi o novo regime que deu “tão nojenta feição para os seus homens públicos de todos os matizes”. No Império, apesar de tudo, a política “tinha alguma grandeza e beleza. As fórmulas eram mais ou menos respeitadas; os homens tinham elevação moral e mesmo, em alguns, havia desinteresse”.² Em outra crônica, de 26 de novembro de 1921, Lima Barreto voltou ao assunto e se referiu à sua tristeza ao saber da morte da princesa Isabel: “Embora eu não a julgue com o entusiasmo de panegírico dos jornais, não posso deixar de confessar que simpatizo com essa eminente senhora”. Ao mesmo tempo que se compadecia com o passamento da “redentora dos escravos”, ele refletiu sobre a situação do Brasil depois de 32 anos de vigência da República: “Não será, pensei de mim para mim, que a República é o regime da fachada, da ostentação, do falso brilho e luxo de *parvenu*, tendo como *repoussoir* a miséria geral?”³

Machado de Assis e Lima Barreto não assumiram posicionamentos extemporâneos. Muitos outros afro-brasileiros detratavam a República, e alguns deles não escondiam sua predileção pelo “Antigo Regime”, celebrando ora a figura de D. Pedro II ora a de sua filha, a princesa Isabel. Talvez seja por isso que se tornou lugar-comum na historiografia brasileira argumentar que a “gente de cor”, especialmente os libertos, identificava-se ou mesmo estabelecia vínculos afetivos com o Império.⁴ Para eles, a jovem República era dominada por fazendeiros que, além de descomprometidos

com o bem-estar de seus ex-escravos, não estavam dispostos a abandonar as distinções de “classe” e “raça”, que os separavam da grande maioria dos brasileiros. Afora isso, os libertos viam a Monarquia como um poder tolerante, paternalista e benemérito, que durante sua existência emancipou os filhos das mães escravas em 1871 (Lei do Ventre Livre), os escravos de mais de 60 anos em 1885 (Lei do Sexagenário) e, finalmente, toda a população cativa em 13 de maio de 1888 (Lei Áurea) (Andrews, 1998).

Mesmo somados, tais elementos não constituem tudo que pode ser dito acerca das experiências político-culturais da “gente de cor” naquele período. Por vezes a historiografia brasileira abordou esse segmento populacional de uma perspectiva unilateral, sem apreender suas ambivalências, motivações e lógicas próprias. Se para muitos afro-brasileiros a Monarquia era a única forma de governo apta a equacionar os impasses e dilemas da “raça estigmatizada pela escravidão”, proporcionando-lhe oportunidades econômicas e reconhecimento social, para outros, a melhor solução repousava no projeto republicano, com a retórica da liberdade, igualdade e fraternidade. Por exemplo, enquanto os libertos da Guarda Negra desfraldavam a bandeira monarquista, os do Club Republicano dos Homens de Cor desfraldavam a da República. Considerando justamente essa diversidade de expectativas e projetos, este capítulo pretende mapear e examinar os diálogos, embates e dissensos ideológicos no seio da população afro-brasileira no ocaso do Império, conferindo atenção especial a um grupo específico – o dos republicanos de cor. Tais atores políticos, praticamente ignorados pela historiografia, serão tratados aqui como *sui generis*, “com seus próprios objetivos, operando dentro da complexa e delicada polaridade de forças de seu próprio contexto” (Thompson, 1998, p. 64).

A Guarda Negra

Em junho de 1887, D. Pedro II viajou à Europa para realizar tratamento médico, e sua filha, Isabel, assumiu a regência do Império pela terceira vez. A partir dali, começaram as especulações e os rumores a respeito da continuidade da Monarquia no Brasil, em um possível Terceiro Reinado. A doença do pai agravou-se e Isabel procurou pavimentar o seu caminho para o trono por meio de uma política de aproximação com o abolicionismo moderado e pragmático. Com a assinatura em 13 de maio de 1888 da Lei Áurea – medida que trouxe prestígio para o governo e assegurou a base de sustentação popular para o regime –, ela acreditava ter garantido o Terceiro Reinado para si (Daibert, 2007). Desse modo, a Lei Áurea teria sido uma tábua de salvação com a qual a princesa procurou manter a continuidade do trono. Mas o crescimento do movimento republicano tornou-se um perigoso inimigo, que ameaçava a concretização de seus sonhos. Foi aí que entrou em cena a Guarda Negra da Redentora, associação de libertos que mais ganhou visibilidade na opinião pública da corte no final do século XIX.

Segundo o jornal *Cidade do Rio* – cuja propriedade e direção são de José do Patrocínio, um abolicionista afro-brasileiro que se havia destacado nos meios políticos durante a campanha pelo fim do cativoiro⁵ –, a Guarda Negra da Redentora foi criada pelos “pretos libertos Higino, Manoel Antonio, Jason, Aprígio, Gaspar e Teócrita”, quando se reuniram na casa de Emílio Rouéde, um “infatigável abolicionista de todas as tiranias”, na noite de 9 de julho de 1888. Seu intuito era se dedicar de “corpo e alma e em todos os terrenos à defesa do reinado” da princesa Isabel, por tê-los feito “cidadãos”.

Tratava-se, portanto, de um gesto de gratidão de um grupo de “libertos” à “excelsa senhora” e à Monarquia.⁶ De acordo com Emílio Rouéde, o agrupamento “se organizou para resistir e não para atacar”. Os ex-senhores, inconformados com a abolição sem indenização de suas “propriedades”, transformaram-se do dia para a noite em republicanos, formaram uma “caixa” destinada a financiar a “revolução” e decidiram “guerrear em todos os terrenos o Terceiro Reinado, satisfazendo assim os seus sentimentos de ódio à Monarquia”.

Se os ex-senhores de escravos não tivessem feito apelo à revolução, declarando guerrear fora da órbita legal o reinado futuro da Santa Mulher que sacrificou o seu trono [em prol] da libertação do Brasil, os libertos não se teriam congregado para responder aos vivas à República dados pelos seus antigos senhores de ontem, republicanos de hoje, com o vivas à Monarquia; e enfim se os neorepublicanos não tivessem jurado sacrificar vidas e fazendas pela República, que promete dar cabo do *despotismo* e da *tiranía* da dinastia reinante, os novos cidadãos não teriam jurado por sua vez preferir mil vezes morrer, defendendo aquela que os libertou, a morrer nas gargalheiras da escravidão amarrados aos pés dos cavalos nas estradas da Paraíba do Sul.⁷

Outro fator que contribuiu para a formação da Guarda Negra foi o boato de que o advento da República provocaria a “reescravização dos pretinhos”.⁸ Segundo o historiador Flávio Gomes (2011, p. 19), “muitos ex-escravos perceberam rapidamente que seus ex-senhores haviam trocado suas roupas de fazendeiros por fardas republicanas. O discurso da indenização muitas vezes cheirava a reescravização”. Nesse sentido, não havia tempo a perder. Cabia aos libertos protagonizar uma ação coletiva para fazer valer o seu “não quero”, pois, na avaliação desses libertos, defender a Princesa Regente e a Monarquia naquele contexto significava defender a abolição.⁹

A Guarda Negra da Redentora emergiu numa conjuntura de tensões raciais e intensa politização da corte entre os diversos segmentos que disputavam o jogo de poder. Mobilizações de rua, agitações em praça pública, “palestras, *meetings*, comícios – pela abolição ou pela República –, tudo [era] acompanhado por espíritos exaltados e pela intensa repressão policial” (Mello, 2007, p. 36). A novel organização teria critérios de admissão, eleições internas, diretoria, programa de ação, perspectiva de expansão por todo o país; desenvolveria uma política de alianças (que se estenderia da “imprensa” aos “libertos do interior”) e lutaria pelo Terceiro Reinado, já que os associados viam a princesa Isabel como a catalizadora das esperanças de um futuro melhor (Trochim, 1988, p. 289). De acordo com o *Diário de Notícias*, a Guarda Negra chegou a ter mais de um ponto de “reunião secreta” na corte: um na rua da Carioca, em aposentos da Casa da Lua, “onde preside às assentadas um abolicionista conhecidíssimo”; outro no Catete, em certa chácara, na rua do Barão da Garatiba, “sob a presidência de um empregado das capatazias cujos serviços S. M. acaba de condecorar”.¹⁰

Clarindo de Almeida se arvorava o “chefe-geral” da Guarda Negra, ao passo que José do Patrocínio, que veiculou várias declarações de apreço pela organização no *Cidade do Rio*, recebeu o título de “presidente honorário”. O “honroso diploma” foi entregue no “escritório” de seu jornal por uma comissão da Guarda Negra com cerca de 300 membros. Um orador declarou, na ocasião, que a escolha de Patrocínio se deu “unicamente para testemunhar ao jornalista dos escravos que a raça a que ele pertence sabe reconhecer nele o homem que só se tem servido da imprensa para o bem do seu país e para

a garantia dos direitos de todas as classes”.¹¹

As atividades básicas da Guarda Negra consistiam em reuniões, assembleias, desfiles e participação em eventos oficiais. Sua atuação se distinguiu, porém, pela “repressão às manifestações contrárias ao Império, em especial às atividades do Partido Republicano” (Schwarcz, 1987, p. 6). Clarindo de Almeida não escondia que a organização era “monarquista”.¹² Surgiu até a versão de que a Guarda Negra não constituía uma mobilização espontânea de libertos agradecidos, mas antes se tratava de uma milícia de capoeiras subvencionada pela princesa Isabel, por intermédio de João Alfredo Correia de Oliveira (presidente do Conselho de Ministros e chefe do gabinete conservador), para impedir, pelo terror, o movimento republicano. É verdade que a Guarda Negra chegou a comparecer à casa do presidente do Conselho de Ministros no dia de seu aniversário para saudá-lo e “tudo quanto o Sr. João Alfredo achou para dizer-lhe foi que desejava que ela prosperasse e aumentasse para defesa das instituições, do Sr. D. Pedro II e da Sra. D. Isabel”¹³, assim como é verdade que a Guarda Negra promovia ataques aos *meetings* republicanos, valendo-se até da violência e da omissão da polícia. Todavia, não está comprovado que seus membros não passavam de “capangas” e “capoeiras masorqueiros” manipulados e financiados pelo trono (Ricci, 1990, p. 109-11).

De toda sorte, nas ruas da corte seu espectro passou a pairar sobre qualquer festa cívica, ato público ou propaganda política republicana. Desde o final de 1888, a Guarda Negra ganhou espaço na imprensa brasileira, tendo sido objeto de dezenas – quiçá centenas – de citações, notas e reportagens de diversas folhas. “Do Norte ao Sul do Império fala-se com um terror religioso da constituição dessa associação formidável”, alardeou *O Mequetrefe*. “A *Internacional* de Karl Marx não passará de um ajuntamento raquítico comparada com essa instituição. Fala-se e fala-se muito; porém, onde fala-se mais é aqui, no centro do Império, no Rio de Janeiro. [...] A cousa é de arrepiar os cabelos”.¹⁴ Parafraseando Marx, um fantasma passou a rondar o centro nevrálgico do poder – o fantasma da Guarda Negra. Convertida em força institucional no tabuleiro da política, ela chegou a ser chamada de “partido”, já que lutava por “restituir ao homem de cor o direito que lhe foi roubado de intervir nos negócios públicos”.¹⁵ Seu crescimento ocorreu em ritmo acelerado. Com cinco meses de existência, ela contava com mais de 300 alistados. Em estimativa pouco confiável, comenta-se que em seu apogeu recrutou entre 1.500 e 1.600 adeptos (Buarque, 1964). Seja como for, o agrupamento se expandiu para São Paulo, Rio Grande do Sul, Minas Gerais, Espírito Santo, Bahia, Sergipe, Pernambuco, Natal, Maranhão e Belém, entre outras províncias onde há registros de embates travados entre os libertos e os propagandistas republicanos.

Na cidade paulista de Piracicaba – noticiou o *Cidade do Rio* em 5 de janeiro de 1889 –, foi instituída uma associação intitulada “Guarda Negra Isabel a Redentora”, sendo “avultadíssimo o número de sócios”. Previa ela em breve fazer um “passeio pelas ruas” da cidade.¹⁶ “Organizou-se em Jundiá a Guarda Negra”, divulgou o *Diário de Notícias*, tendo sido “vivamente aclamado o Dr. Antônio Bento”.¹⁷ É importante dizer que Antônio Bento foi a maior liderança dos caifazes, ordem abolicionista que defendia na Justiça a causa dos cativos, fazia atos públicos em favor de sua emancipação, coletava dinheiro para alforrias e acoitava os escravos fugidos. Os caifazes operavam tanto na capital como no interior da província de São Paulo, incentivando e planejando a fuga dos escravos. Estes eram encaminhados para lugares seguros, onde poderiam escapar à perseguição de seus senhores. Um desses

lugares era o Quilombo do Jabaquara, soerguido nas cercanias de Santos – entre a montanha e o mar.¹⁸ Antônio Bento foi entrevistado pela *Gazeta da Tarde* no dia 12 de janeiro de 1889. Ao ser indagado sobre o que pensava da Guarda Negra, que seria uma criação dos abolicionistas, ele respondeu: “Qual guarda negra! Isso é cousa do Patrocínio, que lá tem suas razões para defender o governo. Quanto a mim nada tenho com tal instituição e nem creio que ela se ramifique nesta Província [de São Paulo]”.¹⁹ Coerência não era o forte do principal líder dos caifazes, pois dois meses depois o mesmo órgão da imprensa noticiou que à “grande reunião, convocada por ordem do Sr. Antônio Bento, em Piracicaba, com o fim de organizar a guarda negra, compareceram cinco pretos”. Isso significa que Antônio Bento aderiu à Guarda Negra. Talvez porque imaginasse que os libertos estavam “cansados de desempenhar perpetuamente o triste papel de raça explorada, que representaram durante três séculos! – Basta de ser instrumento – diz o ex-escravo; – sou cidadão! Dil-o e prova-o”.²⁰

No final do mês de janeiro, um “grupo de homens de cor, verdadeiramente gratos à lei de 13 de Maio”, fundou uma “patriótica associação denominada Guarda Negra” em Bagé, cidade do Rio Grande do Sul.²¹ Em 27 de fevereiro, o *Jornal do Povo* informou que “acaba de ser criada a Guarda Negra” no Rio Grande do Norte. “Segundo carta que recebemos, [...] ela foi cumprimentar o presidente e o chefe de polícia, de bandeira à frente, entusiástica, e que foram louvados pela *nobre iniciativa* que tomaram”.²² Naquele mesmo mês, tem-se notícia da existência da Guarda Negra em Sergipe. Sua atuação não se diferenciava das de outras províncias. Quando houve a convocação de uma reunião no dia 1º de março, na qual se elegeriam cinco delegados para representar Sergipe no Congresso Republicano Nacional, “assoalhará-se o boato de que a guarda negra, armada de foices e garruchas, acometeria a vida dos republicanos presentes àquela sessão”. Seu comandante “devia ser Francisco José Alves, que havia firmado na *Gazeta de Aracaju* um convite aos libertos para se alistarem naquela guarda principesca” (Goes, 2005, p. 83-84). Os telegramas que chegavam aos jornais do Rio de Janeiro davam conta que nas cidades mineiras, especificamente em Ponte Nova e Conceição, surgiram agrupamentos de libertos monarquistas com o nome de Guarda Negra, uma “capangagem organizada, lançada contra os republicanos”²³. Isso também aconteceu nas cidades de Leopoldina e Conceição da Boa Vista. Neste “último lugar, os republicanos investiram sobre a legião de libertos, pondo-a em completa debandada”. Já em Leopoldina e no arraial de Vila Alegre, os libertos não “rezavam” pela cartilha republicana. A Guarda Negra “arrancou” dali o cruzeiro do cemitério velho, fez passeata e, no centro do Largo do Comércio, afinçou de novo o “Santo Madeiro, levantando nessa ocasião vivas entusiásticas a Rainha Isabel, a João Alfredo e a Patrocínio”.²⁴

Os libertos republicanos

Em 1870, foi criado o Partido Republicano no Rio de Janeiro. Dali até 1889, o partido ampliou sua influência para outras províncias por meio de um movimento social “constituído de uma frente ampla de interesses, que abrangia escravocratas e abolicionistas, militares e civis, fazendeiros, estudantes, profissionais liberais e pequenos comerciantes” (Carvalho, 1987, p. 48). Em São Paulo, o Partido Republicano foi fundado em 1873, reunindo ao longo do tempo lideranças políticas, como os irmãos

Américo e Bernardino de Campos, Prudente de Moraes, Campos Sales, Américo Brasiliense, Alberto Sales e Francisco Glicério. Este último – um abolicionista e republicano afrodescendente – nasceu em Campinas em 1849. Fez carreira como advogado provisionado, até se enfrontar no mundo da política e adquirir visibilidade pública. Já no que concerne à trajetória da agremiação partidária no Rio de Janeiro se destacaram as figuras de Lopes Trovão, Saldanha Marinho, Salvador de Mandonça, Aristides Lobo e, especialmente, as de Quintino Bocaiuva – apologista de uma transição negociada da Monarquia para a República – e Silva Jardim, considerado radical e agitador popular. Ano após ano a campanha republicana crescia, com o surgimento de novos clubes, a realização de conferências, as inserções na imprensa e a apresentação de candidaturas a cargos eletivos.²⁵ Em 1887, Alberto Sales (1983, p. 8) comemorava o fato de a “corrente das ideias democráticas” ter se “avolumado” e ter “se dirigido, abrindo cada dia no coração e no espírito das massas populares um sulco cada vez mais largo e mais profundo”.

No entanto, foi Silva Jardim quem se notabilizou como o grande propagandista na fase final da campanha republicana. Com discursos inflamados, oratória contagiante e presença marcante, adquiria fama por onde passava. Suas conferências eram concorridas e reproduzidas em jornais e opúsculos. Do ponto de vista programático, aspirava à adoção de uma república jacobina. Sua retórica se inspirava, assim, nos ideais da Revolução Francesa. Contrariando os chefes moderados do movimento republicano, particularmente Quintino Bocaiuva, queria a “revolução” feita nas ruas com o apoio e a participação popular. Evocava a necessidade de extensão da cidadania e a implantação de um governo que expressasse a vontade do povo – do “pobre”, do “fraco” e do “proletário”. Em sua opinião, a República seria a última das conquistas pela democracia, liberdade e igualdade (Carvalho, 1987; Mello, 2007, 2011).

A propaganda em prol do novo regime avançou no segundo semestre de 1888. Principalmente no Rio de Janeiro, multiplicou-se a organização de centros republicanos. Basta dizer que 25 dos 30 grupos existentes nessa província tinham sido erigidos naquele intervalo de tempo (Bergstresser, 1973). Em 30 de dezembro, ocorreu um episódio que chocou a opinião pública da corte. Silva Jardim ia proferir uma conferência na Sociedade Francesa de Ginástica, situada no largo do Rocio (atual praça Tiradentes), a fim de propagandear seus ideais. Também pretendia responder ao monarquista Joaquim Nabuco, que contestava os “argumentos republicanos” pela imprensa. A conferência estava marcada para as 12h, mas desde cedo se viram negros empunhando cacetes e navalhas a circular nas imediações do local, alguns dos quais intimavam os transeuntes e davam “vivas à monarquia”. Durante a semana, surgiram rumores de que a Guarda Negra impediria a conferência republicana à força e de que seu alvo principal, Silva Jardim, seria assassinado dentro do salão. O clima de expectativa, tensão e apreensão campeava naquele 30 de dezembro. O palestrante, que comprara um revólver pela manhã, foi recebido na Sociedade Francesa de Ginástica sob aplausos. Homens de cor se comunicavam com pessoas da plateia. Pouco tempo depois de Silva Jardim ter iniciado a conferência, barulhos e tumultos o fizeram pedir silêncio. Em seguida, alguns “agitadores” deixaram o salão e começaram então os confrontos e as agressões do lado de fora. Repentinamente, ouviu-se: “Aí vem eles!”, manifestação que foi acompanhada de tiros. A confusão e o pânico se generalizaram. Grande parte das pessoas presentes se evadiu pelos fundos do salão, enquanto outras se postaram à porta, bradando os *slogans* republicanos. Do teto voaram telhas

arrancadas e arremessadas contra os agressores. Das janelas vizinhas, projéteis de toda a espécie eram atirados. Do lado de fora, os libertos da Guarda Negra se confrontavam com os militantes republicanos, numa verdadeira guerra campal no largo do Rocio. O conflito só terminou uma hora depois, com a chegada de um comissário de polícia, deixando um saldo de mais de 30 feridos e muita revolta. O incidente teve repercussão gigantesca – primeiro na corte e depois em todo o país.²⁶

Para a *Gazeta de Notícias*, o conflito foi provocado pela Guarda Negra, associação instrumentalizada pelos “mais altos depositários do poder” com vistas a incendiar a discórdia racial no seio da sociedade. Por isso, ela representava um “perigo” constante à ordem pública: “É infalível e indispensável que os brancos, já provocados, armem-se para a defensiva, e em breve veremos no Rio de Janeiro a reprodução de cenas havidas nos Estados do Sul da União Americana, depois da abolição da escravatura, em que os negros eram mortos a cada canto e por insignificância”.²⁷ Em tom sensacionalista, a imprensa trombeteava aos quatro cantos que as refregas travadas nas ruas, nos logradouros e nas esquinas da corte não tinham o sentido de antagonismo entre monarquistas libertos e ativistas republicanos, mas entre ex-escravos e ex-senhores ou, antes, entre negros e brancos. Sob esse prisma, a Guarda Negra significava uma séria ameaça ao *ethos* nacional, pois suas ações deflagrariam o “ódio de raça”, problema que supostamente nunca houve no Brasil.

O fato é que os republicanos ficaram indignados com o que ocorreu na Sociedade Francesa de Ginástica e diziam que iam acabar com aquela associação de libertos. Segundo o *Diário do Commercio*, as hostilidades pareciam iminentes; “a cidade estava, por assim dizer, em estado de sítio”, a vida dos cidadãos perigava. Isso porque “os republicanos procuram também implantar no Brasil o ódio de raças, procuram implantar a guerra do branco contra o preto, e daí esses tiroteios, esses crimes, de que o Rio de Janeiro foi teatro”.²⁸ Sob a metáfora da polarização político-ideológica (negros pró-Monarquia *versus* brancos pró-República), vinha à tona a questão racial. No dia 1º de janeiro, Clarindo de Almeida – que se identificava como “chefe-geral” da Guarda Negra – recorreu à imprensa para falar em “nome dos cidadãos que, levados pelo sentimento de gratidão e do patriotismo, hipotecaram a sua vida e a sua honra à Princesa Redentora”. Clarindo repudiou “as injúrias e os atentados dos republicanos” contra a Guarda Negra e enfatizou que a associação não tinha o propósito de “perturbar a ordem, nem provocar a anarquia”, mas se sacrificar – se assim fosse necessário – pelo “governo” e contra a “torpeza dos assalariados do escravismo, mascarados em republicanos”.²⁹ Dois dias depois, ele fez no *Cidade do Rio* uma declaração solene a respeito do episódio na Sociedade Francesa de Ginástica:

Assevero ao meu país que não temos o fim que nos atribuem. [...] O nosso fim não é levantar o homem de cor contra o branco, mas restituir ao homem de cor o direito que lhes foi roubado, de intervir nos negócios públicos. Não é por serem brancos os republicanos, mas por serem a vergonha da nação, que nós os combatemos.³⁰

A declaração de Clarindo de Almeida não convenceu a opinião pública da corte, mesmo porque o *Cidade do Rio* era acusada pelos veículos da grande imprensa, como a *Gazeta da Tarde*, de “fomentar uma guerra de raças” – “como se a questão fosse não entre monarquistas e republicanos, mas entre brancos e negros” – e agir a serviço do governo: no Brasil, “onde mesmo no tempo da escravidão não

houve distinção de raças, aparece um governo que, depois de estarem todos iguais pela liberdade, açula [nos libertos] as ruins paixões que aquele sentimento pode produzir”.³¹

A grande imprensa costumava abordar os libertos de uma perspectiva essencialista, para não dizer naturalizada, negligenciando as múltiplas experiências e as diversas maneiras de ser, pensar e agir desse segmento populacional. Se para muitos libertos a Monarquia – especialmente sob o comando da princesa Isabel – era o único regime capaz de promover a reabilitação da “raça estigmatizada pela escravidão”, garantindo-lhe oportunidades econômicas e reconhecimento social, para outros, a melhor alternativa era o projeto republicano, com a promessa de abolição dos privilégios pessoais, democracia e “redenção da pátria” – daí a oposição à Guarda Negra. Não havia, entre os libertos, comportamento homogêneo nem pensamento único. No dia 9 de janeiro de 1889, a imprensa divulgou que os “homens de cor” da capital paulista aprovaram em comício, por unanimidade, uma moção segundo a qual eles reconheciam que a “abolição do elemento servil no Brasil fez-se unicamente em virtude dos esforços populares”. Declaravam, portanto, que, em qualquer circunstância, estariam do lado do povo. O “mais é palavreado. A Guarda Negra é troça”.³²

No dia 13 de janeiro, cerca de 300 “homens de cor” se reuniram em “assembleia especial” no antigo Quilombo do Jabaquara, em Santos. Fez uso da palavra Quintino de Lacerda – o “legendário organizador desse quilombo que fez a Abolição” –, salientando que os “pretos ali presentes e seus irmãos deviam a liberdade ao povo, não ao governo”. À Monarquia, disse ele, “nós devemos a conservação da escravidão por três séculos; devemos-lhe as balas com que ela mandou espingardear alguns aqui presentes na célebre jornada de Cubatão. Nós nos fizemos livre, auxiliados pelo povo que nos sustentava contra as forças do governo”. Falou também Eugênio Wonsuit, um “preto muito inteligente, ex-militar, com quatro anos de campanha na Guerra do Paraguai”. No final da assembleia, os “homens de cor” aprovaram uma moção na qual consignavam: “Que reconhecem a abolição da escravatura o Brasil como feita pelos esforços populares, que se impuseram energicamente à Coroa”; “Que se consideram do povo e pelo povo em todas as suas manifestações tendentes à reorganização da pátria”. E protestavam contra aqueles que “aliciam os seus irmãos de raça, formando uma verdadeira força a que intitulam ‘Guarda Negra’, [...] porque enxergam nessa infâmia o início de uma guerra civil produzida pelo ódio de duas raças”.³³

Percebe-se – no discurso de Quintino de Lacerda³⁴ e na própria moção aprovada em “assembleia especial” dos libertos de Santos – a preocupação de dissociar o fim do cativo da imagem da princesa Isabel e da Monarquia. A abolição teria sido uma conquista emanada do povo – dos escravos, dos abolicionistas (negros e brancos) e de todas as pessoas comprometidas com a “reorganização da pátria”. Assim, o governo teria apenas cedido à pressão de um movimento popular. Não é de estranhar esse discurso de Quintino de Lacerda. Com a extinção do cativo, ele ingressou nas hostes em defesa da República, por entender que essa forma de governo consolidaria as condições de liberdade e igualdade (formal), possibilitando a ampliação dos direitos à cidadania. Aproximou-se de Silva Jardim, o mais notável “pregador da república jacobina”, e se enfiou no Clube Republicano de Santos. Em agosto de 1888, ele e seus correligionários viajaram de trem até a capital paulista para prestigiar a conferência de Silva Jardim. Este falou durante duas horas, sendo “muito aplaudido”. Houve uma “marcha cívica”, que percorreu as ruas do centro, levando “vivas à República”. Segundo a imprensa, “durante toda a marcha o

Dr. Silva Jardim dava o braço ao Sr. Quintino de Lacerda”. Ao almoço, este foi saudado por aquele.³⁵ Ambos voltaram a se encontrar um mês depois. O antigo chefe do Quilombo do Jabaquara ofereceu ao “pregador da república jacobina” um “banquete” em sua casa, em Santos, que “foi muito concorrido”.³⁶ Portanto, em 13 de janeiro de 1889, Quintino de Lacerda já era companheiro (e admirador) de Silva Jardim e participava das atividades do Clube Republicano, daí sua rejeição à Monarquia.

A mobilização dos libertos na província de São Paulo em torno do projeto republicano reverberou na corte. Três dias depois do ato no antigo Quilombo do Jabaquara, em Santos, José do Patrocínio redigiu um longo artigo na primeira página de seu jornal para se posicionar diante daquele cenário trepidante de interlocuções, embates e disputas de projetos no campo dos direitos, da participação e da cidadania. De maneira virulenta, ele atacava a um só tempo os republicanos de “14 de Maio” e os de cor:

Os republicanos de 14 de Maio estão deveras incomodados com a existência da Guarda Negra. Para impopularizar essa corporação, que é um partido político, tão legítimo como qualquer outro, dizem os pseudodemocratas que ela tem por fim armar os negros contra os brancos [...]. Pelo alcorão democrático dos grandes reformadores os negros exercem um direito, quando se reúnem para protestar contra a monarquia, como em Santos, e sufragar a propaganda republicana, que declarou já não escolher o terreno para o combate contra a Isabel, a Redentora. Se, porém, os negros se reúnem para protestar contra essa propaganda, estéril como a anarquia, e torpe como o ódio, estão fora da lei, e sobretudo cavam o valo dos preconceitos e dos ódios de raça! Suponhamos que amanhã os republicanos de 14 de Maio, que já se muniram de armas com as sobras da pirataria, saem à rua, acompanhados pelos Srs. [Francisco] Glicério e Quintino [de Lacerda] e dão combate à monarquia. Há derramamento de sangue, mas a presença daqueles cavalheiros negros no combate, não o faz degenerar em ódio de raça, porque é em nome da república dos ex-senhores de escravos. A classificação muda, porém, se ao lado de monarquistas brancos se coloca a Guarda Negra para combater a propaganda republicana atual: o combate é devido ao ódio de raça.

Os republicanos de 14 de Maio batem palmas a cada pronunciamento de negros contra a Isabel, a Redentora. Não estranhamos: os escravistas nunca procuraram aprimorar os sentimentos da raça infeliz. [...] Quem é que pretende dividir o país em castas; quem quer aquinhoar os negros com a miséria e o servilismo; ou quem pretende torná-los coparticipantes na reorganização da pátria, quer pela responsabilidade política, quer pela aspiração industrial? Digam os nossos adversários o que quiserem. Temos certeza de que a vil intriga, que tem por fim sitiar a Guarda Negra pela antipatia dos brancos e pela desconfiança dos próprios homens de cor, não terá êxito. Quanto mais nos descompuserem, melhor. Nós não contamos com certa parte dos homens de cor. [...] Não nos magoa também a divisão, presidida pelos Srs. Glicério e Quintino (de Santos). Entre os brancos dá-se a mesma coisa. Já o imortal Camões disse: “É força que entre os mesmos portugueses. Alguns traidores haja algumas vezes”.³⁷

Os republicanos de “14 de Maio” a que aludia Patrocínio eram os ex-senhores e fazendeiros que haviam se convertido à causa republicana logo após a abolição, como retaliação ao trono pela emancipação dos escravos. Reclamando indenização (Conrad, 1978), defendendo seus interesses e preocupados com o controle do trabalho dos ex-escravos, esses republicanos de conveniência – pensava Patrocínio – haviam descaracterizado o ideal republicano. Além disso, a veemência com que hostilizavam a Monarquia e, sobretudo, os libertos denotava sua postura de intolerância racial (Gomes, 2011). A Guarda Negra seria uma associação política tão legítima como qualquer outra, que lutava no campo monarquista pelas aspirações da “raça infeliz”: direitos de liberdade, cidadania e participação na vida nacional. Quanto aos “homens de cor” republicanos (Francisco Glicério e Quintino de Lacerda), Patrocínio (des)qualificava-os de “traidores”. Para tristeza do “presidente honorário” da Guarda Negra, tais “traidores” não constituíam casos isolados.

Na cidade de Mogi-Mirim, os libertos se reuniram e “também protestaram contra a Guarda Negra”.³⁸ Em 17 de janeiro de 1889, a imprensa do Rio de Janeiro republicou uma nota do *Diário do Rio Claro*

sobre um fato similar. Quando os “homens de cor” de Campinas organizaram uma festa no largo de São Benedito, no centro da cidade, um deles bradou: “Os pretos que pertencem à Guarda Negra merecem tronco, ferros e bacalhau”.³⁹ No final de janeiro, os libertos da cidade de Casa Branca renovaram a condenação à Guarda Negra. Reunidos em “assembleia popular”, eles produziram um abaixo-assinado no qual declaravam:

convencidos de que a instituição da Guarda Negra foi criada na Corte com o fim nefando de perturbar a ordem social, [...] servindo de instrumento inconsciente para manejos inconfessáveis da baixa política antipatriótica, que especula com o trono; convencidos, finalmente, de que a libertação da nossa raça foi unicamente devida ao esforço popular, sem influência do governo nem do trono, que mandou espingardear os nossos irmãos que saíam das fazendas, nos reunimos para protestar solenemente contra a Guarda Negra [e] prometemos, sob nossa palavra de cidadãos que somos, não só jamais fazer parte da referida guarda, nem permitir que nossos companheiros a ela se filiem.

Para finalizar o texto do abaixo-assinado, os libertos de Casa Branca declaravam que, “em defesa de nossos direitos e da tranquilidade pública, nos constituímos em Guarda Cívica da Comarca de Casa Branca”.⁴⁰ Em 2 de fevereiro, a *Gazeta de Notícias* noticiou que a finalidade da Guarda Cívica era salvaguardar as “liberdades públicas contra as pretensões dinásticas”.⁴¹

A movimentação dos libertos da província de São Paulo ressoou na corte. Então a Guarda Negra produziu uma carta pública sobre o assunto e procurou a *Gazeta de Notícias* para divulgá-la: “Sr. Redator – Encontramos em sua conceituada folha de 2 do corrente, blasfêmias contra a Guarda Negra, o governo atual, Isabel a Redentora, dirigidas pelos homens de cor, de Santos, S. Paulo e Casa Branca, denominados Guarda Cívica”. Após alegar que a Guarda Negra não era constituída de “facínoras”, “turbulentos” nem de “assalariados” e que a associação “para servir não precisava ser recrutada, só bastava ser chamada”, a carta terminava com uma interpelação surpreendente: os manifestos e abaixo-assinados foram “escritos por nossos patrícios que há pouco deixaram a corrente do cativo ou por adversários? Ou por adversários que querem aproveitar-se de alguns iludidos?”⁴² A mesma Guarda Negra que era acusada de manipulação por parte do trono questionava a capacidade de discernimento político-cultural dos “patrícios” de Santos, São Paulo e Casa Branca, como se estes fossem sujeitos anômicos – desprovidos de vontade política própria, alienados e fantoches na mão dos “adversários”. Que ironia. Reforçava-se a visão de que os negros “humildes”, “incautos” e marcados pela “herança da escravidão” eram despreparados para agir com autonomia ou mesmo intervir e se posicionar no debate político nacional.

Em sua edição de 26 de fevereiro, a *Gazeta da Tarde* reportou-se a outra manifestação que os “homens de cor” de Campinas animaram para se contrapor à Guarda Negra. Aproveitando-se da “oportunidade que lhes ofereceu há dias uma festa em honra do padroeiro dos pretos, São Benedito”, eles se reuniram em frente à capela, depois da missa que ali se celebrou, para discutir o assunto do momento. O “cidadão” Albino Aranha pediu a palavra, que lhe foi dada. Em seguida fez um “enérgico discurso outro homem de cor Irineu Augusto da Silva, protestando contra os intuitos daqueles que querem transformar os pretos em instrumentos de ódios, para fins políticos”. Já o cidadão Francisco Gonçalves de Andrade leu a seguinte moção de protesto:

Os libertos aqui reunidos em assembleia popular para tratarem dos interesses de sua classe, vêm declarar que de modo algum concordam com a organização da chamada Guarda Negra, com o intuito de defender o trono da Princesa. A emancipação foi feita pelo povo e pelo exército brasileiro, e nós devemos gratidão a todos os abolicionistas sem distinção de cor política. Não nos julgamos obrigados a defender o trono da Sra. Princesa D. Isabel a quem votamos respeito igual ao que tributamos a todos quantos, nacionais ou estrangeiros, se empenharam na luta abolicionista. Somos gratos a todos, mas somos brasileiros também e não queremos ódios de raça.⁴³

A reunião no largo São Benedito se encerrou na “melhor ordem”, com os libertos ali presentes aclamando o “povo e a liberdade”. Foi “numerosa a reunião”, apesar da chuva torrencial que caiu momentos antes e persistia ainda no instante da deliberação final.⁴⁴ Mais uma vez, os libertos procuravam desvencilhar a extinção do cativo da imagem da princesa Isabel e da Monarquia. A abolição teria sido obra do povo – dos escravos, dos militares do Exército e, sobretudo, dos abolicionistas (negros e brancos). Os libertos deviam gratidão a todos os “abolicionistas sem distinção de cor política”. O protesto dos libertos de Campinas respingou na corte. Então a Guarda Negra, novamente, emitiu nota pública, reiterando que seu intento precípuo era labutar pelo “Terceiro Reinado da Princesa Imperial, nossa Redentora”. Isso significava dizer que a “raça preta” não pugnava contra os brancos porque não havia motivos para isso; “só queremos defender nossa protetora e nosso direito civil, que estão sendo atacados por um povo vingador, chefe de sedições”.⁴⁵

Os esforços retóricos da Guarda Negra não surtiram efeito. Os protestos dos libertos contra ela não se restringiram a São Paulo. Nas “festas abolicionistas” de 13 de maio de 1889 que tomaram lugar em Campos, município do Rio de Janeiro, houve uma “bênção do estandarte do Club da Redempção” durante o dia. Em frente ao quartel da polícia fez Carlos de Lacerda “um imponente discurso, condenando a Guarda Negra; os libertos aplaudiram com delírio. À noite realizou-se uma *marche aux flambeaux e te Deum*, ao qual assistiram a municipalidade e todas as autoridades”.⁴⁶ Fato semelhante ocorreu na cidade fluminense de Resende, onde “os libertos festejaram o aniversário da abolição, saudando a liberdade e a República e reprovando a Guarda Negra”.⁴⁷ Há inclusive notícias de que, na corte, foi organizada uma “Guarda Patriótica, para conter os desmandos da Guarda Negra”.⁴⁸

A Pátria

Rechaçar a proposta da Guarda Negra significava tomar posição numa conjuntura política extremamente polarizada e disputada – entre os projetos monarquista e republicano – dos rumos da vida nacional. Embora ausentes da maior parte das narrativas históricas, muitos negros de origens, trajetórias, perfis e estratos sociais diversos ficaram indiferentes quando não rejeitaram a causa monarquista. Para além dos ex-escravos e libertos – como Quintino de Lacerda e Eugênio Wonsuit –, os indivíduos que se autoidentificavam como “homens de cor” aproveitaram as manifestações de aversão à Guarda Negra para afirmar publicamente suas convicções republicanas. Foi o caso de João China, Ignácio de Araújo Lima, Arthur Carlos e Pedro Gama, entre outros indivíduos que, ao se reunirem para discutir questões de raça, política e cidadania no centro de São Paulo em meados de 1889, decidiram lançar *A Pátria*, jornal com

subtítulo bem sugestivo: “Órgão dos homens de cor”. Correspondências, assinaturas, tudo que tivesse relação com *A Pátria* devia se dirigir ao largo da Sé, n. 2D, na Charutaria Aymoré, onde provavelmente funcionava a sua redação. Infelizmente, as informações sobre esse jornal são escassas: não foi possível identificar a periodicidade, a tiragem nem o tempo que permaneceu em circulação. Em seu segundo número, publicado no dia 2 de agosto de 1889, ele fazia uma profissão de fé aos preceitos republicanos: “Teremos sempre por divisa: liberdade, igualdade e fraternidade. Abraçando por essa forma as doutrinas republicanas, porque só nela encontraremos a reabilitação de nossa raça estigmatizada pela escravidão”.⁴⁹

Para os “homens de cor” que se mobilizavam em torno d’*A Pátria*, a extinção do “elemento servil” expressava uma aspiração nacional, tendo sido fruto da “soberania popular”. Mais de uma vez os articulistas do jornal enfatizaram que não devíamos prestar homenagens a “esta ou àquela individualidade”, pois esse “grandioso monumento que se levantou no Brasil” foi resultado da “soberania popular”, ou seja, de um amplo, vigoroso e diversificado movimento de massa, que reuniu diferentes classes, segmentos e agentes sociais:

O que seria dos nossos generais em uma guerra tão grave? Em uma luta de tanto tempo? Se não fora a união de todos que na mais perfeita harmonia formou o maior dos exércitos? O brado contra a escravidão tornou-se gigantesco e era preciso desaparecer do seio da nossa sociedade esse cancro que teve o repugnante nome de escravidão.

A abolição teria sido uma conquista do conjunto da população brasileira, não uma dádiva da princesa Isabel. Segundo o editorial d’*A Pátria*, o trono sabia que o fim do regime de cativo era inevitável, por isso teria se rendido à vontade popular, “receando a revolução que com certeza traria a queda da monarquia no Brasil”. Dessa perspectiva, a promulgação da Lei Áurea teria sido uma jogada de mestre, pois sua intenção, além de evitar a “revolução”, foi capitalizar a simpatia do povo, fazendo que setores da “raça de cor” sentissem dívida de gratidão para com o trono e não lançassem suas “vistas para o partido republicano”. Na concepção dos “homens de cor” que se aglutinavam em torno d’*A Pátria*, o Brasil passava por um momento decisivo e, após a conquista da abolição, cabia a eles lutar pelo fim da Monarquia militando no Partido Republicano, única agremiação que podia “garantir-lhes os direitos de cidadãos”, combatendo “todos os preconceitos que existem infelizmente contra a raça de cor, ensinando-os a procurar na educação, no trabalho, na família a solidificação de seus direitos, e a igualdade entre as outras raças”.⁵⁰

João China avaliava que, até aquele instante, a nação brasileira não tinha alcançado sua emancipação completamente. O “arranjo do pai e do filho, combinado com alguns ministros e que deu em resultado a proclamação da independência no dia 7 de setembro de 1822”, não teria sido a emancipação do Brasil. “Como” – questionava China – “compreender-se um Estado livre e independente quando a superioridade numérica dos seus habitantes continuava escravizada?” Passaram-se os tempos e, na medida em que a “causa da humanidade” foi adquirindo novos adeptos, “o povo branco começou a exigir a reivindicação da liberdade do povo preto e este, a seu turno, foi compreendendo o seu direito e por si mesmo procurou restaurar-se na sociedade e, em consequência, veio a lei de 13 de Maio de 1888, que deve denominar-se

– *Lei do Povo*”. Mas o Brasil estaria mesmo livre? O próprio China respondia:

Creemos que não! A nação tem ainda os piores escravos: – os que (sem necessidade absoluta) sacrificam suas ideias, barateiam suas posições políticas e sociais por amor a um título ou emprego que raras vezes são merecidos e dão-lhes importância! Os homens nessas condições são mais escravos que os antigos escravizados de cor preta. [...] É preciso que o povo também os liberte à força do jugo Bragantino. Caminhar é a apoteose! A falange republicana caminha e brevemente chegará ao seu fim. [...] É verdade que há ainda quem diga que a República no Brasil é uma utopia, mas nós [homens de cor], que somos republicanos de convicção e de coração, acreditamos mais na realidade da República do que na realidade dos Bragantinos porque a liberdade e igualdade é natural [sic] aos homens e a nobreza é contra a ordem natural da procriação visto que os humanos pertencem a uma só família.⁵¹

Para João China e outros “homens de cor” que se articulavam em torno d’*A Pátria*, a República simbolizava o nascimento de uma nova era. Simbolizava o futuro contra o passado, o progresso contra o atraso, a liberdade contra a opressão, a igualdade contra as hierarquias, o mérito contra os privilégios. Em suma, a República significava o desfecho exitoso de um caminho, o da democratização do país. A historiadora Maria Tereza de Mello demonstra que, naquele contexto, o termo “democracia” passou a estabelecer com a República uma “sinonímia”. Democracia representava a realização do dístico “igualdade” que se sucedia ou completava a “liberdade”. Expressava a entrada do Terceiro Estado na política. Concluía a obra de superação do “Antigo Regime” que, primeiro, liquidou com o Absolutismo para, em seguida, instituir o regime republicano, com o qual soterrou a sociedade de privilégios e consagrou as conquistas da civilização (Mello, 2007). Muitas vezes, contudo, democracia se confundia com a noção de cidadania ou, antes, de direitos civis universais. Revestindo-se de uma evidente conotação liberal, significava a extinção da sociedade de privilégios e o advento do princípio da igualdade formal. Para o movimento republicano em geral, liberdade e igualdade eram os distintivos do regime que se anunciava. Já para os republicanos afrodescendentes, em particular, tais distintivos assumiam um sentido mais do que liberal. Liberdade e igualdade se associavam aos direitos de uma cidadania sem preconceitos “contra a raça de cor”.

O Club Republicano dos Homens de Cor

Se os indivíduos que se autodefiniam como “homens de cor” de São Paulo propalaram a causa republicana por meio de um veículo informativo, os do Rio de Janeiro foram além e investiram na criação de uma organização com essa finalidade. Em 6 de junho de 1889, a *Cidade do Rio* noticiou que “acabara de ser fundado nesta Corte o Club Republicano dos Homens de Cor”, por iniciativa dos cidadãos Deocleciano Martyr e José P. F. de Souza Coelho. Na reunião realizada na casa deste último, “ficaram definitivamente lançadas as bases da nova sociedade”, que teria como intuito “fazer propaganda das ideias republicanas, contra as instituições vigentes”. Contando com a presença de “55 cidadãos de cor”, a reunião terminou com diversos discursos de congratulações, “havendo em seguida um profuso *lunch*, durante o qual foram trocados brindes entusiásticos. O brinde de honra foi levantado pelo cidadão Deocleciano Martyr, saudando a República Federal Brasileira”.⁵² A diretoria ficou composta com a seguinte nominata: presidente, Augusto Xavier de Mello; vice-presidente, José Martins Pereira; primeiro

secretário, Anacleto Alves de Freitas; segundo secretário, Rodolpho Gomes; tesoureiro, Sinerio Alves; procurador, Francisco Alves de Freitas. No que se refere à plataforma de atuação, as bases do “Club” seriam:

1º Combater em todos os terrenos contra as instituições vigentes.

2º Assistir a todas as reuniões políticas que se realizarem nesta cidade e combater em seu favor.

3º Instituir-se uma caixa de beneficência e uma aula noturna.

4º Reconhecer como chefe o cidadão que for eleito pelo Conselho Federal.

5º Fazer a propaganda política com a raça preta e fazer crer a essa mesma raça que estão sendo vítimas do trono.⁵³

A conclamação dos republicanos de cor no Rio de Janeiro ecoou na província vizinha. Em sua edição de 2 de agosto de 1889, *A Pátria* insurgia-se contra a monarquia e se solidarizava, de forma eufórica, com o Club Republicano dos Homens de Cor: “Sim, fluminenses, a vossa ideia foi sublime, os vossos fins são grandiosos! E poderíamos nós, os homens de cor daqui da capital de S. Paulo, recebemos com silêncio essa notícia dada pela imprensa da Corte, e aqui reproduzida pela imprensa paulista, que encheu-nos de prazer? Não”. O grupo ligado ao jornal *A Pátria* frisava que, ao mesmo tempo que rechaçava a proposta da Guarda Negra, nutria “esperança” – a partir das “mesmas bases, dos mesmos fins” – na “ideia” difundida pelos seus irmãos de cor do Rio de Janeiro naquele instante. “Nós que sentimos correr em nossas veias o sangue africano, nós que nos orgulhamos de pertencer a essa raça”, ponderou Ignácio de Araújo Lima, precisamos “juntos combater as trevas nas quais imersos estão ainda muitos dos libertos de ontem, educá-los e encaminhá-los na ideia grandiosa” de República. A

redação d’*A Pátria* saudando-vos d’aqui vos envia um fraternal abraço, exclamando por fim: cada um de vossos seres representa uma ideia e nesse conjunto de ideias existe um ideal, sobre esse ideal erguei a Deusa da República que só com ela teremos o descanso para o resto dos dias de existência de nossos pais, sob o império da democracia, onde domina o governo do povo pelo povo, na pátria então verdadeiramente livre.⁵⁴

Esposando a campanha republicana, que ganhava cada vez mais adeptos e simpatizantes de diversos extratos sociais e étnicos Brasil afora, o Club Republicano dos Homens de Cor patrocinou recepções, conferências, assembleias e participou de várias atividades de propaganda e agitação. Sua principal liderança foi Anacleto de Freitas, que a princípio exercia o cargo de primeiro secretário da associação e, posteriormente, de presidente. Identificado como militar de baixa patente, Anacleto era discípulo e admirador de Silva Jardim no tocante ao sonho de implantar uma república jacobina no Brasil, com participação e soberania popular. Em seu livro de memórias, Silva Jardim (1891, p. 232) referiu-se a ele quando relatou o episódio de “ataque” da Guarda Negra à sua conferência na Sociedade Francesa de Ginástica em 30 de dezembro de 1888. Havia ali um “rapaz preto”, que exclamou: “– Canalhas! Pode estar certo, doutor, que estou consigo! Era Anacleto, a quem eu aludi no manifesto que publiquei chamando-lhe ‘o moço preto’, epíteto com que tanto se honrou, que acrescentava depois à sua assinatura”. O abolicionista e republicano afro-brasileiro Evaristo de Moraes (1936, p. 24) confirma em sua obra que Silva Jardim tinha no seio do operariado “fervorosos seguidores, sendo expressiva a

dedicação de alguns homens de cor, de situações humildes, que, acompanhando Anacleto de Freitas, se batiam, nas ruas, por ele, contra a Guarda Negra”.

O triunfo republicano

O ano de 1889 começou prenhe de expectativas para o movimento republicano.⁵⁵ Embora duas de suas principais lideranças – Silva Jardim e Quintino Bocaiuva – divergissem quanto aos meios de ação, convergiam em seus fins, entendendo que era preciso fazer propaganda, agir e cada vez com mais habilidade e audácia. Silva Jardim assim o fez. Continuou impulsionando a propaganda republicana nas ruas, nas praças públicas, na imprensa, nas eleições, nos clubes, nas associações culturais das cidades e até nas fazendas do interior, onde circulou por vários municípios do Vale do Paraíba fluminense. Em telegramas remetidos a correligionários entre fevereiro e março, ele comentou que os “libertos” seguiam-no “convertidos, protestando adesão à república, saudando a aurora da democracia, da igualdade e da fraternidade, aclamando-se livres pela conquista que obteve a vontade popular, e não pela iniciativa, ou esforço da Princesa, do ministério e do parlamento, que não fizeram mais do que ceder à intimação da opinião pública”.⁵⁶

Muito provavelmente Silva Jardim carregava na tinta, pois as folhas da corte noticiaram que suas conferências nos municípios de São José d’Além Paraíba (no distrito de Madre Deus de Angu) e Valença foram perturbadas pelos “libertos” pertencentes à Guarda Negra. Estes teriam promovido “desordens” de tal monta que lhe puseram em risco a vida.⁵⁷ Ao tomar conhecimento dos comentários do “apóstolo da República”, a Guarda Negra resolveu responder-lhe pelas páginas da *Gazeta de Notícias*:

o Sr. Silva Jardim, já que não pôde apregoar suas ilusões pelas ruas e praças públicas, agora anda pelas fazendas iludindo os inocentes; fazendo crer nele; aconselhando que resistam ao governo. Nós, Guarda Negra, não podemos acompanhar as ideias do Sr. Silva Jardim [...] não podemos deixar de ser monarquistas e de acompanhar a todos que a ela se unirem. Censuramos todos os homens de cor que se declaram republicanos, e pediremos punição sem cessar para que estes homens não sejam ingratos”.⁵⁸

A atmosfera de tensão, antagonismo e racialização ganhava cada vez mais terreno no centro nevrálgico do poder. A Guarda Negra tentava, de todas as formas, conter a “hidra” republicana, ameaçando inclusive de “punição” os “homens de cor” convertidos aos ideais de Silva Jardim. A preocupação dos devotos do Terceiro Reinado não era para menos. Capitalizando a seu favor os setores descontentes com a abolição da escravidão, o movimento republicano arregimentava partidários e simpatizantes entre os setores da lavoura e do comércio que se sentiram prejudicados com aquele ato. Por motivos distintos, setores sociais médios, segmentos populares, trabalhadores e “homens de cor” também se mostravam desalentados com a Monarquia e descrentes nela.

No Rio Grande do Sul, surgiu a “Mocidade Preta”, grupo de negros republicanos aliados de Assis Brasil – líder político que, além de ter sido um dos fundadores do Partido Republicano Rio-grandense em 1882, foi ali um dos principais arautos da “liberdade”, da “democracia” e da adoção da nova forma de governo com que tanto sonhava. Em maio de 1889, Anacleto de Freitas manifestou na *Gazeta da Tarde*

seu apreço pela “mocidade preta” do Rio Grande do Sul, “por ocasião da conferência do distinto democrata republicano, o Sr. Dr. Assis Brasil, rio-grandense digno, que tem sabido cumprir a missão tão espinhosa de uma causa tão justa e santa como a da República”. E a “vós, moços pretos, que tendes sabido mostrar por mais de uma vez o vosso patriotismo, não deveis consentir que os nossos coirmãos sigam a opinião dos assalariados da monarquia. Por tão elevado proceder congratulo-me convosco”.⁵⁹

Toda essa emergente mobilização republicana parecia colocar em risco os planos do Terceiro Reinado. Diante dessa situação, o Conde d’Eu – marido da princesa Isabel – decidiu viajar às províncias do Norte em junho, com o intuito de fortalecer ou ampliar a rede de alianças e coligações em prol do projeto monarquista. Sabedor dessa viagem, Silva Jardim resolveu partir no mesmo vapor do Conde d’Eu, a fim de contrariar-lhe os planos. O tribuno republicano esteve em Salvador (onde foi atacado por libertos ligados à Guarda Negra)⁶⁰, em Alagoas e em Pernambuco – nas cidades de Recife, Olinda, Igarassu, Goiana, Nazaré, Vitória, Escada e Palmares. Essa excursão de Silva Jardim teria tido um saldo positivo, pois a partir dela se registrou a adesão de um maior número de indivíduos ao movimento republicano – todos ávidos e esperançosos de que um novo regime político trouxesse progresso, reformas e democracia.

Nesse ínterim, desencadeou-se uma grande crise ministerial, que desembocou na queda de João Alfredo – o suposto protetor da Guarda Negra – e de todo seu gabinete em 7 de junho de 1889. No lugar de um dirigente do Partido Conservador, assumiu Afonso Celso de Assis Figueiredo, o Visconde de Ouro Preto, um prócer do Partido Liberal. A mudança ministerial repercutiu entre os vários segmentos da sociedade. “Para nós homens de cor”, comentou *A Pátria*, “em nada influiu a queda dos conservadores, assim como a ascensão dos liberais ao poder”. Por que aqueles “homens de cor” viam com ceticismo a mudança ministerial? Porque a política conservadora teria sido sempre de “perseguição” e de “opressão” a eles. O Barão de Cotegipe, um de seus líderes políticos, por exemplo, seria um dos maiores “algozes da raça de cor; tanto assim que contra a sua vontade é que o gabinete João Alfredo conseguiu a realização da áurea lei de 13 de maio”. Já os liberais, que ficaram sete anos no “poder sem se importarem com a sorte dos míseros escravizados”, teriam empreendido uma política de “desordem e desmandos”, celebrizando-se “ainda mais na oposição que fizeram ao gabinete [Sousa] Dantas quando pretendia fazer uma lei [dos sexagenários] que vinha suavizar a sorte dos descendentes da raça africana”.⁶¹

Em síntese, a mudança ministerial seria mais uma artimanha de D. Pedro II para frear a “hidra” republicana. Em vista da melhoria das condições políticas, sociais e financeiras do país, Ouro Preto organizou um amplo programa reformista, que incluía a nomeação de militares para as pastas da Marinha e da Guerra (a fim de apaziguar o relacionamento governo-Forças Armadas), a autonomia municipal e provincial, o incentivo à imigração, a liberdade de culto e uma política emissionista. O programa do novo presidente do Conselho de Ministro ficou quase todo no papel, pois quando apresentado na Câmara dos Deputados a maioria dos parlamentares o recusou. O governo então dissolveu a Câmara, convocando eleições para a formação de uma nova (Holanda, 2005, p. 410-11). A campanha eleitoral se estendeu durante os meses de julho e agosto e foi marcada por ameaças de violência, fraudes e trocas de acusações envolvendo monarquistas e republicanos. Os “homens de cor” não ficaram inertes no pleito e procuraram, mais uma vez, cumprir um papel propositivo no destino da nação. Em 3 de julho de 1889, O

Paiz publicou um documento do Club Republicano dos Homens de Cor, no qual conclamava os “correligionários” à plena participação nas eleições que se avizinhavam:

A diretoria do Club Republicano dos Homens de Cor vem por meio deste apelar para o eleitorado dos homens de cor republicanos, para que votem nos candidatos do partido que forem eleitos em escrutínio prévio. É preciso não recuarmos diante deste governo, que na Câmara dos Deputados disse que havia de exterminar esse movimento, que é hoje quase que aspiração nacional; é preciso mostrarmos que somos homens para a luta, quer por meio das urnas, quer por meio da palavra e quer por meio da força! É preciso repelirmos esse labéu, porque fomos taxados [sic] de especuladores, de despeitados e em suma fomos ameaçados por esse governo áulico. É preciso provarmos a esse governo de *cobre* que nós não tememos a ameaças, não somos especuladores e sim queremos o bem da pátria! É preciso não recuarmos perante essa capangagem desenfreada, que vai aparecer no dia das eleições para nos ameaçar e atemorizar para assim nós não votarmos; é preciso nesse dia estarmos todos lá, quer os eleitores ou não, para repelirmos estes infames perturbadores da ordem pública; é preciso mostrarmos a esse governo que ainda há nesse grande torrão brasileiro homens que morrem por uma causa! O nosso partido não tomará impulso sério enquanto não entrar em ação. É preciso nesse dia estarmos decididos a tudo e não recuarmos ante a navalha e o cacete do capoeira, porque nossa facha patriótica será – vencer ou morrer! Portanto a postos! Às urnas! Avante patriotas e teremos a nossa santa e justa causa ganha!!⁶²

Os republicanos de cor eram convocados a comparecer às urnas no dia 6 de julho, fosse para votar, fosse para apoiar seus “correligionários” no escrutínio prévio que indicaria os nomes dos candidatos nas eleições para senador, marcada para o final de agosto. Não deviam recuar ou se intimidar com as ameaças do governo monarquista. Ao contrário, deviam fazer valer seus ideais, nem que, para tanto, fosse necessário enfrentar a “capangagem desenfreada”, “a navalha e o cacete do capoeira” e “morrer pela causa”. Aqui, tratava-se de uma referência à Guarda Negra, que também adquiriu fama por sua atuação no turbulento palco da violência político-eleitoral da corte.⁶³ Diante das bravatas e atemorizações por parte dos membros dessa organização, o lema dos republicanos de cor devia ser “Vencer ou morrer!”

No dia 14 de julho de 1889, ocorreram as comemorações do centenário da Revolução Francesa. Como se imaginava, os festejos ganharam proporções apoteóticas e contaram com a presença do Club Republicano dos Homens de Cor. Às 11h houve uma passeata cívica que, tendo à frente uma banda de música, percorreu várias ruas do centro do Rio de Janeiro, saudando a imprensa e o consulado francês. Após a passeata, aconteceu uma “sessão magna” no edifício do Congresso brasileiro. Muitos cidadãos compareceram. Abriu a sessão Lopes Trovão, que proferiu um discurso enaltecendo a “grandiosa data”. Quintino Bocaiuva falou em seguida, fazendo um discurso “contagante”. Outros oradores ocuparam a tribuna, entre eles Anacleto de Freitas, em nome do Club Republicano dos Homens de Cor. Tudo transcorria dentro da normalidade até que, às 14h30, terminou o evento e algumas pessoas que saíram do recinto gritaram “vivas à república”. Um grupo que estava na rua, muito provavelmente ligado à Guarda Negra, reagiu com “vivas à monarquia e *morras* aos republicanos”. Como fogo em rastilho de pólvora, os ânimos se exaltaram. A polícia intercedeu e conseguiu dispersar os grupos adversários, que seguiram em sentidos diferentes. Quando, porém, Lopes Trovão e um “grande número” de estudantes caminhavam pela rua do Ouvidor, encontraram-se com “populares, armados de cacetes, que de novo irromperam os *vivas* à monarquia e os *morras* aos republicanos”. Ao chegarem entre as ruas Uruguaiana e Gonçalves Dias, deflagrou-se um conflito de sérias proporções – com cacetes, pedradas e até tiros de revólver –, do

qual resultaram vários feridos, entre eles Pedro Justo de Souza, brasileiro, de 24 anos de idade, solteiro, empregado da confeitaria da rua de Estácio de Sá e morador no largo do Catumbi, n. 72. Pedro declarou à polícia que houve no dia anterior uma sessão da Guarda Negra na “rua da Saúde, na sala da Sociedade Estrela do Oriente, onde compareceram cerca de 70 pessoas, sob a presidência de um chefe, que os aconselhou a não saírem, para evitar o conflito, mas os sócios não quiseram anuir e combinaram sair”. Admitiu, assim, que fazia parte da “Guarda Negra, e que vindo com alguns de seus companheiros, pela rua do Ouvidor, a darem vivas à monarquia, foram nessa ocasião agredidos por estudantes e caixeiros que contra eles dispararam tiros de revólver, recebendo ele nesse ato o ferimento que apresentava”.⁶⁴

Este e outros episódios correlatos sugerem que os negros – quer sob a rubrica de “libertos” ou “homens de cor” – participavam ativamente dos debates políticos da corte, ora unidos, ora afastados, ora em campos opostos. Não constituíam uma unidade de afiliações congêntas cuja essência era transmitida pelo sangue. Em vez disso, formavam uma arena fluida, plural e multifacetada, calibrada por diferentes experiências político-culturais, perspectivas de cidadania e narrativas de igualdade. Mais do que jogo retórico, suas convicções eram defendidas na *raça* – ou na ponta do cacete –, o que por vezes descambava em troca de farpas, brigas, agressões e lesões corporais. Naquela altura, a campanha republicana ganhava as ruas, as praças, os teatros, os cafés, as associações dos trabalhadores, a imprensa e o Parlamento. Artigos nos jornais, ilustrações em revistas, conferências em associações civis e agremiações partidárias, líderes políticos, intelectuais, artistas, estudantes, operários, militares e ativistas espinafavam o sistema monárquico. Em agosto de 1889, os “homens de cor” do periódico *A Pátria* não escondiam o otimismo diante daquele cenário pantanoso: “O chuveiro de adesões de todos os pontos do Brasil e o entusiasmo que reina nos republicanos, leva-nos a crer que o advento da República bate-nos à porta e se o governo imperador quiser fazer pressão, ela virá mais depressa”.⁶⁵

Conforme a campanha se avolumava e o quadro de tensões, incertezas e disputas político-ideológicas aumentava, os republicanos de cor – uma faceta pouco conhecida do movimento republicano brasileiro – desfraldavam suas flâmulas, fosse por “liberdade, igualdade e fraternidade”, fosse por um governo de “soberania popular”, que abolisse com os privilégios de “casta” e “raça”. Nem sempre, porém, eles puderam se manifestar publicamente. Em 24 de setembro de 1889, Deocleciano Martyr – um dos fundadores do Club Republicano dos Homens de Cor – procurou o *Diário do Commercio* para denunciar que, ao tentar organizar um *meeting* no largo de São Francisco de Paula, no centro do Rio de Janeiro, recebera uma carta anônima, contendo ameaças à sua vida, “se levasse a efeito a resolução anunciada”. Deocleciano “atribuía essas cartas à polícia, que não lhe vedando fazer o *meeting* anunciado, armava-lhe assim uma cilada”.⁶⁶ Por via das dúvidas, ele cancelou o *meeting*.

Em outubro de 1889, um editorial do *Diário de Notícias* asseverava que “dentre os libertos urbanos formou-se uma intitulada Guarda Negra, com a missão de proteger o trono, tendo à sua testa antigos adversários da escravidão. Essa guarda negra deu lugar a que a propaganda republicana invadisse o império todo”.⁶⁷ Dessa perspectiva, o sentido monarquista da Guarda Negra foi um tiro que saiu pela culatra, à medida que ensejou a disseminação da “propaganda republicana” por todo o Império. Independentemente de o editorial ter fundamento ou não, importa saber que o movimento republicano chegara ao seu auge em novembro, culminando na aproximação de chefes políticos civis – como Quintino Bocaiuva, Francisco Glicério, Aristides Lobos e Rui Barbosa – e líderes militares do Exército e da

Armada. Aliás, dois personagens decisivos dessa trama foram Deodoro da Fonseca (marechal) e Benjamin Constant (tenente-coronel e professor da Escola Militar), os quais não escondiam seu descontentamento com o governo. Tramas, negociações e especulações passaram a ocupar o dia a dia dos bastidores do poder. Conspiravam os republicanos; confabulavam-se os monarquistas. Do lado dos primeiros, ventilava-se um golpe de Estado com feições de movimento mais amplo que uma simples quartelada. Do lado do governo, continuava fazendo parte de seus planos a fundação do Terceiro Reinado. Nesse contexto, circularam rumores de que o imperador ia abdicar em favor de sua filha. Supunha-se que, com isso, o movimento republicano seria neutralizado, se não derrotado (Buarque, 1964, p. 110).

O clima de tensões, acirramentos e imprevisibilidades ganhava dimensões inusitadas. Ao final da tarde do dia 14 de novembro, o major Sólton Sampaio Ribeiro espalhou a notícia falsa de que o governo expedira ordem de prisão contra Deodoro da Fonseca e Benjamin Constant, e de que a Segunda Brigada de São Cristóvão seria atacada pela Guarda Negra. Esses boatos precipitaram os acontecimentos.⁶⁸ Durante toda a madrugada, oficiais dos regimentos de artilharia e cavalaria, além dos alferes-alunos da Escola Superior de Guerra, planejaram a saída das tropas para combater o governo. Ouro Preto, avisado do que transcorria na calada da noite, convocou diversas unidades militares e se refugiou com o ministério no Quartel-General do Exército, em Campo de Santana, de onde deveria se dar a resistência ao golpe. Entretanto, os esforços de Ouro Preto foram de balde. No início da manhã do dia 15, uma sexta-feira, as tropas golpistas sob o comando de Deodoro da Fonseca entraram no Campo de Santana sem qualquer resistência por parte das forças do governo. Deodoro ingressou a cavalo no interior do quartel-general, foi saudado pela tropa e ordenou uma salva de tiros de canhão. Em seguida, dirigiu-se à sala em que se encontrava Ouro Preto e declarou a deposição dele e de todo o ministério. Porém, não destronou o imperador e se manteve titubeante quanto à imediata instauração da República.

À tarde, republicanos militares e civis ainda estavam apreensivos, por não ter sido formalmente derrubada a Monarquia (Castro, 1995). Então, José do Patrocínio – que rompera com a Guarda Negra por volta de julho daquele ano⁶⁹ e retomara sua militância nas hostes republicanas – lançou a ideia de se dirigir à Câmara Municipal e lá proclamar a República. Como vereador, a ela teria livre acesso. A ideia vingou. Em torno das 15h30, José do Patrocínio, acompanhado por um grupo de manifestantes (republicanos, jornalistas e populares), partiu da redação da *Cidade do Rio* e ocupou a Câmara Municipal, onde proclamou a República e fez hastear a bandeira do Clube Lopes Trovão para simbolizar o “faustoso acontecimento”. A despeito de Patrocínio invocar para si o título de “proclamador civil da República” (Magalhães Jr., 1972, p. 276; Vasconcelos, 2011), seu gesto não foi decisivo para o desfecho da situação.

Parte daqueles manifestantes se dirigiu à casa de Deodoro no final da tarde, percorrendo várias ruas do centro ao som da *Marselhesa*. O marechal, por problemas de saúde, estava acamado e não pôde recebê-la, mas Benjamin apareceu na sacada do primeiro andar do sobrado. De baixo, Patrocínio contou-lhe o que havia se passado na Câmara. De cima, Benjamin hesitou, respondendo que um governo provisório convocaria uma Assembleia Constituinte para que a nação pudesse deliberar definitivamente acerca do regime político. Apenas quando soube à noite que o imperador pretendia nomear o desafeto Silveira Martins para chefiar o novo gabinete, Deodoro teria decidido derrubar a Monarquia

formalmente. Foi montado então o governo provisório, com Deodoro como presidente, e se assinou o primeiro decreto republicano, que estabelecia: “Fica proclamada provisoriamente e decretada como forma de governo da Nação Brasileira – a República Federativa” (Castro, 1995, p. 187-91).⁷⁰

No dia 16, foi apresentada ao imperador a mensagem do presidente, transmitindo-lhe o que se acabara de fazer, e ordenando-lhe que, dentro de 24 horas, fizesse o obséquo de deixar o país com toda sua família. Pela madrugada do dia 17 foi D. Pedro II, com seu séquito e família, para um pequeno cruzador que os transportou para o navio Alagoas, por meio do qual fizeram a travessia do Atlântico e desembarcaram na capital portuguesa em 7 de dezembro. Assim, na base do silêncio e da resignação, os membros da dinastia bragantina deixaram a terra brasileira. Se houve lágrimas e melancolia, não houve alardes nem sensacionalismo. Do ponto de vista institucional, estava consumada, pois, a mudança de regime.

O golpe de 1889 – ou a “Proclamação da República”, como passou à história – foi um momento-chave na (re)definição dos rumos da nacionalidade e cidadania.⁷¹ Malgrado a aparente apatia popular no momento do golpe, não procede a versão de que a Monarquia não tenha encontrado pessoas dispostas a pagar com a própria vida por ela. Em 22 de novembro, um grupo de capoeiras deu “vivas à monarquia e morte aos republicanos” na rua do Ouvidor, centro do Rio de Janeiro (Machado, 2013, p. 520). O pesquisador Celso Castro (*ibidem*, p. 193-94) assinala que houve sublevações isoladas contra a República em diversos lugares do país, protagonizadas por soldados em sua quase totalidade “pretos” e “mulatos”. Em Desterro (atual Florianópolis), um batalhão revoltou-se dando vivas à Monarquia. Alguns dos revoltosos foram mortos. Já num destacamento em Mato Grosso, que recebera o comunicado do golpe apenas no dia 20 de dezembro, soldados vociferaram morras à República e vivas à Monarquia. Justificaram não capitular à nova forma de governo “porque haviam sido libertados em 13 de maio pela princesa Isabel”. O oficial comandante do destacamento mandou prender os revoltosos, mas estes resistiram à prisão e “atacaram a guarda do quartel”. Um dos revoltosos pereceu e o quartel acabou sendo incendiado na madrugada.

O memorialista João Lima conta que, no Maranhão, os libertos civis também não se conformaram com o golpe de 15 de novembro. Como o jornal *O Globo*, que funcionava na capital da província, era o órgão divulgador das ideias republicanas, tornou-se o “alvo da animosidade de muitos, notadamente dos negros, que, saindo à rua, em massa, em atitude ameaçadora, numa manifestação de gratidão ao trono que os havia tirado do cativeiro, dirigiram à redação”. Ao ser comunicada desse movimento, a “guarda do palácio” mobilizou-se em defesa do jornal. Quando se aproximou dos “amotinados”, o alferes Bello – que comandava o contingente de praças – deu a ordem de fogo, “caindo mortos, fuzilados, mais de 20 ex-escravos” (Lima, 1941, p. 71). Todavia, muito maior que o número de insatisfeitos e opositores ao golpe de 15 de novembro foi a parcela da população que, rapidamente, aderiu ao novo regime e se tornou republicana, por convicções ideológicas ou simplesmente por conveniência. Em crônica de época, um jornalista referiu-se à “aderite que afetou como epidemia a população do Brasil imediatamente após o 15 de novembro” (Castro, 1995, p. 194). O otimismo, a euforia e as esperanças de dias melhores foram os sentimentos que tomaram conta de muitos brasileiros.

Com a vitória do projeto republicano e o banimento da família real do Brasil, a existência da Guarda Negra perdeu o sentido. Já os capoeiras, vistos como capangas e desordeiros a serviço do antigo regime,

foram perseguidos impiedosamente por Sampaio Ferraz (republicano exaltado e chefe de polícia do agora Distrito Federal), sob o pretexto de que era necessário varrer os resquícios imperiais representados pela Guarda Negra. Acuada, a organização deu seus últimos suspiros no tabuleiro da política. Em sua edição de 9 de dezembro de 1889, a *Gazeta de Notícias* informou que Altino de Araújo – líder político potiguar – fez uma conferência num teatro da cidade do Recife para revelar sua adesão ao novo governo. Nela “compareceram alguns membros da Guarda Negra, que deram vários apartes. Foram vaiados”.⁷² Cerca de uma semana depois, o mesmo jornal reportou-se à realização de uma “imponente passeata” pelas ruas do Recife, cuja organização coube aos “membros da classe comercial”. Durante o trajeto foram aclamados “Aníbal Falcão, Silva Jardim e Martins Júnior. A Guarda Negra deu vivas a José Mariano [líder abolicionista pernambucano], não sendo correspondidos”.⁷³

Algumas lideranças monarquistas não conseguiam digerir a derrota política e procuraram convencer os libertos de que a República iria reescravizá-los, visto que fora destituído o governo que os havia emancipado (Buarque, 1964). Mais do que tentar colocar os libertos contra o novo regime, aquelas lideranças difundiam a imagem de que o que tivera fim era o paraíso e o que começava era o inferno. Os medos, os temores e as incertezas em relação ao futuro da nação anuviavam corações e mentes. Mas, aos poucos, todas as atenções se voltaram para os novos personagens que entraram em cena, para as novas medidas que foram adotadas e para as novas instituições que se estruturaram; enfim, as atenções se concentraram na vida do novo regime. Afinal, o Império estava morto. Se temos noção de como os libertos monarquistas, pelo menos aqueles que cerraram fileiras na Guarda Negra, reagiram ao 15 de novembro, o mesmo não se pode dizer dos libertos republicanos. As pesquisas não costumam abordar esse assunto – e, quando o fazem, é de forma sucinta.

Em três linhas, o brasilianista George Andrews (1998, p. 78-79) aponta que muitos “homens de cor” de São Paulo – sobretudo “aqueles que haviam nascido livres, cresceram em áreas urbanas e tinham algum acesso à educação – saudaram o advento da República com grandes esperanças”. O historiador Cleber Maciel (1997, p. 202-03) também não se alonga sobre a matéria. Apenas indica que os mesmos “homens de cor” que se reuniram meses antes no largo de São Benedito, no centro de Campinas, para protestar contra a Guarda Negra, voltaram a se reunir e produziram um documento - publicado no *Diário de Campinas* de 27 de Novembro de 1889 - no qual manifestavam seu total apoio à mudança de regime:

Considerando que a forma de governo republicana proclamada no dia 15 do corrente é uma garantia para a classe dos homens de cor e que sob a bandeira desse partido patriótico devem desaparecer as distinções de classes, [...] a classe dos homens de cor resolve: aceitar em absoluto a forma de governo – República Federal dos Estados Unidos do Brasil.

Já no Rio de Janeiro, não sabemos ainda como o Club Republicano dos Homens de Cor interpretou a “queda da bastilha” monarquista e reagiu ao novo cenário político-institucional. Possivelmente seus associados renovaram as expectativas e esperanças no advento de uma nova ordem “democrática”, com liberdade, igualdade (perante a lei) e direitos de uma cidadania despida de preconceitos “contra a raça de cor”. A agremiação continuou tentando arregimentar a população negra por determinado período. Em 7 de dezembro de 1889, a *Gazeta da Tarde* publicou a seguinte nota: “O cidadão Anacleto de Freitas

convida todos os homens de cor a comparecerem amanhã, às 4 horas da tarde, no largo de Santa Rita, a fim de tratarem de seu bem-estar”.⁷⁴ Durante o ano de 1890, o Club Republicano dos Homens de Cor foi representado na “festa” de inauguração do novo prédio d’*O Correio do Povo*, “construído especialmente para acomodar a redação, a gerência e as oficinas tipográfica e de máquinas”.⁷⁵ A agremiação interveio, ou tentou intervir, em questões ligadas à agenda nacional, apoiando a gestão de Quintino Bocaiuva – um republicano histórico – à frente do Ministério das Relações Exteriores e propugnando medidas que expressassem a vontade do “povo”, em sua “verdadeira e genuína acepção”.⁷⁶

Nos anos de 1891 e 1892, temos poucas informações sobre o Club Republicano dos Homens de Cor. Talvez ele tenha se desestruturado paulatinamente. Isso não impediu que Deocleciano Martyr acompanhasse a sessão “magna” em homenagem a Tiradentes – o principal “herói” republicano⁷⁷ – no salão de honra da “intendência municipal”, na noite de 21 de abril de 1892. Presidiu a sessão Sampaio Ferraz. Diversas lideranças políticas fizeram uso da palavra, entre as quais o próprio Deocleciano. Segundo a *Gazeta da Tarde*, “foi enorme a concorrência [ao evento], tendo comparecido o marechal Floriano Peixoto e os membros do ministério [de seu governo]. O marechal Floriano Peixoto, ao retirar-se, foi saudado por todos os presentes, tocando o hino nacional duas bandas música”.⁷⁸ O Club Republicano dos Homens de Cor entrou em refluxo e, ao que tudo indica, ficou inativo por mais de um ano, até que, em agosto de 1893, Anacleto de Freitas empreendeu um trabalho de revitalização e, um mês mais tarde, reorganizou a entidade, tornando-se novamente seu presidente. Quando chegou o 15 de novembro – data do terceiro aniversário da proclamação da República –, o Club Republicano dos Homens de Cor preparou uma cerimônia pomposa e resolveu oferecer ao seu “digno” presidente uma “lapiseira de ouro”.⁷⁹ Apesar dos esforços de Anacleto de Freitas, a agremiação não sobreviveu aos reveses do tempo e se esvaiu quase sem deixar vestígios.

Para além dos negros monarquistas

É comum encontrar nos textos sobre a proclamação da República no Brasil a afirmação de Aristides Lobo, no *Diário Popular* de São Paulo, de que o “povo assistiu aquilo bestializado”. A pesquisadora Maria Tereza de Mello argumenta que a construção historiográfica fez do bestializado não um surpreendido pelo acontecimento como quis o autor da frase. Lobo se referia ao espanto diante de uma experiência nova. Contudo, o que “está embutido na interpretação canônica é a não participação popular no evento como índice do despreço do povo brasileiro pela República e, por derivação, a sua vinculação à Monarquia”. Essa interpretação, de raiz monarquista, “foi posteriormente esposada e difundida pelos intelectuais desiludidos com a República”, estendendo-se até o tempo presente. O que dizer, por exemplo, de algumas narrativas que cristalizam imagens e representações da “gente de cor” como fiéis tributários de D. Pedro II e da princesa Isabel? A mensagem que fica implícita, pela metáfora do bestializado, é que “não haveria motivo para se desejar a queda da monarquia, sendo o imperador popular” (Mello, 2007, p. 9).

Este capítulo não teve o propósito de negar a reação de apatia ou mesmo de ojeriza de parte da “arraia miúda” à República, nem desconheceu que a Monarquia – especialmente os membros da família real –

era bem-vista por muitos afro-brasileiros, mas isso, reiteramos, não é tudo que pode ser dito acerca das experiências político-culturais desse segmento populacional nos estertores do Império. Entre todos os destinos que lhes era possível escolher, aqueles sujeitos tomaram direções diferenciadas e aparentemente pouco previsíveis se tivermos como referência suas vidas na década de 1880. Vidas complexas, multifacetadas e periclitantes. O fato é que os “libertos” e “homens de cor” de modo geral jamais constituíram um bloco monolítico. Se uma parte desses sujeitos refregou pela “terra da promessa” monarquista, outra parte refregou pela republicana. Informadas por noções de raça, liberdade e cidadania, ambas as partes articularam associações (como a Guarda Negra, de um lado, e o Club Republicano dos Homens de Cor, de outro) e empreenderam debates políticos apaixonados. Alguns desses debates foram travados nas ruas, nos *meetings*, nos eventos públicos; outros se desdobraram em libelos e foram parar nas páginas dos principais jornais. Até então negligenciados pelos “donos do poder”, os afro-brasileiros se reconheciam (e foram reconhecidos) como personagens novos nas disputas do sistema político-institucional.

No final do Império, emergiram dilemas e impasses ligados à nacionalidade, o que exigia uma redefinição da cidadania. A opção republicana se inscrevia na busca de soluções para os desafios de uma nova era que acenava. As transformações profundas na sociedade levaram a questionar a legitimidade do sistema representativo, da configuração de poder e de sua organização político-administrativa. Os republicanos avaliavam que os males eram profundos e mesmo intrínsecos ao “Antigo Regime”. Para corrigi-los, fazia-se necessária uma reforma estrutural das instituições, substituindo o edifício monárquico pela forma republicana, a única capaz de agenciar medidas condizentes com uma nova ordem social e colocar por terra tudo que impedia o avanço do progresso e da civilização.

Já no que tange aos republicanos de cor, não bastava aguardar a “evolução inevitável da humanidade”; eles pretendiam desfrutar do futuro ainda durante a vida. Em vista disso, empenharam-se pela instalação do regime de liberdade e igualdade, o que deve ser entendido por uma sociedade sem privilégios de castas, classes ou cor. Uma forma de governo em que os direitos dos cidadãos seriam garantidos. As leis igualariam todos e a única distinção seria aquela oriunda do mérito e das virtudes individuais. Embora pouco investigados – senão silenciados – pela historiografia, os afro-brasileiros de diversos estratos sociais, procedências geográficas e perfis culturais – como Luiz Gama, Quintino de Lacerda, Francisco Glicério, Evaristo de Moraes, Ferreira de Menezes, Monteiro Lopes, Manuel Querino, Eliseu César, Alfredo Casemiro da Rocha e Astolfo Marques, entre muitos outros – abraçaram a causa republicana, embalados pela mística de um regime que prometia o bem comum, a participação cidadã e o alargamento de direitos.

Referências

- ALBUQUERQUE, W. R. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 142-63.
- ANDREWS, G. R. *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. Bauru: Edusc, 1998.
- AZEVEDO, E. *O direito dos escravos: lutas jurídicas e abolicionismo na província de São Paulo*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2010.
- BERGSTRESSER, R. B. *The movement for the abolition of slavery in Rio de Janeiro, Brazil, 1880-1889*. Tese (doutorado em História), Stanford University, 1973.
- BOEHRER, G. *Da Monarquia à República: história do Partido Republicano do Brasil (1870-1889)*. Rio de Janeiro: MEC/Serviço de Documentação, 1959.

- BRESCIANI, M. S. M. "O cidadão da República: liberalismo versus positivismo. Brasil: 1870-1900". *Revista USP*, v. 17, 1993, p. 122-35.
- BUARQUE, F. *Origens republicanas: estudos de gênese política*. São Paulo: Edaglit, 1964.
- CARVALHO, J. M. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. "Entre a liberdade dos antigos e a dos modernos: a República no Brasil." In: *Pontos e bordados: escritos de história e política*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998, p. 83-106.
- CASALECCHI, J. E. *O Partido Republicano Paulista: política e poder (1889-1926)*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CASTRO, C. *Os militares e a República: um estudo sobre cultura e ação política*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- CHALHOUB, S. "Medo branco de almas negras: escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio". *Revista Brasileira de História*, v. 8, n. 16, 1988, p. 83-105.
- _____. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CONRAD, R. *Os últimos anos da escravatura no Brasil: 1850-1888*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- COSTA, E. V. da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. 7. ed. São Paulo: Ed. da Unesp, 1999.
- DAIBERT JR., R. *Isabel, a "Redentora" dos escravos: uma história da princesa entre olhares negros e brancos (1846-1988)*. Bauru: Edusc, 2004.
- _____. *Princesa Isabel (1846-1921): a "política do coração" entre o trono e o altar*. Tese (doutorado em História), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro (RJ), 2007.
- DEBES, C. *O Partido Republicano de São Paulo na propaganda (1872-1889)*. São Paulo: [s. n.], 1975.
- FONTES, A. A. de B. *A prática abolicionista em São Paulo: os caifazes (1882-1888)*. Dissertação (mestrado em História), Universidade de São Paulo, São Paulo (SP), 1976.
- FREYRE, G. "A escravidão, a Monarquia e o Brasil moderno". *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, 1956, p. 39-48.
- _____. *Ordem e progresso: processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre*. 6. ed. São Paulo: Global, 2004.
- GOES, B. (1891) *A República em Sergipe*. 2. ed. Aracaju: Secretaria de Estado da Cultura, 2005.
- GOMES, F. "No meio das águas turvas – Racismo e cidadania no alvorecer da República: a Guarda Negra na corte (1888-89)". In: GOMES, F.; DOMINGUES, P. (orgs.). *Experiências da emancipação: biografias, instituições e movimentos sociais no pós-abolição (1890-1980)*. São Paulo: Selo Negro, 2011, p. 15-43.
- HOLANDA, S. B. de. *Do Império à República*. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005 (História Geral da Civilização Brasileira, t. II, v. 7).
- JARDIM, A. da S. *Memórias e viagens (I – Campanha de um propagandista, 1887-1890)*. Lisboa: Typ. Comp. Nacional, 1891.
- LEMONS, R. "A alternativa republicana e o fim da Monarquia". In: GRINBERG, K.; SALLES, R. (orgs.). *O Brasil Imperial, v. III (1870-1889)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 401-44.
- LIMA, J. *Figuras da República Velha*. Rio de Janeiro: Tip. Baptista de Souza, 1941.
- MACHADO, M. H. *O plano e o pânico: os movimentos sociais na década da abolição*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ; São Paulo: Edusp, 1994.
- MACHADO, H. F. "Abolição e cidadania: a Guarda Negra da Redentora". *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, v. 5, n. 3, 2013, p. 505-24.
- MACIEL, C. da S. *Discriminações raciais: negros em Campinas (1888-1926)*. 2. ed. Campinas: CMU/Ed. da Unicamp, 1997.
- MAGALHÃES JÚNIOR, R. *A vida turbulenta de José do Patrocínio*. 2. ed. São Paulo: Lisa; Rio de Janeiro: INL, 1972.
- MATTOS, A. de O. *Guarda Negra: a redemptora e o ocaso do Império*. Brasília: Hinterlândia, 2009.
- MATTOS, I. "Do Império à República". *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, 1989, p. 163-71.
- MELLO, M. T. C. de. *A República consentida*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2007.
- _____. "A República e o sonho". *Vária História*, v. 27, n. 45, 2011, p. 121-39.
- MIRANDA, C. M. A. *Guarda Negra da Redentora: verso e reverso de uma combativa associação de libertos*. Dissertação (mestrado em História), Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro (RJ), 2006.
- MORAES, E. de. *Da Monarquia para a República (1870-1889)*. Rio de Janeiro: Athena, 1936.
- ORICO, O. *O tigre da abolição*. Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional, 1931.
- QUEIROZ, S. R. R. de. *Os radicais da República. Jacobinismo: ideologia e ação (1893-1897)*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- RICCI, M. L. de S. R. *Guarda Negra: perfil de uma sociedade em crise*. Campinas: ed. da autora, 1990.
- SALES, J. A. (1887) *A pátria paulista*. Brasília: Ed. da UnB, 1983.
- SANTOS, J. M. dos. *Os republicanos paulistas e a abolição*. São Paulo: Martins, 1942.
- SCHWARCZ, L. M. *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. *As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SILVA, A. C. F. da. *De "papa-pecúlios" a tigre da abolição: a trajetória de José do Patrocínio nas últimas décadas do século XIX*. Tese (doutorado em História), Universidade Estadual de Campinas, Campinas (SP), 2006.
- SILVA, E. *Dom Obá D'África, o príncipe do povo: vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

- SOARES, C. E. L. “Da Flor da Gente à Guarda Negra: os capoeiras na política imperial”. In: *A negregada instituição: os capoeiras na Corte Imperial*. Rio de Janeiro: Acess, 1999, p. 185-245.
- THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- TROCHIM, M. “The Brazilian Black Guard: racial conflict in post-abolition Brazil”. *The Americas*, n. 3, 1988, p. 285--300.
- VASCONCELOS, R. de C. A. *República sim, escravidão não: o republicanismo de José do Patrocínio e sua vivência na República (1888-1905)*. Dissertação (mestrado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói (RJ), 2011.

Notas

- 1 “À opinião pública”. *Cartas fluminenses. Diário do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, 5 mar. 1867, p. 1.
- 2 “A política republicana”. *A.B.C.*, Rio de Janeiro, 19 out. 1918. In: BARRETO, Lima. *Marginália: artigos e crônicas*. São Paulo: Brasiliense, 1956, p. 78-79.
- 3 “15 de novembro”. *Careta*, Rio de Janeiro, 26 nov. 1921. In: BARRETO, Lima. *Marginália: artigos e crônicas*. São Paulo: Brasiliense, 1956, p. 35.
- 4 Veja Freyre (1956, 2004); Carvalho (1987); Chalhoub (1988, 1990); Silva (1997); Schwarcz (1998); Daibert Júnior (2004).
- 5 Sobre a trajetória social de José do Patrocínio e as construções memorialísticas em torno desse personagem, veja Orico (1931); Magalhães Júnior (1972); Silva (2006).
- 6 “Crônica de ontem”. *Cidade do Rio*, Rio de Janeiro, 10 jul. 1888, p. 2. Veja também “A Guarda Negra”. *Cidade do Rio*, Rio de Janeiro, 30 out. 1888, p. 1.
- 7 “Guarda Negra”. *Cidade do Rio*, Rio de Janeiro, 5 jan. 1889, p. 1. Veja também “Os libertos”. *Cidade do Rio*, Rio de Janeiro, 26 abr. 1889, p. 1; “Guarda Negra”. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 30 dez. 1888, p. 2 e “A Guarda Negra”. *Cidade do Rio*, Rio de Janeiro, 20 jul. 1889, p. 1.
- 8 “O barão de Ipiabas”. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 29 maio 1889, p. 3. Nas eleições de maio de 1889 em Guaraciaba, na província de Minas Gerais, houve pouca concorrência “porque vários eleitores atemorizaram-se, receando a Guarda Negra que, segundo constava, vinha impedir a eleição, porque, diziam eles, essa eleição era para se tratar da república e o fim desta era recativá-los”. “Grande conflito”. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 31 maio 1889, p. 1.
- 9 Já existe um número razoável de pesquisas sobre a Guarda Negra da Redentora: Trochim (1988); Ricci (1990); Soares (1999); Miranda (2006); Mattos (2009); Gomes (2011); Machado (2013).
- 10 “À nação e ao Senado”. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 9 maio 1889, p. 1.
- 11 “Liberdade de imprensa”. *Cidade do Rio*, Rio de Janeiro, 30 nov. 1888, p. 1.
- 12 *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 26 fev. 1889, p. 2.
- 13 “A Guarda Negra”. *Gazeta da Tarde*, Rio de Janeiro, 24 jan. 1889, p. 3.
- 14 “A Guarda Negra”. *O Mequetrefe*, Rio de Janeiro, set. 1888, p. 7.
- 15 *Ibidem*; “A intriga”. *Cidade do Rio*, Rio de Janeiro, 16 jan. 1889, p. 1; “Guarda Negra”. *Cidade do Rio*, Rio de Janeiro, 4 jan. 1889, p. 3.
- 16 *Cidade do Rio*, Rio de Janeiro, 5 jan. 1889, p. 2. Sobre a criação da Guarda Negra em Piracicaba, veja também *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 8 jan. 1889, p. 2.
- 17 *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 9 jan. 1889, p. 1.
- 18 A respeito de Antônio Bento e os caifazes, veja Fontes (1976); Machado (1994); Azevedo (2010), particularmente o capítulo “Legalistas e radicais”.
- 19 *Gazeta da Tarde*, Rio de Janeiro, 21 jan. 1889, p. 1. Veja também “Telegramas”. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 7 jan. 1889, p. 2.
- 20 *Gazeta da Tarde*, Rio de Janeiro, 20 abr. 1889, p. 1.
- 21 *Diário Carioca*, Rio de Janeiro, 29 jan. 1889, p. 2.
- 22 “Novidades e avisos”. *Jornal do Povo*, Rio de Janeiro, 27 fev. 1889, p. 1.
- 23 “Desordens em Minas”. *Diário Carioca*. Rio de Janeiro, 29 jan. 1889, p. 2.
- 24 *Diário do Commercio*, Rio de Janeiro, 4 jan. 1889, p. 2.
- 25 Sobre a história do Partido Republicano no Império, veja Boehrer, 1959. PESSOA, Reynaldo Xavier Carneiro (org). *A ideia republicana no Brasil através dos documentos: textos para seminários*. São Paulo: Alfa-Omega, 1973. Para conhecer a trajetória da agremiação partidária em São Paulo, consulte Santos (1942); Debes (1975); Casalecchi (1987).
- 26 “Graves conflitos”. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 1º jan. 1889, p. 1; “Guarda Negra”. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 1º jan. 1889, p. 4; “Tristes cenas”. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 2 jan. 1889, p. 2; “Como se conta a cousa!”. *Diário do Commercio*, Rio de Janeiro, 2 jan. 1889, p. 3. Em seu livro de memórias, Silva Jardim (1891) apresenta sua versão para o episódio do suposto ataque da Guarda Negra à sua conferência na Sociedade Francesa de Ginástica.
- 27 “Tristes cenas”. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 2 jan. 1889, p. 2.
- 28 “O terror”. *Diário do Commercio*, Rio de Janeiro, 1º jan. 1889, p. 2.
- 29 “Guarda Negra”. *Gazeta da Tarde*, Rio de Janeiro, 1º jan. 1889, p. 4.

- [30](#) “Guarda Negra”. *Cidade do Rio*, Rio de Janeiro, 4 jan. 1889, p. 3.
- [31](#) “A Guarda Negra”. *Gazeta da Tarde*, Rio de Janeiro, 24 jan. 1889, p. 3.
- [32](#) “Moção”. *Gazeta da Tarde*, Rio de Janeiro, 9 jan. 1889, p. 2.
- [33](#) “A guarda negra”. *Gazeta da Tarde*, Rio de Janeiro, 17 jan. 1889, p. 2.
- [34](#) Quintino de Lacerda – o “famoso chefe do Quilombo do Jabaquara” – nasceu na condição escrava em Itabaiana, na província de Sergipe, por volta de 1855. Fez parte do tráfico interprovincial quando vendido a São Paulo, onde se tornou “escravo de ganho” de Antônio de Lacerda Franco. Deste, adquiriu a liberdade, herdou o sobrenome e ganhou um lote de terra. A partir de então, assumiu o papel de liderança negra, fundando em 1882 um dos maiores quilombos brasileiros do século XIX: o do Jabaquara, na cidade litorânea de Santos. Liberdade, igualdade de direitos e perspectivas de um futuro melhor era o que Quintino de Lacerda prometia a seus “irmãos de cor”. O Jabaquara cresceu em ritmo acelerado e chegou a abrigar milhares de escravos fugitivos e ex-escravos, constituindo importante polo de resistência ao regime do cativo na província de São Paulo.
- [35](#) “Telegramas”. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 27 ago. 1888, p. 2; “Telegramas”. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 28 ago. 1888, p. 2; “Telegramas”. *Gazeta da Tarde*, Rio de Janeiro, 28 ago. 1888, p. 1.
- [36](#) “Telegramas”. *Gazeta da Tarde*, Rio de Janeiro, 4 set. 1888, p. 1.
- [37](#) “A intriga”. *Cidade do Rio*, Rio de Janeiro, 16 jan. 1889, p. 1.
- [38](#) “Novidades e avisos”. *Jornal do Povo*, Recife, 7 abr. 1889, p. 2. Veja também “Telegramas – S. Paulo, 11”. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 12 fev. 1889, p. 2.
- [39](#) “A guarda negra”. *Gazeta da Tarde*, Rio de Janeiro, 17 jan. 1889, p. 2. Veja ainda *Gazeta da Tarde*, Rio de Janeiro, 21 jan. 1889, p. 1.
- [40](#) “S. Paulo”. *Diário do Commercio*, Rio de Janeiro, 29 jan. 1889, p. 1; *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 31 jan. 1889, p. 3; *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 2 fev. 1889, p. 2.
- [41](#) “A Guarda Cívica”. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 2 fev. 1889, p. 2.
- [42](#) “Resposta à Guarda Cívica”. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 4 fev. 1889, p. 2.
- [43](#) “Protesto dos homens de cor”. *Gazeta da Tarde*, Rio de Janeiro, 26 fev. 1889, p. 2.
- [44](#) Sobre a manifestação dos libertos em Campinas, veja ainda “Campinas”. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 22 fev. 1889, p. 2.
- [45](#) “Glória à liberdade e ao povo mineiro”. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 24 abr. 1889, p. 3.
- [46](#) “Campos, 13”. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 15 maio 1889, p. 2.
- [47](#) “Resende, 14”. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 15 maio 1889, p. 2.
- [48](#) “Novidades e avisos”. *Jornal do Povo*, Recife, 6 fev. 1889, p. 2.
- [49](#) “A pátria”. *A Pátria*, São Paulo, 2 ago. 1889, p. 2.
- [50](#) *Ibidem*.
- [51](#) “Emancipação da pátria”. *A Pátria*, São Paulo, 2 ago. 1889, p. 3-4.
- [52](#) *Cidade do Rio*, Rio de Janeiro, 6 jun. 1889, p. 2. Não há evidências de que Deocleciano Martyr fosse negro. Sua iniciativa de colaborar na fundação do Club Republicano dos Homens de Cor devia-se possivelmente a suas convicções no campo do jacobinismo, ou seja, do republicanismo radical, que pregava a arregimentação e a participação popular – inclusive de ex-escravos – no movimento republicano. A historiadora Suely Robles de Queiroz (1986) comenta que Deocleciano Martyr, natural do Rio Grande do Sul, “tinha longa experiência de luta política. Participara no final do Império de várias associações abolicionistas e clubes antimonárquicos, entre os quais o Centro Republicano Lopes Trovão e o Círculo Republicano Brasileiro, por exemplo. Durante a revolta da Armada tomara parte ativa na organização de vários batalhões patrióticos, seguindo com um deles para o Paraná, onde prestou serviços de guerra [...]. Fundou *A Luta*, *O Clarim*, *O Povo*, jornais de duração efêmera, e colaborou em vários outros de orientação nacionalista, como *O Tempo* e *o Correio do Povo*, do Rio de Janeiro”. No final do governo de Floriano Peixoto, em setembro de 1894, começou a editar *O Jacobino*, que se intitulava um “órgão nativista, noticioso, político e operário, dedicado aos interesses e defesa dos brasileiros e consagrado à causa da República”. Entre os diversos lemas que cercavam o periódico, destacava-se o “Tudo pela Pátria e pela República”.
- [53](#) “Club Republicano dos Homens de Cor”. *Gazeta da Tarde*, Rio de Janeiro, 4 jun. 1889, p. 1.
- [54](#) “Corte”. *A Pátria*, São Paulo, 2 ago. 1889, p. 2.
- [55](#) Eis o que Aristides Lobo – político e jornalista engajado nas lides republicanas – escreveu no *Diário Carioca* em janeiro de 1889: “Acreditamos que a monarquia irá cair estrangulada por um grande movimento popular, mas pensamos também que a indignação nacional ainda não chegou a sua plena maturidade, e convém que de Sul ao Norte a nação se levante como um só homem para expelir de seu seio a planta daninha que a quer asfixiar. Um pouco mais de paciência, ânimo firme, inteligência e organização das forças democráticas, e a obra estará completa”. “Desordens em Minas”. *Diário Carioca*, Rio de Janeiro, 29 jan. 1889, p. 2.
- [56](#) “Em que ficamos?”. *Diário Carioca*, Rio de Janeiro, 23 abr. 1889, p. 1.
- [57](#) *Ibidem*.
- [58](#) “A Guarda Negra”. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 26 fev. 1889, p. 2.
- [59](#) “À mocidade preta riograndense”. *Gazeta da Tarde*, São Paulo, 17 maio 1889, p. 2.
- [60](#) Sobre o episódio de ataque da Guarda Negra a Silva Jardim em Salvador, veja “Agitação republicana no Norte. Bahia, 16 jun. 1889”. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 9 jul. 1889, p. 2. Consulte ainda Albuquerque (2009).
- [61](#) “A pátria”. *A Pátria*. São Paulo, 2 ago. 1889, p. 2.

- [62](#) “Ao eleitorado republicano dos homens de cor”. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 4 jul. 1889, p. 3.
- [63](#) Sobre a intervenção da Guarda Negra no turbulento palco da violência político-eleitoral da Corte, veja Soares (1999).
- [64](#) “14 de julho”. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 15 jul. 1889, p. 1; “14 de Julho”. *Gazeta da Tarde*, Rio de Janeiro, 15 jul. 1889, p. 2; “Depoimentos de testemunhas”. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 15 jul. 1889, p. 1.
- [65](#) “Emancipação da pátria”. *A Pátria*, São Paulo, 2 ago. 1889, p. 3.
- [66](#) *Diário do Commercio*, Rio de Janeiro, 25 set. 1889, p. 2.
- [67](#) “Os republicanos brasileiros na imprensa alemã”. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 20 out. 1889, p. 1.
- [68](#) “Na secretaria de polícia soube que a razão, ou ante o pretexto do levantamento do 1º. Regimento de Cavalaria, era a inculcada prisão do marechal Deodoro, e a denúncia de que ia ser atacado pela chamada guarda negra”. “Manifesto do Visconde de Ouro-Preto”. *O Apostolo*, Rio de Janeiro, 19 jan. 1890, p. 4. Veja também “Manifesto do Visconde de Ouro-Preto”. *O Apostolo*, Rio de Janeiro, 22 jan. 1890, p. 3, e Trochim (1988).
- [69](#) O rompimento de José do Patrocínio com a Guarda Negra foi justificado em longo artigo publicado na *Cidade do Rio*, no dia seguinte às comemorações do centenário da Revolução Francesa, quando a associação de libertos foi acusada de atacar violentamente os republicanos no quarteirão da rua do Ouvidor, entre as ruas Gonçalves Dias e Uruguaiana. “Aos homens de cor”. *Cidade do Rio*, Rio de Janeiro, 15 jul. 1889, p. 1.
- [70](#) Para compreender as diferentes versões presentes na historiografia sobre a crise final do Império e a “proclamação” da República, veja Costa (1999); Mattos (1989); Carvalho (1990); Holanda (2005); Lemos (2009).
- [71](#) A respeito das diversas concepções e perspectivas de República e cidadanias no período, veja Carvalho (1987, 1998); Bresciani (1993); Mello (2011).
- [72](#) “Telegramas”. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 9 dez. 1889, p. 2.
- [73](#) “Telegramas”. Recife, 16”. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 17 dez. 1889, p. 1.
- [74](#) “Homens de cor”. *Gazeta da Tarde*, Rio de Janeiro, 7 dez. 1889, p. 3.
- [75](#) *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 22 abr. 1890, p. 1.
- [76](#) “Quintino Bocayuva”. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 10 abr. 1890, p. 1.
- [77](#) Sobre a invenção de Tiradentes como principal herói republicano, veja Carvalho (1990).
- [78](#) “Centenário de Tiradentes”. *Gazeta da Tarde*, Rio de Janeiro, 22 abr. 1892, p. 2.
- [79](#) *O Tempo*, Rio de Janeiro, 18 nov. 1893, p. 2

O COTIDIANO MOVEDIÇÃO DO PÓS-ABOLIÇÃO: EX-ESCRAVIZADOS NA CIDADE DE SALVADOR, 1889-1890

WALTER FRAGA¹

Nos últimos anos, os estudos sobre o pós-abolição no Brasil deram importantes passos para reencontrar mulheres e homens que viveram a experiência da escravidão, saber dos seus destinos, entender a lógica e a multiplicidade de decisões e escolhas que tiveram de fazer num momento crucial da nossa história. Importante também foi o conjunto de estudos que buscou refletir sobre transformações ideológicas, institucionais e políticas que vieram no curso do fim da Monarquia e da instauração da República e impactaram o cotidiano das populações emergentes do cativo do campo e das cidades.² Transformações que, em muitos aspectos, fecharam ou redefiniram possibilidades de ascensão, inserção social e conquista de direitos civis não só dos ex-escravizados como de toda a “população de cor”.

Este artigo tem o propósito de retomar tais questões analisando e acompanhando percursos e escolhas da geração de mulheres e homens egressos da escravidão a partir de um documento – mais precisamente do fragmento de livro manuscrito de registros de prisões feitas nas diversas subdelegacias da cidade de Salvador entre 1889 e 1890. O livro está incompleto, faltam muitas páginas e não há folha de rosto que permita identificar por qual repartição da polícia ou por qual autoridade policial foi criado ou escrito. Não sabemos também por que esse documento foi parar entre a documentação da Alfândega recolhida no Arquivo Público do Estado da Bahia. Provavelmente, fez parte de uma coleção que deveria pertencer à subdelegacia que funcionava na área do comércio e onde se fazia o controle de todas as prisões efetuadas nas diversas freguesias ou “estações policiais” da cidade de Salvador.

Ainda que incompleto, caótico e bastante castigado pelo tempo, o que restou do que chamo aqui de *Livro de Registro da Prisão da Alfândega* é documento precioso, pois traz detalhada descrição dos presos, como nome, idade, profissão, filiação, nacionalidade, local de nascimento, lugar e motivo da prisão, cor da pele e datas de detenção e soltura. Para complementar, o escrivão faz uma descrição física dos presos, procedimento comumente utilizado pela polícia da época para registrar traços fisionômicos que permitissem identificar os indivíduos – recurso que em breve a fotografia substituiria.

Nessa descrição quase fotográfica dos indivíduos, o olhar do escrivão fixava-se em: características faciais, estatura, tamanho e formato do rosto, boca, nariz, textura do cabelo, sinais e cicatrizes no corpo, marcas étnicas e condições de detenção. Isso mostra que, ao chegar à delegacia, os presos eram submetidos a um exame físico minucioso. Essa verdadeira devassa do corpo era procedimento comum da polícia da época, sobretudo quando se tratava do controle de escravos ou de pessoas livres pobres. Foi assim durante a matrícula de ganhadores, carroceiros e criados domésticos quando a Câmara Municipal aprovou lei que buscava regulamentar as relações de trabalho na cidade após o fim do cativo.³

Além disso, abaixo de cada registro consta um pequeno histórico das entradas do indivíduo nas prisões e a data de soltura ou do encaminhamento para penitenciárias, asilos e hospitais da cidade. Para os que eram reincidentes nas prisões, o escrivão indicava seus antecedentes remetendo a outros livros de registro existentes na repartição. Um pequeno currículo do indivíduo permitia ter controle das entradas e saídas nas cadeias da cidade.

Para as pretensões deste artigo, analisei apenas os presos que foram classificados pelo escrivão como “libertos”. Isso mesmo: um ano após a abolição da escravidão o escrivão ainda preenchia a parte reservada à condição civil dos indivíduos. É verdade que tais registros seguem o padrão adotado pela polícia nos documentos feitos durante a vigência do cativo distinguindo escravos, livres e libertos. Provavelmente, os livros não foram atualizados considerando a nova ordem social recém-instaurada com a Lei Áurea, mas devemos refletir sobre os motivos pelos quais o escrivão continuava a atentar para aquele detalhe.

Acredito que a continuação desse padrão respondia às necessidades de controle policial, possibilitando aferir consequências e impactos do fim do cativo no nível de criminalidade. Afinal, para os que se manifestaram contrários à abolição, o argumento mais corriqueiro era de que esta teria como desdobramento o crescimento da marginalidade, da prostituição e da criminalidade. Pensava-se que a escravidão era o freio de uma população naturalmente inclinada aos vícios e ao desregramento moral. O racismo das elites projetava-se nos seus medos. Além do mais, os libertos estavam na mira da polícia, especialmente aqueles que migravam de uma localidade para outra.

Várias possibilidades de análise emergem das páginas dessa documentação. Ainda que os números sejam escassos – apenas 103 indivíduos identificados como libertos –, é possível extrair dessas evidências importantes informações sobre cor, idade, estado civil, profissão, tipos de crime, lugar de nascimento e migrações. Podemos obter informações que permitem entender a vida dessas pessoas há pouco saídas do cativo. No seu conjunto, o livro constitui testemunho involuntário da conjuntura tensa dos primeiros anos sem escravidão. Percebe-se que silenciosamente vai-se esboçando nas páginas do livro o impulso repressivo que se abateu sobre populares e, em especial, sobre os egressos da escravidão. No limite, é possível refletir sobre a própria condição e precariedade da liberdade e sobre os debates em torno dos seus limites e possibilidades. É desses assuntos que nos ocuparemos ao longo deste artigo.

Identities in transition

Dos mais de 1.100 presos registrados no *Livro de Registros das Prisões* entre abril e junho de 1889, o escrivão identificou 103 indivíduos como “libertos”. Esse número corresponde a menos de 10% do total de presos registrados ao longo daquele período. O número de libertos entre homens e mulheres pretos, crioulos e pardos talvez fosse bem maior, considerando o fato de muitos ocultarem seu passado de escravidão e o escrivão não tinha como conferir suas declarações. Tanto assim que a identificação dos libertos se baseava em registros antigos de entradas dos presos ou no conhecimento que o escrivão tinha de seus antigos senhores.

As marcas da escravidão e a expectativa de cidadania livre estavam inscritas nos nomes e sobrenomes

dos presos. Dezoito deles traziam apenas o nome. A ausência de sobrenome era traço marcante nos registros oficiais de quem viveu a escravidão. Na falta de sobrenome, alguns eram registrados por sua condição social decorrente da abolição. Por exemplo: um preso “pardo escuro”, 62 anos, lavoura, vindo de Itabaiana, província de Sergipe, foi registrado simplesmente como “Leandro, liberto”.⁴

Vinte e nove libertos tinham nomes ou sobrenomes cristãos. Santos, Santana, Conceição, Espírito Santo e Rosário eram os mais frequentes. Tal tendência foi observada por Eliane Azevedo em seus estudos sobre os registros cartoriais para identificação de pessoas negras e mestiças nas cidades do Recôncavo no início do século XX.⁵ Uma crioula de 50 anos, ganhadeira, presa por desordem na freguesia da rua do Paço em 31 de outubro de 1889, que no tempo da escravidão se chamava simplesmente Januária, deve ter aproveitado os ares de liberdade dos novos tempos para “chamar-se Januária Martinha dos Santos”.⁶

Calejado pela experiência da escravidão, o escrivão frequentemente expressava suspeita quanto à identidade dos ex-escravos. Por isso, ao colocar no papel as informações sobre os presos libertos, o escrivão fazia questão de registrar o que já sabia a respeito de seu nome e da identidade nova que queriam revelar. Antonia Pereira da Costa, “que diz chamar-se Maria Antonia Pereira da Costa”, 25 anos, cor cabra, solteira, cozinheira, nascida em Cachoeira, filha de Iria, presa em 12 de maio de 1889 “por proferir palavras ofensivas à moral pública na freguesia de Santana”.⁷ Blandina, “que diz chamar-se Blandina Maria da Conceição”, foi outra presa sob suspeita da verdadeira identidade. A moça tinha 17 anos, serviço doméstico, nascida em Salvador, crioula, presa acusada de furto na rua do Paço em 10 de abril de 1890. Solta seis dias depois, ela foi descrita como tendo altura regular, olhos pretos, nariz grande e grosso, boca grande, lábios grossos, dentes perfeitos.⁸

Calixto Nicolau, “que diz chamar-se Calixto Nicolau do Bonfim”, crioulo, 47 anos, solteiro, nascido na capital, filho de Sofia, preso por desordem pelo subdelegado da freguesia da Conceição da Praia em 5 de maio de 1889 e solto três dias depois. Ele é descrito como alto, corpo regular, rosto comprido, olhos castanhos, nariz grosso, boca grande, lábios grossos, dentes perfeitos, barba falhada, com uma cicatriz na testa pouco acima do olho esquerdo, “defeituoso da língua”.⁹ Para além da suspeita do escrivão, os nomes parecem revelar uma espécie ainda não definida de identidade de cidadão livre. Ou melhor, uma identidade em processo de redefinição.

O nome e o sobrenome poderiam ser indicadores de pertencimento ao antigo senhorio. Alguns ainda mantinham o sobrenome da família dos antigos senhores. Provavelmente esperavam algum proveito em trazer o nome de famílias influentes e poderosas. Esse recurso não serviu para Sabino de Teive e Argolo, preso por desordem na freguesia de Santo Antônio em 28 de outubro de 1889. Sabino, africano de nação nagô, pais incógnitos, trabalhava na lavoura e carregava o sobrenome do ex-senhor dono de engenho do Recôncavo, mais especificamente da freguesia açucareira do Iguape.¹⁰ No entanto, sobrenomes de família de ex-senhores eram poucos no conjunto dos libertos: apenas nove se deixaram assinar com sobrenomes desse tipo.

Os dias que se seguiram à abolição parecem ter sido de redefinição das identidades, algo simbolizado no abandono do sobrenome do antigo senhor. É o caso de Américo Bulcão, “que se diz chamar Américo de Souza”, 21 anos, crioulo, cozinheiro, nascido em Passé, preso por desordem na freguesia do Pilar em 19 de outubro de 1889.¹¹ Sabemos que Bulcão era o sobrenome de donos de engenho em Cachoeira.

Outro que abandonou o sobrenome do antigo senhor foi Benedito Alves Gordilho, 20 anos, crioulo, “que diz chamar-se Benedito Alves Rodrigues”.¹² A identidade desses dois indivíduos estava em processo de transição. Mas a ligação com a família do ex-senhor não fugiria ao olhar atento do escrivão.

Este deveria contar com o próprio conhecimento do passado dos indivíduos e dos seus ex-senhores. Além disso, podia consultar os livros anteriores à abolição que registravam passagens mais antigas dos presos e informavam sobre sua condição social. Era um passado que talvez os ex-escravos quisessem ocultar, mas o escrivão insistia em lembrar e anotar. Assim, Tibério José da Silva, 29 anos, crioulo, solteiro, jardineiro, nascido em Salvador, preso em flagrante por crime de ferimentos, foi identificado como escravo do capitão Maltez, informação pescada em livro existente na repartição.¹³ Antonio João Pereira, 26 anos, ganhador, cor cabra, nascido na cidade da Bahia, preso por furto em 30 de julho de 1889, foi identificado como ex-escravo de Henrique de Meireles.¹⁴ Presa na freguesia do Pilar em 18 de maio de 1889, acusada de cometer furto, a ex-escrava Guadência Maria Joaquina, 31 anos, crioula, lavadeira, natural de Serrinha, foi registrada pelo escrivão com base em outro livro em que aparecia como escrava de um certo dr. Círiilo Pereira de Albuquerque.¹⁵

Quando da prisão de Antônio Abraham da Cruz, em 2 de outubro de 1889, acusado de “desordem” na freguesia do Pilar, o escrivão anotou que ele dizia “chamar-se Antônio da Silva Bastos”. Suprimir a alusão ao presidente norte-americano que aboliu a escravidão em seu país era menos importante do que afirmar sua liberdade ao se deixar assinar como Antônio. Abraham ou Antônio, 50 anos, crioulo, casado, chapeleiro, natural de Mar Grande, filho de Felicidade, foi descrito como tendo olhos castanhos, “nariz grande”, lábios grossos e “dentes perfeitos”.¹⁶ Custódio Carigé deixou-se registrar com o sobrenome do abolicionista mais conhecido da Bahia, Eduardo Carigé. Sobrenome talvez adotado em data recente, no calor das lutas contra a escravidão. A falecida mãe de Custódio chamava-se Maria Emiliana e provavelmente morreu escrava.¹⁷

Na época do cativo, a troca de nome era estratégia recorrente entre escravos que fugiam de seus senhores e assumiam outra identidade nos lugares onde procuravam refúgio. Muitos devem ter trocado de nome nos últimos anos de cativo, quando as fugas em massa se intensificaram e os fugitivos buscaram se misturar à população livre da capital. Contudo, a ocultação ou adoção de outro nome e sobrenome talvez refletisse também a incerteza e a insegurança daqueles primeiros anos de abolição, quando ex-senhores e seus representantes reclamavam abertamente no Parlamento e na imprensa por leis que restabelessem o controle sobre os ex-escravos. Há pouco sancionada, nada garantia que a Lei Áurea “pegasse” ou que o cativo pudesse de alguma forma retornar, restabelecendo laços de dependência. Afinal era isso que os ex-senhores de escravos cobravam do governo imperial, além de indenização pela perda da propriedade dos braços cativos. Naqueles dias, o medo de que a escravidão pudesse retornar era real, sendo a mudança de nome uma precaução para inviabilizá-la.

Pelos registros, é possível perceber que a maior parte das prisões dos libertos era feita nas freguesias centrais da cidade. Das 68 ocorrências em que foi possível identificar a subdelegacia e o local da prisão, 29 apreensões foram feitas nas freguesias residenciais de Brotas, Santana, Sé e na populosa Santo Antônio Além do Carmo. Um número equilibrado com as freguesias comerciais e portuárias de Conceição da Praia, Pilar e Paço: ao todo 30 presos procediam dessas localidades. Os demais vieram de

freguesias mais periféricas, como Mares, Vitória e Penha.

As freguesias comerciais e portuárias da cidade – Penha, Pilar e Conceição da Praia – eram locais onde a cidade pulsava economicamente. As feiras e o movimento portuário, com a intensa entrada e saída de embarcações, atraíam a multidão de pobres, vagabundos, mendigos e desempregados em busca de esmolas, trabalho e alimentos deixados ou descartados pelos feirantes e por embarcações que descarregavam no cais gêneros de subsistência. A feira do Mercado do Ouro atraía uma multidão de pessoas para comprar e vender frutas, roupas e objetos diversos. Atraía também inúmeros desempregados ou gente que vivia do ganho no transporte de mercadorias.

A cidade de Salvador era a grande promessa de vida nova para muita gente que emergiu do cativeiro, sobretudo para os que fugiram ou migraram para a capital nos dias que antecederam a abolição ou logo depois dela. Nesse cenário, havia muito que disputar entre os próprios pobres. Era preciso abrir espaços no concorrido mercado urbano nas diversas profissões que admitiam pretos e pobres. Um bom número de prisões envolvia indivíduos que disputavam a sobrevivência com seus iguais. Antes de aprofundarmos a análise desse cenário e dessas disputas, vejamos mais de perto quem eram essas pessoas.

Libertas e libertos presos pela polícia

Dos 103 libertos identificados pela polícia, encontramos 77 homens e 26 mulheres. A maior quantidade de homens talvez se explique pela presença mais intensa deles nas atividades de rua. Possivelmente por isso estivessem mais expostos aos conflitos e às ocorrências que terminaram caindo nas malhas do controle policial. A maioria estava na faixa dos 16 aos 38 anos; portanto, em plena idade produtiva. Os nascidos no Brasil eram maioria: ao todo 90 indivíduos. Considerando a profissão e os ofícios, montei a seguinte tabela que aparece na página seguinte.

Para facilitar a organização da tabela, agrupei na variável “doméstico” cozinheiras, copeiras, lavadeiras e criadas de servir. Juntamente com a profissão de ganhadeira, era a atividade que ocupava as 26 mulheres identificadas como libertas. Entre os domésticos encontramos também alguns homens, mas essa atividade era dominada pelas mulheres. As domésticas eram particularmente visadas pela polícia, pois desde 1887, para exercer a profissão, deveriam ter inscrição no livro de matrícula especialmente criado para controlá-las. As que deram entrada na polícia certamente tinham essas ocorrências registradas no Livro de matrícula, o que deveria dificultar a colocação em algum emprego.

Tabela 1 – Ocupações dos libertos presos, 1889-1890

Profissão	Frequência	Profissão	Frequência
Lavoura	25	Charuteiro	1
Ganhador	11	Estivador	1
Ganhadeira	8	Marítimo	1
Doméstico	24	Chapeleiro	1
Carroceiro	5	Postilhão	1
Oleiro	1	Calafate	1
Servente	5	Padeiro	2
Carapina	1	Carvoeiro	1

Jardineiro	1	Marceneiro	1
Ferreiro	1	Pedreiro	7
Sapateiro	2	Sem declaração	2
Total: 103			

Fonte: Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, 1889-1890

A profissão de lavoura, ao lado do serviço doméstico, foi a mais citada pelos homens e mulheres que migraram ou fugiram do interior da província nos últimos dias de cativo. Dos 62 libertos que vieram do interior da província e dos quais foi possível apurar a profissão, 22 trabalhavam na lavoura. Mesmo considerando que a profissão de lavoura poderia ser exercida na cidade, a dificuldade destes de inserir-se no mercado urbano deveria ser maior quando decidiam aprender outro ofício. Os domésticos vinham logo em seguida, com 15 pessoas exercendo atividades diversas nas residências. A maioria das mulheres que migrou do interior ocupava-se do serviço doméstico – setor que mais absorvia mão de obra negra e mulata da cidade.

Surpreende saber que a maioria que migrou tinha o domínio de ofícios e profissões aprendidas em suas localidades de origem. Era o caso dos ferreiros, dos sapateiros, dos calafates, do carvoeiro, do ferreiro, do marítimo, do pedreiro e do chapeleiro. A possibilidade de migração era maior para quem já tinha ofício ou profissão que permitisse a integração no mundo urbano.

Com base nas informações do Livro, posso seguramente afirmar que os libertos presos pela polícia baiana naqueles primeiros anos sem cativo não faziam parte do que seria rotulado como “mundo do crime”. Também não se sustenta a afirmação dos ex-senhores e autoridades da época de que os escravizados estavam despreparados para a vida em liberdade. Todos tinham ofícios e profissões, exigindo muitas dessas atividades aprendizado de vários anos. Desde o tempo de cativo, tais indivíduos investiram no aprendizado de uma profissão ou ofício como forma de inserção social e conquista da liberdade. Mas o fato de se verem embaraçados com a polícia após a abolição é sinal evidente de que o domínio de uma profissão não implicava inserção automática no disputado mercado de trabalho de Salvador.

Quanto à origem, o Livro permite distinguir os negros nascidos na África dos nascidos no Brasil, registrando os primeiros como pretos (13 no total) e os segundos como crioulos, pardos e cabras. Entre os 90 libertos nascidos no Brasil, 78 foram classificados como crioulos, sete como cabras e cinco como pardos. A maioria, 93 indivíduos, era solteira; portanto, não eram casados na igreja ou realmente não tinham cônjuge. Está aqui esboçada a predominância dos solteiros, observada em vários estudos sobre a família escrava no Brasil. Há de se considerar também o fato de que essa população era formada por grande contingente de migrantes, sendo a decisão de migrar tomada, em geral, por pessoas sem vínculos familiares.

Tudo indica que muitos não puderam se valer do amparo de redes familiares, haja vista o grande número que acabava em estado de abandono. Abandono que muitas vezes era também fruto da decisão dos ex-senhores de se desfazer de pessoas idosas ou doentes, que já não tinham condições de servi-los. Esse drama da escravidão continuou após a abolição, já que ex-senhores foram à forra da Lei de 13 de Maio desobrigando-se de antigas “obrigações morais”, nem sempre cumpridas, de amparar aqueles que

por muito tempo o serviram. Pelo menos 14 libertos foram recolhidos nas ruas em estado de abandono como “alienados”, ou seja, sofrendo de algum transtorno ou doença mental.

A maioria dos presos como “alienados” era remetida pelas autoridades policiais do interior da província. Sem condições de tratá-los nem instituições adequadas nas vilas e cidades do interior, as autoridades os remetiam para a capital para serem recolhidos no Asilo São João de Deus, instituição especialmente criada para esse fim. Foi o que aconteceu com a liberta Maria, “que diz chamar-se Maria das Candeias”, crioula, 40 anos, lavoura, filha de Vitorina, recolhida à prisão como alienada a pedido do subdelegado da Vila de São Francisco em 27 de maio de 1889. Um mês depois, foi recolhida na enfermaria dos variolosos da Fortaleza do Barbalho por ordem da polícia. Tudo indica que Maria das Candeias retornou às ruas, dando entrada outras vezes na cadeia. Sabemos, por anotação do escrivão, que ela morreu na prisão na noite de 14 de outubro de 1895, “complicada com escorbuto”. O cadáver foi remetido para o necrotério do Hospital da Caridade da Santa Casa de Misericórdia para Maria ser sepultada como “pobre”.

Também como alienado, foi preso nas ruas de Salvador Possidônio Bandeira, 39 anos, crioulo, filho de Febrônia, casado, lavoura, remetido pelo delegado de Santo Amaro para o chefe de polícia. Bandeira foi descrito como tendo altura e corpo regulares, rosto comprido, olhos castanhos, nariz chato, falta de dentes na parte superior da boca, barba por baixo do queixo. Sofrendo de alienação, foi incluído na relação dos presos pobres. No dia 14 de junho de 1889, foi recolhido na enfermaria de variolosos na Fortaleza do Barbalho seguindo ordem do chefe de polícia. Em 29 de junho, foi recolhido no Asilo de João de Deus.¹⁸ Em abandono estava também um rapaz liberto de 18 anos chamado Miguel, solteiro, lavoura, nascido em Mata de São João, crioulo, preso em 15 de maio de 1889, como alienado, por ordem do chefe de polícia. Ele foi remetido à prisão como preso pobre e depois ao Asilo de São João de Deus.¹⁹

Observo, no entanto, que as redes familiares emergem das páginas do Livro pela iniciativa de pessoas de resgatar do abandono filhos e parentes. Francelina Maria de Jesus, ou “Francelina Maria da Conceição”, 36 anos, crioula, solteira, lavadeira, foi remetida da cidade de Jaguaripe e recolhida na cadeia no dia 16 de agosto de 1889. O escrivão a descreve como mulher de estatura baixa, olhos castanhos, boca grande, lábios grossos, dentes perfeitos. Da estação policial foi remetida para o Asilo de São João de Deus. Quase um mês depois, possivelmente após exaustivas buscas, a mãe de Francelina, chamada Martinha Leandra da Conceição, apresentou-se à polícia para reaver a filha e “tratá-la em sua companhia”.²⁰

Considerando os diversos aspectos anteriormente analisados, vejamos mais detalhadamente o perfil dos 13 africanos e africanas. À exceção de um indivíduo de 51 anos, os demais estavam acima dos 60 anos, o que não é de estranhar. O envelhecimento da população africana era inevitável considerando a abolição do tráfico africano em 1850. Entre os nascidos na África, apenas uma mulher. A julgar pelos quatro ganhadores, uma ganhadeira, um padeiro e um charuteiro, profissões que exigiam um tempo de aprendizado e inserção no mercado de trabalho, podemos supor que a maioria já vivia na cidade de Salvador antes mesmo da abolição.

Todos os africanos foram registrados como tendo “pais incógnitos”. Muitos chegaram tão pequenos ao Brasil que de fato não lembravam o nome dos progenitores. Contudo, isso não significa que todos

desconheciam os nomes dos pais. Essa referência, porém, remete também ao drama dos africanos que não conseguiram formar laços familiares que pudessem ampará-los quando a idade chegava.

Por isso, a questão do desamparo era flagrante para muitos deles. Miguel Vicente, ou Miguel Vicente de Oliveira, 63 anos, africano nagô, charuteiro, filho de pais incógnitos, foi enviado ao chefe de polícia pelo delegado de Cachoeira, em 20 de agosto de 1889, provavelmente em abandono pelas ruas da cidade. O africano foi incluído no rol dos presos pobres e depois admitido no Asilo de São João de Deus. Daí a poucos dias faleceu e o corpo foi remetido para o Hospital de Caridade para ser sepultado como “pobre”.²¹ O africano nagô Felipe Alves da Cunha, 75 anos, solteiro, lavoura, morreu de “inanição” dois meses depois de ser recolhido das ruas, em 11 de abril de 1890.²²

O escrivão teve o cuidado de classificar os africanos quanto à etnia ou nação, como se dizia na época. Assim, temos seis nagôs, dois haussás, dois galinhas, um angola e dois genericamente classificados de africanos. Antonio da Costa, 66 anos, casado, lavoura, nagô, pais incógnitos, “africano preto”, preso por desordem, é descrito como baixo, lábios finos, nariz e boca regulares, dentes perfeitos e miúdos, boca grande, lábios grossos, barba cerrada, “olhos esfumaçados”.²³ O escrivão teve também o cuidado de identificar marcas étnicas de alguns indivíduos. O africano de nação “galinha” Inocêncio Pinto de Azevedo, 70 anos, solteiro, servente, filho de pais incógnitos, foi preso por ordem do chefe de polícia como alienado e, segundo o escrivão, trazia cicatriz no centro da testa e “sinal de sua nação no rosto”.²⁴ Aqui o escrivão demonstra conhecimento ao distinguir uma cicatriz por ferimento casual de escarificação étnica.²⁵

Das 103 ocorrências, 42 se deram pelo que o escrivão definia como “desordem”, seguidas de furto (17) e alienação (14). Tomadas em conjunto, essas ocorrências correspondem a 73% dos motivos de prisão. As demais deviam-se a porte de armas, agressões físicas, desrespeito e desacato a policiais e famílias. A maioria das ocorrências demandava apenas alguns dias de prisão. Porém, esses acontecimentos miúdos são muito reveladores dos embates cotidianos pela sobrevivência e das tensões sociais decorrentes do fim do cativo e da plenificação do trabalho livre.

Os números não confirmam as expectativas do crescimento da vadiagem e da vagabundagem, como prognosticavam os que se opunham à abolição. Foram poucos os ex-escravizados apreendidos como vagabundos e vadios. Francisco Manoel do Espírito Santo, 25 anos, solteiro, carapina, nascido em Salvador, filho de Juliana Maria do Espírito Santo, crioulo, foi preso em 1.º de junho “por vagar sem destino” na freguesia da Sé.²⁶ David, que disse chamar-se David da Costa Pinto, 70 anos, africano, nação haussá, ganhador, foi preso como “vagabundo” em 12 de outubro de 1889. Ele é descrito como tendo olhos castanhos, “com sinais de sua nação” no rosto e barba longa.²⁷ Embora estatisticamente pequena, a prisão por vadiagem revela a preocupação e o controle policial sobre a circulação dos libertos pela cidade. Não ter destino certo ou não revelá-lo às autoridades era conduta preocupante que deveria ser punida com prisão.

Alguns poucos libertos foram presos por porte de armas. Sabemos que, na época da escravidão, o porte de armas era prerrogativa de pessoas livres. Andar armado era possivelmente uma forma de afirmar a condição de liberdade. O liberto Estevão, crioulo, 21 anos, vindo de Passé, foi preso em 28 de maio de 1889 “por andar com armas proibidas”.²⁸ Por estar armado de faca e provocando desordem foi

preso o liberto Alexandre Manoel, ou Alexandre Carias, 17 anos, crioulo, copeiro, nascido em Salvador. Preso na freguesia da Penha, em 26 de julho de 1889, foi liberado três dias depois.²⁹

As ocorrências registradas nos livros revelam muito do que pesava na sobrevivência dos libertos. Os furtos comprovam isso. Muitos desses crimes estavam relacionados às dificuldades de sobrevivência.³⁰ Assim aconteceu com Ricardo Garcez, 65 anos, ganhador, de nação galinha, pais incógnitos, africano, preto, preso na subdelegacia da Sé acusado de cometer furtos em 8 de maio de 1889.³¹ Outro liberto acusado de furto foi Adriano José Mendes, 36 anos, cabra, solteiro, carroceiro, nascido na Vila de São Francisco, filho de Hilária Maria Mendes, preso em flagrante no dia 8 de maio de 1889.³² Por furto foi presa também Maria dos Anjos, 19 anos, solteira, lavadeira, natural de Santo Amaro, filha de Maria Luciana, cor cabra, em 18 de maio de 1889, na freguesia da Conceição da Praia. Maria dos Anjos é descrita como tendo olhos castanhos, altura regular, corpo magro, rosto comprido, boca grande, dentes perfeitos. Tinha algumas marcas de bexiga no rosto.³³

Sem dúvida, o maior número de libertos foi preso por motivo de “desordem”. No entanto, a “desordem” podia abarcar um grande número de ocorrências, que iam de brigas de rua, rusgas ou desacato à autoridade policial, palavras obscenas e desobediência aos ex-senhores até participação em movimentos que sacudiram a Bahia naqueles dias tensos. Em 7 de dezembro de 1889, foi preso por desordem na freguesia dos Mares José Honorato dos Santos, “que diz chamar-se José Honorato do Nascimento”, 30 anos, crioulo, casado, cozinheiro, natural de Igreja Nova. A falta foi considerada tão grave que ele foi recolhido e mantido “incomunicável”.³⁴ Incomunicável ficou também Domingos Soriano, 24 anos, crioulo, carroceiro, por provocar desordem na freguesia de Santo Antônio.³⁵

O que era classificado como desordem podia encobrir conflitos cotidianos no interior das populações pobres da cidade. Disputas por lugares de ganho e por lugares de comércio nas ruas eram frequentes entre ganhadores e ganhadeiras. Além disso, é preciso considerar que grande parte dos libertos era formada por gente vinda do interior, pessoas ainda em busca de espaço de sobrevivência numa cidade onde a disputa acirrava-se cada vez mais.

Entre a abolição e a proclamação da República, conflitos entre abolicionistas e escravistas, liberais e conservadores, republicanos e monarquistas também dividiram os libertos na cidade da Bahia. Ocorreram ainda protestos contra a alta de preços dos alimentos, em especial farinha de mandioca. Infelizmente, as anotações do escrivão não se aprofundam nesse assunto. Talvez fosse intenção silenciá-lo. Contudo, é possível perceber a eclosão da desordem nos momentos mais tensos daquela conjuntura. No mês de novembro de 1889, por exemplo, vemos a emergência das prisões por desordem, possivelmente reflexo das tensões resultantes da instauração da República.³⁶

Evidências esparsas dão conta de ocorrências que iam além de simples brigas de rua. Vejamos. Em 8 de outubro de 1889, na subdelegacia da rua do Paço, foi recolhido à cadeia Astério Antônio Bahia, 19 anos, crioulo, pedreiro, natural de Santo Amaro, “por promover conflitos”.³⁷ O liberto João Pompeu Batista, 25 anos, crioulo, servente, solteiro, nascido em Alagoinhas, foi preso pelo subdelegado da freguesia de Santana, em 25 de agosto de 1889, por “ter promovido desordem no Largo da Saúde”.³⁸ Já Rogério Vilas Boas, 47 anos, crioulo, solteiro, nascido em Salvador, filho da escrava Lucrecia, foi preso no dia 4 de setembro de 1889 por provocar desordem e desrespeitar a força pública na freguesia do

Pilar. Ele foi ainda identificado como ex-escravo de Ulisses de Sá Barreto Vilas Boas.³⁹

As ocorrências miúdas de desacato, desrespeito e desobediência podem esconder um sem-número de conflitos e tensões surgidas no âmbito dos ajustes que ainda estavam ocorrendo por ocasião do fim da escravidão: negociações frustradas, desentendimentos e desacordos entre ex-senhores e ex-escravos, amos e empregados, que descambavam para o bate-boca e para o “desacato”. Um preso de nome rasurado, 60 anos, crioulo, casado, foi recolhido e punido com 48 horas na prisão por queixa dada por Antonio de Cerqueira Lima, subdelegado de Cotegipe, provavelmente seu ex-senhor.⁴⁰ Romana Catilina, 20 anos, crioula, solteira, “criada de servir”, natural de Santo Amaro, foi presa na freguesia da rua do Paço, em 28 de setembro de 1889, “por insultar famílias com palavras injuriosas”.⁴¹

Tais incidentes talvez expressassem, também, expectativas frustradas de pessoas que esperavam dos antigos escravos comportamento de sujeição. As referências a desobediência, desrespeito e desacato podem expressar perplexidade ante a iniciativa dos libertos de não se portar mais conforme a etiqueta de mando e obediência que precariamente regiam as relações durante o cativeiro. Uma mulher cujo nome se encontra rasurado, crioula, 70 anos, lavoura, Santo Amaro, foi presa na freguesia do Pilar, em 11 de julho de 1889, “por faltar o devido respeito ao subdelegado da mesma freguesia”.⁴² Com o cativeiro extinto, as autoridades e os ex-senhores ainda tinham na cabeça o padrão de avaliação do comportamento das pessoas segundo o binômio obediência/desobediência. Foi por “desobediência” que o africano Argemiro Joaquim Fernandes, 68 anos, nação tapa, ganhador, filho de pais incógnitos, foi preso em outubro de 1889.⁴³

Outro aspecto a ser explorado nesses documentos é a migração. Sabemos que, após a abolição, a movimentação dos libertos foi um traço daquilo que se definia como liberdade. Poder viajar, mudar de residência, abandonar os lugares onde viveram a maior parte da vida como cativos eram aspectos novos do exercício da liberdade dos ex-escravizados. A migração da cidade para o campo revela as decisões daqueles que não desejavam mais permanecer nos lugares onde haviam nascido e vivido como cativos.

Dos 103 presos, contamos 25 nascidos na cidade de Salvador, contra 78 oriundos de outras localidades. Muitos desses migrantes provavelmente faziam parte da leva de fugitivos dos últimos anos de cativeiro ou dos que migraram do interior depois do 13 de maio. A maioria era de homens jovens, solteiros, que provavelmente vinham numa primeira leva para preparar condições de moradia para a vinda do restante da família. Esse foi um padrão migratório bastante frequente nas décadas seguintes ao fim do cativeiro. A maioria dos migrantes (43) provinha de cidades ou freguesias rurais do Recôncavo. Cidades como Santo Amaro, Cachoeira, Nazaré, Jaguaripe e São Francisco do Conde apareciam na lista dos que chegavam à cidade. Muitas delas estavam articuladas com Salvador por portos fluviais e marítimos próprios e por estradas de ferro.

Esses números revelam que, após a abolição, a migração de ex-escravizados para Salvador foi significativa. Contudo, também podem indicar que as autoridades policiais estavam mais atentas àquela gente que saltava no porto ou chegava pela estação ferroviária da Calçada em busca de emprego, de novas e melhores oportunidades de sobrevivência e de fugir à sujeição. Como sabemos, a propaganda antiabolucionista se apoiou na ideia de que os libertos invadiriam as cidades e inundariam as ruas de vadiagem e de prostituição.

O domínio de um ofício contava muito para os ex-cativos que decidiam tentar a vida em outro lugar. Eles enfrentaram a conjuntura de desemprego e alta dos preços de gêneros alimentícios na cidade. Os anos de 1889 e 1890 foram de seca na Bahia e de chegada de milhares de retirantes que vinham do interior e de outras províncias fugindo da fome e da estiagem. Essa leva de migrantes fugidos da seca, entre eles muitos ex-escravizados, acirrou a competição no mercado de trabalho. Foi também um período de epidemia de varíola que se abateu sobre as cidades do Recôncavo e sobre Salvador. Muitos presos foram descritos como tendo marcas de bexiga no rosto ou no corpo ou eram enviados à enfermaria de variolosos do Barbalho.

Tais pessoas viviam os anos dramáticos de reconstrução da vida após o fim do cativeiro. As prisões testemunham uma cidade sacudida ainda pelas tensões que marcaram o fim da escravidão e a proclamação da República.

Considerações finais

Sem dúvida, o *Livro de Registro dos Presos* que analiso aqui é testemunho privilegiado de um contexto de intensificação do controle social sobre os populares, em especial sobre os ex-escravizados após o fim do cativeiro. Para quem está familiarizado com as correspondências das autoridades e com as notícias veiculadas nos jornais, é difícil não perceber a intranquilidade das elites brasileiras quanto à manutenção da ordem nos anos que antecederam a abolição e nos dias imediatos ao 13 de maio de 1888. Temia-se que o fim da escravidão desencadeasse um processo amplo e radical de mudanças sociais, com desdobramentos e consequências imprevisíveis. O exemplo de rupturas e revoluções em outras regiões de passado escravista ainda estava bem vivo na cabeça dos que cuidavam da manutenção da ordem.

Acreditava-se que abolição teria como desdobramento a falência total e irremediável das redes de controle privado sobre os ex-escravizados. Esse não era um problema novo: remontava ao fim do tráfico em 1850 e se intensificou na década de 1870, quando se desenhava no horizonte o fim do cativeiro. Desde então, a grande questão a ser posta e resolvida era a dos limites da liberdade. Os que argumentaram contra o fim do cativeiro exaustivamente chamaram a atenção para o que decorreria de caos e descontrole que se seguiriam à quebra dos freios da escravidão. Era imperativo prevenir a desordem que resultaria do abandono do campo e da invasão da “população de cor” nas cidades, com o recrudescimento da vadiagem e da vagabundagem.⁴⁴

Nos dias que se seguiram à abolição, o assunto voltou à tona, já que, para desapontamento dos que ainda tinham escravos, a Lei de 13 de Maio não contemplou a indenização nem medidas de controle sobre os libertos. A correspondência dos ex-senhores está repleta de referências à perplexidade de não poderem mais controlar a saída ou a permanência dos ex-escravizados em suas propriedades. Muitos se queixaram da total falência da autoridade moral para fazê-los retornar para o eito ou para os ofícios que antes desempenhavam.

Nas áreas rurais, especialmente na grande lavoura açucareira do Recôncavo, os libertos abertamente reivindicaram terra e acesso aos mercados locais como forma de sobrevivência independente dos antigos senhores. A falência dos processos de negociação resultou em represálias de ambos os lados: os ex-

senhores expulsaram libertos de suas propriedades e inviabilizaram a plantação das roças; grupos de libertos incendiaram plantações de cana, roubaram gado e saquearam as casas-grandes – o símbolo maior do poder senhorial.

Nas cidades, os conflitos foram de outra ordem, com os libertos buscando afirmar-se nos espaços como cidadãos livres. O importante é que esse clima de liberdade encorajara a “população de cor” como um todo a desejar outro patamar de inserção e fruição dos direitos civis anunciados pelo ideário republicano. Os primeiros meses de pós-abolição foram de incidentes envolvendo pessoas “de cor” exigindo formas de tratamento adequadas ao que se entendia por respeito ao estatuto republicano de cidadania.

A fragilização do poder privado de controle resultante do fim do cativeiro os ex-senhores queriam ver compensada com o reforço das forças públicas que garantissem a subordinação das camadas populares, sobretudo dos que emergiram do cativeiro. Três dias depois da abolição, o comendador Aristides Novis, comerciante e senhor de engenho do Recôncavo, alertava o chefe de polícia para os mais de 3 mil “pretos” vindos dos engenhos festejando a abolição nas ruas de Salvador. O número não tinha a pretensão de exatidão, mas o fundamental para Novis era cobrar providências para reprimir ex-escravizados e populares que tomaram as ruas da capital naqueles dias de “delírio”.⁴⁵

O número de libertos identificados pelo escrivão não corrobora as previsões sombrias sobre a propensão dos ex-cativos para o crime e a vadiagem. Contudo, o Livro mostra o recrudescimento do controle policial sobre a “população de cor” em geral. As autoridades policiais estavam atentas a essa população. Prisões a pretexto de que vagavam “sem destino” ou de que estavam provocando desordem explicam muito sobre essa necessidade de controlar os movimentos dos novos cidadãos. Saber para onde iam e o que pretendiam fazer na cidade era a grande preocupação de quem ainda pensava poder controlar e vigiar os ex-escravizados.

Por isso, reformar a polícia e aumentar o efetivo policial foram temas frequentes nas falas das autoridades da província. Esse processo de controle aponta para os limites e descompassos entre a liberdade e a cidadania naqueles dias tensos de redefinição social e política. Esse descompasso ganhou espaço na imprensa baiana, sobretudo nos jornais dos antigos abolicionistas. Foi nesse contexto que militantes do abolicionismo voltaram à cena para se posicionar contra a forma como o Estado republicano, por intermédio da polícia, tratava os populares.

Os libertos logo perceberam, na prática, que ser livre e ser cidadão não era a mesma coisa. A abolição e o estatuto republicano haviam equiparado a todos na condição de “livres”, mas a hierarquia social mais do que nunca firmou suas bases na cor da pele das pessoas.

Referências

- ALBUQUERQUE, W. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- AZEVEDO, E. “Sobrenomes no Nordeste e suas relações com a heterogeneidade étnica”. *Estudos Econômicos*, v. 13, Campinas, 1983.
- CHALHOUB, S. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CUNHA, O. M. G. da. “Criadas para servir: domesticidade, intimidade, retribuição”. In: GOMES, F.; CUNHA, O. M. G. da (orgs.). *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2007, p. 377-418.
- FAUSTO, B. *Crime e cotidiano: a criminalidade em São Paulo (1880-1924)*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- FRAGA, W. *Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2006.

- GOMES, F. “No meio das águas turvas – Racismo e cidadania no alvorecer da República: a Guarda Negra na corte (1888-1889)”. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 21, 1991, p. 75-96.
- GOMES, F.; CUNHA, O. M. G. da (orgs.). *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2007.
- MATA, I. M. *Os Treze de Maio: polícia e libertos na Bahia pós-abolição (1888-1889)*. Dissertação (mestrado em História), Universidade Federal da Bahia, Salvador (BA), 2002.
- MATTOS, H. *Das cores do silêncio: significados da liberdade no Sudeste escravista, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995; Nova Fronteira, 1997.
- REIS, J. “De olho no canto: trabalho de rua na Bahia na véspera da abolição”. *Afro-Ásia*, n. 24, 2000.
- _____. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- RIOS, A. M. L. *My mother was a slave, not me! Black peasantry and local politics in South-east Brazil, c. 1870-c.1940*. 2001. Thesis (PHD), University of Minnesota, 2001.
- SANTOS, M. A. S. *O movimento republicano na Bahia*. Salvador: UFBA/CEB, 1990.
- XAVIER, R. *A conquista da liberdade: libertos na cidade de Campinas na segunda metade do século XIX*. Campinas: CMU-Unicamp, 1996.

Notas

- 1 Este texto é parte de reflexão mais ampla que venho desenvolvendo em torno dos impactos e das consequências da abolição entre 1888 e 1930. Agradeço imensamente a Libânia da Silva Santos, mestranda em História, que tem realizado estudo baseado no *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*.
- 2 Mattos, *Das cores do silêncio...*; RIOS, *My mother was a slave, not me!...*; Gomes e Cunha, *Quase-cidadão...*; Albuquerque, *O jogo da dissimulação...* Sobre trajetórias de ex-escravizados na Bahia, veja FRAGA, *Encruzilhadas da liberdade...*
- 3 Veja Reis, “De olho no canto...”, e Fraga, *Encruzilhadas da liberdade...*, p. 332-37, em que trata da matrícula das criadas domésticas. Veja também, para o Rio de Janeiro, Cunha, “Criadas para servir...”, e *Quase-cidadão...*, p. 377-418.
- 4 Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 104. Leandro foi recolhido em 13 de agosto de 1889, provavelmente como fugitivo da prisão, pois foi identificado “como galé” e enviado ao chefe de polícia de Sergipe. No dia 29 de agosto, foi recolhido na enfermaria de variolosos da Fortaleza do Barbalho.
- 5 Sobre a relação entre a adoção do nome e a construção de identidades, veja Xavier, *A conquista da liberdade...*, p. 114-15. Veja ainda Azevedo, “Sobrenomes no Nordeste e suas relações com a heterogeneidade étnica”.
- 6 Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 432.
- 7 Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 2750. Antonia Pereira da Costa é descrita como alta, corpo magro, rosto comprido, olhos castanhos, nariz pequeno, boca regular, lábios grossos, dentes perfeitos. Com alguns sinais de bexiga no rosto. Solta em 14 de maio de 1889.
- 8 Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 1422.
- 9 Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 2713. Calixto Nicolau foi preso em 5 de maio de 1889 e solto em 8 de maio do mesmo ano.
- 10 Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 423. Sabino de Teive e Argolo foi preso na freguesia de Santo Antônio em 28 de outubro de 1889.
- 11 Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 378. Américo foi preso na freguesia do Pilar em 19 de outubro de 1889 e solto em 25 de outubro do mesmo ano.
- 12 Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 298. Benedito Alves Rodrigues tinha 20 anos, crioulo, solteiro, cozinheiro, natural de Feira de Santana.
- 13 Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 2865. Tibério José da Silva foi levado a júri e condenado a seis meses e 15 dias de prisão.
- 14 Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 61. Antonio João Pereira foi preso na freguesia da rua do Paço em 30 de julho de 1889 e solto no dia seguinte.
- 15 Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 2770.
- 16 Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 286.
- 17 Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 708. Custódio Carigé, 16 anos, padeiro, crioulo, preso em 14 de dezembro de 1889.
- 18 Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 2706. Possidônio Bandeira foi preso em 3 de maio de 1889, por ordem do chefe de polícia.
- 19 Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 2760. Miguel é descrito como baixo, magro, rosto comprido, olhos castanhos, nariz chato, boca e lábios regulares, dentes perfeitos, “imberbe”.
- 20 Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 120. Como alienada, Francelina foi recolhida no Asilo São João de Deus no dia 16 de agosto de 1889 e entregue à sua mãe no dia 10 de setembro do mesmo ano. Francelina foi recolhida na cadeia novamente em 2 de

maio de 1890 e entregue outra vez à mãe.

- [21](#) Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 130. Provavelmente, o africano Miguel Vicente tenha dado entrada nas prisões da capital em outras vezes, pois o escrivão remete a seu nome em outro livro.
- [22](#) Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 1431. Felipe Alves da Cunha foi descrito como de estatura baixa, barba crescida, nariz pequeno e chato, com falta de dentes. O estado de pobreza de Felipe resulta em sua morte no dia 17 de julho de 1889.
- [23](#) Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 118. Antonio da Costa foi preso em 15 de agosto de 1889 e solto no mesmo dia.
- [24](#) Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 280. Inocêncio Pinto de Azevedo foi descrito como alto, nariz grosso, boca grande, falta de dentes, barba cerrada. Ele foi preso no dia 1º de outubro de 1889 e remetido para o Asilo de São João de Deus. Depois dessa apreensão, Inocêncio deve ter sido preso mais uma vez, pois há anotação de que em julho de 1891 faleceu na cadeia por “congestão cerebral”.
- [25](#) Veja Reis, *Rebelião escrava no Brasil...*, p. 312-14. O autor discute a forma detalhada como o escrivão descrevia as marcas étnicas dos envolvidos na Revolta dos Malês, ocorrida em 1835.
- [26](#) Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 2829. Francisco Manoel foi preso em 1º de junho e solto no mesmo dia. É descrito tendo altura regular, olhos castanhos, falta de dentes na arcada superior, barba cerrada.
- [27](#) Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 342. David da Costa Pinto foi preso em 12 de outubro de 1889 e liberado no dia 15 de outubro.
- [28](#) Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 2710. Estevão foi preso em 28 de maio de 1889 e solto dois dias depois. Constava ter altura regular, rosto comprido, olhos castanhos, nariz chato, lábios grossos, dentes perfeitos. Ainda imberbe.
- [29](#) Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro com número rasurado.
- [30](#) Sobre a relação entre furto e sobrevivência ambientado na capital paulista, veja Fausto, *Crime e cotidiano...*, p. 126-38.
- [31](#) Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 2736. No documento, o ex-escravizado Ricardo Garcez é descrito como tendo altura regular, corpo magro, rosto comprido, “olhos enfumaçados”, nariz grosso, “ventas largas”, falta de dentes em ambas as maxilas.
- [32](#) Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 2739. Adriano é descrito como tendo altura regular, corpo magro e rosto comprido, olhos castanhos, nariz regular e “ventas arregaçadas”, boca e lábios regulares, dentes perfeitos. Trazia uma cicatriz na testa do lado direito do rosto. Foi solto um dia depois do primeiro aniversário da abolição, em 14 de maio de 1889.
- [33](#) Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 2768.
- [34](#) Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 666.
- [35](#) Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 3398. Soriano era ex-escravizado de um certo coronel Idelfonso Moreira Sérgio.
- [36](#) Veja Santos, *O movimento republicano na Bahia*. Sobre as tensões na corte, veja Gomes, “No meio das águas turvas...”.
- [37](#) Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 321. Astério Antônio Bahia foi preso em 8 de outubro e libertado no dia 11 do mesmo mês.
- [38](#) Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 148. João Pompeu Batista foi preso em 25 de agosto de 1889 e solto no dia seguinte.
- [39](#) Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 170. Rogério Vilas Boas foi solto no mesmo dia, em 4 de setembro de 1889. Ele também já tinha passagem pela polícia, pois o escrivão se refere a outro registro dele em outro livro.
- [40](#) Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 2851. O liberto foi preso em 8 de junho de 1889 e solto no dia 10 de junho “por ter completado o tempo de prisão”.
- [41](#) Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 272. Romana Catilina foi presa em 28 de setembro de 1889 e solta no dia seguinte. Ela é descrita pelo escrivão como de altura regular, “ventas largas”, boca grande com falta de dentes.
- [42](#) Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 2923. Apreendida em 12 de julho e solta em 21 de julho de 1889.
- [43](#) Apeb, *Livro de Registro da Prisão da Alfândega*, registro 229. Argemiro Joaquim Fernandes foi solto no dia 25 de outubro de 1889. Ele também já passara pela delegacia, pois o escrivão remete a outro livro de registro.
- [44](#) Veja Chalhoub, *Visões da liberdade...*, p. 192. Para informações sobre a Bahia, consulte Mata, “Os Treze de Maio...”, p. 91.
- [45](#) Fraga, *Encruzilhadas da liberdade...*, p. 127.

REDIMINDO CÃ MAIS UMA VEZ: MODESTO BROCOS, *REDEENÇÃO DE CÃ* E O FIM DA ESCRAVIDÃO NO BRASIL¹

DARYLE WILLIAMS

Introdução

Redenção de Cã (1895), a notória alegoria pictórica realizada em óleo sobre tela por Modesto Brocos y Gómez (1852-1936), pintor espanhol naturalizado brasileiro, figura entre as imagens mais conhecidas da tradição artística acadêmica no Brasil. Bem conhecida desde sua primeira exibição pública, na Exposição Geral de Belas Artes de 1895, a tela se inspirou no episódio do Livro do Gênesis popularmente chamado “A Maldição de Cã”. Mais que uma cena bíblica pintada ao gosto do fim do século XIX, o quadro chegou a ser a principal ilustração visual-artística de miscigenação, embranquecimento e preconceito de cor do Brasil republicano. Mas, curiosamente, a notoriedade do quadro quase nunca se atrela ao próprio contexto histórico da obra. A força visual da imagem se destaca, mas o período incerto de sua produção – quando Brocos, a recém-criada Escola Nacional de Belas Artes e a jovem República se esforçam para se adaptar à decadência da escravidão – a ofusca. Este capítulo reexamina o quadro *Redenção*, seu autor e seus múltiplos públicos, situando-os e sua narrativa central na escravidão e nas transições do cativo à liberdade no Brasil dos séculos XIX e XX.

Modesto Brocos: artista de *Redenção de Cã*

Durante sua longa e profícua carreira como artista, professor e teórico, Modesto Brocos y Gómez² era pintor versátil, reconhecido especialmente por sua técnica sutil de combinar realismo, naturalismo e costumbrismo.³ Nascido em Santiago de Compostela, cidade do Noroeste da Espanha, e naturalizado brasileiro aos 38 anos, Brocos veio de uma família de artistas e artesãos galegos.⁴ Seguindo os estudos artísticos em diversas localidades europeias nas décadas de 1870 e 1880, ele familiarizou-se com os idiomas da cultura visual do século XIX, dos gêneros populares da imprensa ilustrada aos padrões da arte acadêmica (cenas bíblicas, pintura histórica, paisagens).⁵ Radicou-se permanentemente no Rio de Janeiro em 1890, tornando-se professor de modelo vivo na Escola Nacional de Belas Artes (Enba). No cumprimento de suas responsabilidades formais, bem como nas encomendas de particulares, Brocos se destacava como retratista, trabalhando com pintura a óleo, xilogravura e especialmente água-forte.

Entre 1891 e 1897, quando começou um estágio de aperfeiçoamento de três anos em Roma, Brocos realizou vários estudos sensíveis de escravos libertos, incluindo retratos de negros que viviam nos arredores da fazenda da família de sua esposa, em Barreira do Soberbo, no Recôncavo Fluminense. Nesse período, Brocos redobrou sua fascinação pela Serra dos Órgãos e pelos picos famosos que se

erguem acima da estrada que passava pela fazendada família, ligando o porto de Piedade ao refúgio altaneiro de Teresópolis. Em 1893, ano posterior à sua primeira exibição na Enba, o artista ausentou-se do Rio para visitar a cidade de Diamantina, Minas Gerais.⁶ O passeio pelas terras do Barroco mineiro inspirou a expansão de um repertório que se encantava pelos povos rústicos e pelos costumes cotidianos dos camponeses, tanto na Espanha e na Itália como no Brasil. Muitas vezes, Brocos pintava os locais que conhecia e os lugares imaginários como se eles não tivessem sofrido as influências da modernização, da tecnologia e da repentina mudança social que Brocos pessoalmente acompanhava como imigrante de uma região provincial da Espanha que se radicou no Rio cosmopolita.

Como artista profissional, que permaneceu no cargo de professor da Enba até 1934, Brocos aparecia regularmente nos salões de arte, e seus trabalhos foram incluídos na delegação brasileira enviada às exposições mundiais de Chicago (1893) e Saint Louis (1904). Várias reproduções de suas telas – destacando-se, entre outros, *Engenho de mandioca* (1892) – circulavam entre públicos nacionais e internacionais. Na última década de sua carreira, a nova onda do Modernismo começou a fascinar tanto colecionadores quanto artistas; os críticos cansaram dos tradicionais retratos e cenas rústicas. A Enba aos poucos perdeu seu lugar de proeminência nas belas-artes brasileiras. Ainda assim, Brocos, desfrutando de uma associação com o Liceu de Artes e Ofícios, manteve certo prestígio, especialmente no campo da gravura. Em 1952, ano do centenário de seu nascimento, o Museu Nacional de Belas Artes (MNBA) organizou uma exposição retrospectiva – a primeira de duas realizadas pela instituição.⁷ Além de sua fama no Brasil, Brocos é considerado mestre regional na Galícia, juntamente com seu irmão, Isidoro.

O catálogo de Brocos contém várias obras importantes, reconhecidas como parte do cânone da arte moderna brasileira. Entre elas estão os óleos *La defensa de Lugo* (1887) e *Engenho de mandioca* (1892); o tríptico *La tradición del apóstol Santiago* (1897-99), presente na sacristia da Catedral de Santiago de Compostela; a maquete para o pórtico da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (1910); e dois livros sobre teoria da arte, *A questão do ensino de belas-artes* (1915) e *Retórica dos pintores* (1933). Trabalhos de Brocos foram incluídos nos catálogos da monumental Mostra do Redescobrimento (2000). Na Espanha, a obra de Brocos também figura em diversas exposições e publicações.

Porém, acima de todos, o trabalho que chama mais a atenção é *Redenção de Cã*, óleo sobre tela assinado exibido pela primeira vez em 1895 sob o título *Redempção de Cham*.⁸ Já na primeira exibição, a ampla tela (199 cm por 166 cm) fez sucesso, tendo sido agraciada com a medalha de ouro. Por iniciativa de colegas de Brocos da Enba, ela foi adquirida com dinheiro público para fazer parte da coleção nacional, onde continua até o presente. Eventualmente, a pinacoteca nacional (como é conhecida a coleção Enba/MNBA) empresta a obra a várias mostras itinerantes no Brasil e no exterior. É óbvio que a interpretação visual da notória “Maldição de Cã” tem figurado centralmente no vocabulário visual brasileiro.

A maldição de Cã: origens e repercussões

O tema da tela premiada baseia-se em um episódio tempestuoso e enigmático do Livro de Gênesis,

capítulo IX: depois do grande dilúvio, o patriarca Noé, embriagado de vinho, volta à sua tenda para descansar. O mais jovem de seus três filhos, Cã, encontra-o dormindo sem roupa. Cã relata aos dois irmãos, Sem e Jafé, que o pai dorme bêbado e nu. Sem e Jafé, de costas para o pai, entram na tenda para cuidadosamente cobri-lo, sem olhar. Ao acordar, Noé amaldiçoa Cã por ter cometido uma transgressão, condenando o filho de Cã, Canaã, ao estado de servidão perpétua: “Maldito seja Canaã! Escravo de escravos será para os seus irmãos” (Gênesis 9:25). As próximas passagens falam da graça divina dada a Sem e Jafé, em contraste com o destino miserável determinado para Canaã. Mais adiante, os descendentes de Noé – tanto os favoritos quanto os condenados – crescem, multiplicam-se e povoam o mundo pós-dilúvio.

A história original é cheia de perguntas sem respostas. Qual foi exatamente a transgressão tão grave de Cã? Por que a reação radical de Noé? Por que a condenação de Canaã, que sequer estava envolvido? De qualquer modo, essas passagens do Gênesis forneceram material instigante para teólogos judeus, cristãos e islâmicos que buscavam explicações nas Escrituras para a hierarquia social do período pós-dilúvio. Da Antiguidade até o início da era moderna, “a maldição de Cã” e outros textos canônicos foram interpretados como justificativa divina para as diferenças humanas existentes, inclusive a cor da pele (Whitford, 2009; Goldenberg, 2003). Múltiplas correntes de teologia, genealogia e história social nos mundos judaico, cristão e muçulmano olharam para o episódio da Maldição de Cã para conferir à cor negra, por meio do divino, a condição de servidão. Nesse tecido de ideias, alguns fios incorporam a punição de Caim, assassino de Abel, assim fortalecendo a imagem escritural de uma linhagem de transgressores condenados.⁹ Ao longo de vários séculos, a maldição evoluiu de conto bíblico de servidão sem referência explícita à cor para plano sagrado para a escravidão negra – mais especificamente a subordinação de africanos pecadores descendentes de Cã aos descendentes honrados do não-negro Sem (Evans, 1980).

Na era moderna, os personagens bíblicos de Noé, Cã e seus irmãos, aliados a outros personagens do Velho Testamento (Caim e Cuxe, entre outros) apareceram em diversos escritos sobre escravidão e relações raciais. No Brasil do século XIX, a maldição foi inserida em debates parlamentares, na narrativa de viagem de Charles Ribeyrolles (1859) e no monumental *A escravidão no Brasil*, de Perdígão Malheiros (1866-1867).¹⁰ Na mesma época, no Sul dos Estados Unidos, a maldição de Cã teve ampla ressonância entre os apologistas da escravidão, da segregação, e da antimiscigenação. Alguns teólogos afro-americanos também citaram os acontecimentos do Gênesis para se contrapor aos argumentos de racismo científico que excluíram os negros da genealogia divina que se estende do passado até Noé e seus descendentes (Johnson, 2004).

Brocos reinterpreta a maldição de Cã

Por muitos séculos, a história de Cã é tema recorrente nas artes visuais ocidentais. Os mapas-múndi da Era Medieval associavam os filhos de Noé à África, à Europa e à Ásia. Em um afresco da Capela Sistina, Michelangelo (1509) retrata elementos do capítulo IX do Gênesis. Andrea Sacchi (1599-1661), pintor e desenhista italiano, executou várias representações da mesma cena. Sem dúvida, durante seus

estudos na Itália e na França, Brocos teria encontrado uma seleção das várias versões artísticas da maldição. Talvez ele tenha entrado em contato com as reinterpretações pictóricas da maldição realizadas pelo ilustrador francês Gustave Doré (1832-1883) e pelo pintor russo Ivan Stepanovich Ksenofontov (1817-1875). Brocos inclusive relatou que, durante os estudos na Academia Imperial, sua turma recebeu como tarefa o tema de Noé embriagado (Brocos, 1915).



MODESTO BROCOS, Redenção de Cã.

Coleção Museu Nacional de Belas Artes/Ibram/Minc – autorização nº 13/2014

Quando Brocos voltou à maldição, em 1895, alegorizava uma resolução extratextual ao tratamento brutal que os netos de Noé receberam devido ao pecado misterioso do pobre Cã. Sob o pincel do artista recém-naturalizado brasileiro, o drama que originalmente se passa na tenda de Noé transfere-se para uma casa rústica de pau a pique, tipicamente brasileira. A entrada da casa humilde tem paredes de pedras irregulares. À esquerda da tela encontra-se uma senhora de complexão negro-escura, em pé sobre o chão de terra batida. A folhagem de uma palmeira cai sobre sua cabeça. Ela veste uma blusa escura de manga comprida e uma saia simples e usa um lenço na cabeça. Ao seu lado direito encontra-se uma mulher mais jovem, aparentando 25 anos de idade. Ela tem uma cor de pele mais clara do que a da senhora, mas está também vestida modestamente, acompanhada de um xale azul listrado. A ponta de um sapato azul aparece sob a bainha da sua saia cor de pêssego. Na mão esquerda ela usa uma aliança de casamento. Em seu colo está uma criança pequena, gordinha, vestida com túnica branca de renda com delicadas fitas azuis nas mangas. A criança é de compleição clara e segura algo que parece ser uma laranja na mão esquerda. Mãe e filho gesticulam gentilmente para a senhora negra, que levanta as mãos e o rosto para o céu como se agradecendo um presente divino. Ao lado direito do trio, descansando na entrada da casa, um homem adulto de feições mediterrâneas observa a cena placidamente. Ele usa bigode e suas mãos repousam no joelho direito. Veste uma camisa marrom-clara de manga curta, calça xadrez e sapatos simples de couro. Dentro da casa atrás dele, à sombra, há uma mesa e uma corda esticada para secar roupa.

De certa perspectiva, *Redenção* é um trabalho excepcional e único, porém muitos elementos da tela já apareciam em outras obras do pintor e de seu tempo. No seu treinamento nos centros de arte na Europa, Brocos desenvolveu sensibilidade para cenas rústicas, prestando atenção meticulosa ao vestuário colorido, à cultura material simples e à expressividade emocional dos camponeses. Brocos conhecia bem as convenções de arte que celebram um nascimento providencial. Em *Redenção*, ele evoca a Sagrada Família, a Virgem com o Menino Jesus e a Adoração dos Pastores.

Bem antes de 1895 o artista hispano-brasileiro já demonstrava interesse por detalhes finos das várias etapas do ciclo da vida humana. É difícil datar com precisão a maioria das obras menores de Brocos, mas podemos inferir dos títulos *Retrato de anciana* (1881) e *Retrato de joven* (s.d.), entre outros, que Brocos tinha afeição pelo tema da idade. Ele também se interessou pelas dinâmicas intergeracionais. *Engenho de mandioca* (1892), com seu grupo de camponeses transformando mandioca em farinha, combinou elementos de etapas da vida e transições de uma geração para outra. Talvez o maior exemplo desse tema seja *Las cuatro edades* (1888, também conhecido como *Las estaciones*). Pintada em Roma, a tela antecipava muitos elementos da *Redenção*: um cenário humilde em que quatro indivíduos, com idade que varia da infância à velhice, vestidos rusticamente, tomam parte de um momento de intimidade familiar.

Assim, fica claro que Brocos já ensaiara muitos dos elementos centrais da *Redenção* antes de 1895. Mas o quadro foi o mais forte de todos, e a mais importante obra de um artista imigrante tentando conscientemente ampliar seu repertório temático com dimensões brasileiras. Em sua linguagem de óleos e pinceladas, Brocos derruba a maldição e a interpretação predominante dela. No lugar do grande patriarca Noé enraivecido, condenando seu neto pelos delitos do filho Cã, encontra-se uma mulher negra, descendente já idosa do maldito Canaã. Ela ergue as mãos em gratidão a Deus pelo nascimento de um neto evidentemente abençoado – um menino livre, sem mancha de pecado, fruto da união matrimonial dos descendentes de Cã e de Sem. A prole de Cã está agora livre de sua carga hereditária de ser escrava das famílias de Sem e Jafé. A maldição enigmática de Noé, e suas associações com a negritude degradada, foi redimida com o nascimento providencial dessa criança. A herança perpétua de escravismo é trocada por um futuro de liberdade e igualdade humana. Mesmo que Brocos tenha feito poucos comentários sobre a intenção da tela, as grandes ambições presentes nela são evidentes.

Redenção: recepção e repercussões

Redenção foi em geral bem recebida durante sua primeira exibição de seis semanas na Enba. Até os críticos que se queixaram de detalhes do quadro reconheciam sua importância. O escritor Adolfo Caminha, que não aprovou a pintura, admitiu que “há muito não se elogiava tanto uma obra como tem sido elogiado” (*O Paiz*, 14 de setembro de 1895). Cosme de Moraes chamou *Redenção* de “quadro mais importante” do Salão (*Jornal do Brasil*, 25 de setembro). O teatrólogo Artur Azevedo via “o quadro brasileiro que mais atrai as atenções” (*O Paiz*, 1º de setembro). O poeta Olavo Bilac chamou-o de “grande tela belíssima” (*Gazeta de Notícias*, 5 de setembro). Os colegas de Brocos na Enba, entre eles o diretor Rodolfo Bernardelli, convenceram o governo federal a adquirir a tela para a coleção nacional, pagando o elevado valor de oito contos.¹¹ A resolução alegórica da maldição comoveu profundamente a elite artística da capital nacional.

O interesse positivo pela tela era duradouro. *Redenção* foi exibida orgulhosamente aos estrangeiros que visitaram o Rio nas primeiras décadas do século XX. Sylvester Baxter, jornalista norte-americano de Boston, visitou a coleção nacional de arte em 1906. Diante da tela, Baxter percebeu uma alegoria peculiar do “desenvolvimento da raça brasileira” feito pelo “pintor de talento excepcional, Modesto

Brocos” (Baxter, 1906). Durante o centenário da independência nacional, em 1922, *Redenção* recebeu a distinção de ser caracterizado como exemplo eminente de talento artístico e habilidade interpretativa.¹² E em 1929, quando o prestigioso crítico de arte Gonzaga Duque revisou seu comentário de 1892 sobre uma exibição de Brocos daquele ano, incluiu um novo elogio, afirmando ser justo o fato de *Redenção* fazer parte da coleção da pinacoteca nacional (Duque-Estrada, 1929).

Em relação à perspectiva estética, o sucesso de *Redenção* deriva do tratamento ágil do pigmento e da coloração do artista. Críticos como Gonzaga Duque, Adelina Lopes Vieira e Oscar Guanabarro já haviam percebido nos trabalhos anteriores de Brocos um talento genuíno para a cor e uma sensibilidade sutil para as qualidades especiais do meio brasileiro. De fato, a coloração de *Redenção* é impressionante. A cena é obviamente fabricada, pintada no estúdio pela imaginação do autor, mas ainda assim parece iluminada naturalmente pela luz do sol, como se o pintor tivesse testemunhado um fato real. A tonalidade brilhante e dourada da parede de pau a pique faz um pesado contraste com a atmosfera do interior da casa, um crepúsculo misterioso de marrons e vermelhos. É fascinante a interação de tintas nas cores da pele, do cabelo e do vestuário de cada uma das quatro figuras no quadro. As estampas dos tecidos, especialmente na blusa e na saia da mãe jovem e na calça do seu esposo sorridente, além dos detalhes em vermelho no bolso da camisa transluzente do homem, são marcas de um artista maduro que sabia usar cores para criar contrastes finos. Em outras áreas da tela há contrastes ainda mais fortes de cor, gerando drama – como a laranja de cor intensa que salta à frente da túnica branca da criança e a diferença vívida entre a cor escura do rosto da senhora e a brancura dos seus olhos e do lenço em sua cabeça.

Mas, além das realizações de Brocos com sua técnica de cor, foi o conteúdo temático da *Redenção*, que estreou durante uma conversa nacional sobre políticas de imigração e tentativas de “melhorar a raça”, que aumentou a popularidade da tela. Talvez o uso mais célebre da *Redenção* tenha sido sua inclusão por João Batista de Lacerda (1846--1915), antropólogo ilustre e diretor do Museu Nacional no Rio, na edição em francês da sua conferência sobre raça no Brasil, apresentada no Congresso Universal das Raças, realizado em Londres em julho de 1911 (Lacerda, 1911).¹³ A reprodução em preto e branco que adornava a capa do ensaio de Lacerda foi assim legendada: “Le nègre passant au blanc, à la troisième génération, par l’effet du croisement des races”. Não encontrei provas diretas de que Lacerda tenha sido o autor da legenda, mas fica claro, nas controvérsias que seguiram sua palestra, que a legenda era coerente com a concepção do antropólogo de que a mistura de raça era um processo redentor no Brasil republicano.¹⁴

Assim, a inclusão de *Redenção* num material destinado ao público internacional integra a tradição emergente, desde 1895, de entender a mistura de raça no Brasil em dois registros complementares. No primeiro deles, a miscigenação foi o mecanismo primário para o melhoramento da raça brasileira. O dramaturgo Artur Azevedo, em sua peça *O escravocrata* (1883), já ensaiava o tema da purificação racial como produto da união entre a escrava mulata e o imigrante galego (Quintela, 2009). Em 1895, Azevedo escreveu que *Redenção de Cã* poderia ser chamada “O aperfeiçoamento da raça”. No segundo registro, o resultado da miscigenação seria o desaparecimento gradual da raça negra no Brasil – um dos argumentos centrais de Lacerda. Na percepção de Cosme de Moraes (*op. cit.*), a tela de Brocos “representa uma genealogia em que por duas alianças o elemento etíope se transforma em branco”. Adolfo Caminha

(1867-1897), seguindo os preceitos antropológicos do naturalista francês J. L. Quatrefages (1810-1892) entre outros, rejeitou a ideia presente em *Redenção* de que três gerações seriam suficientes para o embranquecimento. Porém, o autor de *Bom crioulo* se manifestou confiante de que a miscigenação levaria ao fim da raça negra: “Não há, pois, dúvida de que, em nosso meio americano, a raça branca tende a absorver o etíope; mas o que contesto é que isso se faça em três tempos”. Com isso Lacerda teria concordado plenamente.



MODESTO BROCOS, Engenho de Mandioca.

Coleção Museu Nacional de Belas Artes/Ibram/Minc – autorização nº 2014

Brocos, por si só, documentava pouco do seu pensamento sobre *Redenção* e sobre os temas nela embutidos. Ele preferia ser chamado de água-fortista em vez de receber a alcunha de “pintor de raça” (e suas variações), concedida a ele por Duque-Estrada.¹⁵ Mesmo assim, a principal obra de Brocos sempre se confundia com a ideologia do melhoramento da raça brasileira. A aliança íntima entre o conteúdo visual da tela, sua recepção pelos críticos da época e a comunicação de Lacerda em Londres concretizou a interpretação duradoura de que *Redenção* trata fundamentalmente dos efeitos de mistura de raça e, por conseguinte, da eliminação de negros num Brasil moderno e republicano.

Depois do falecimento do pintor, alguns críticos esforçaram-se para modernizar a interpretação de *Redenção*. Em 1952, Regina Real, museóloga do MNBA, observava o esforço do artista compostelano de tornar-se mais brasileiro na década de 1890. J. M. Reis descreveu a tela como “anedotário [que] traíra a atenção do autor preocupado com um tema de alcance social”. Em 1977, Quirino Campofiorito, ex-aluno de Brocos, escreveu: “Com certa contribuição de humor, a fusão de raças no Brasil, na sequência de quatro personagens admiravelmente impostados na composição. Ambas [*Redenção* e *Engenho de mandioca*] nos critérios sociais que estimulavam os sentimentos do artista”.¹⁶

Como notou Campofiorito, *Redenção* e *Engenho* fizeram parte do repertório do cânone das belas-artes brasileiras do fim do século XIX que influenciava muitos artistas, em especial aqueles que estudaram na Enba. Todavia, com raras exceções, o mundo da arte mantinha-se discreto diante da interpretação hegemônica da obra como homenagem ao embranquecimento e ao melhoramento raciais. Tais valores gerariam controvérsias demais em um momento em que a ideologia da democracia racial, que celebrava a mistura e rejeitava o racismo científico, já havia alcançado o prestígio de mito nacional.

Depois de 1970, particularmente no meio acadêmico, *Redenção* chegou a ser resignificada como uma manifestação vergonhosa de preconceito racial. Em 1978, o ativista afro-brasileiro Abdias Nascimento (1914-2011) fez um comentário truculento, condenando a tela por refletir o “desejo patológico, estético e social de que o povo brasileiro embranquecesse, imposto pela ideologia racista das elites” (Nascimento, 1989, p. 140). Em uma obra de referência sobre as artes visuais, Roberto Teixeira Leite (1988, p. 435-36) chamou o quadro de “um dos mais reacionários e preconceituosos da escola de artes brasileira”. Schuma Schumacher e Érico Vital Brazil (2006, p. 33) descreveram a pintura como manifestação “eloquente” de preconceito racial. Hoje, na era da internet, tais caracterizações são comuns nas inúmeras reproduções de *Redenção* em publicações na rede, inclusive nos blogues direcionados ao movimento negro e a seus simpatizantes.

Acadêmicos norte-americanos têm mostrado o mesmo zelo em interpretar a tela como produto da ofensiva e anacrônica ideologia de embranquecimento, força que se espalhou em toda a região latino-americana durante o auge de eugenia, na passagem do século XIX para o século XX. Tal caracterização é evidente em vários textos publicados no circuito universitário norte-americano. Enquanto o tom dessas interpretações pode variar, os livros universitários publicados por E. Bradford Burns, Kristin Lane e Matthew Restall, John Chasteen e Theresa Meade apontam *Redenção* como exemplar da ideologia racista corriqueira na virada do século (Burns, 2006; Meade, 2009; Chasteen, 2001; Lane e Restall, 2001). Sem dúvida, tais textos têm ajudado a popularizar um olhar transnacional sobre a tela que tipicamente a repudia, quando não a condena de forma vigorosa.

Mais recentemente, *Redenção de Cã* tem passado por reavaliações à luz de evidências e abordagens novas. Dois acadêmicos galegos, Fernando Pereira Bueno e José Sousa Jiménez (2000), situam a tela dentro de uma política de imigração racista pós-abolição. Reconhecendo que o pensamento racial brasileiro ao longo da virada do século XX era diverso, eles ainda assim afirmam que a mensagem de Brocos em *Redenção* foi coerente com as tendências ideológicas e as políticas públicas baseadas na exclusão explícita de negros e na desconfiança em relação à da mestiçagem. Os autores ressaltam o romance utópico de Brocos, *Viaje a Marte* (1933) – que, segundo eles, traz fortes sentimentos racistas.¹⁷ Para eles, a tela de Brocos não faz analogia ao progresso racial com o desaparecimento eventual dos descendentes de Cã por meio de uniões harmônicas e sacramentadas entre negros e brancos. Em vez disso, *Redenção* demonstra que a sociedade brasileira poderia ser refeita por um projeto de imigração europeia (personificado pela figura masculina ao lado direito da tela) e pelo deslocamento do negro “puro” (personificado pela senhora negra ao lado esquerdo).

A revolução do estudo da diversidade humana pela tipologia genética gera uma categoria completamente distinta de interrogações em relação a *Redenção*. Em 2004, os historiadores brasileiros Ricardo Ventura Santos e Marcos Chor Maio avaliaram o trabalho de uma equipe de cientistas, liderada pelo geneticista brasileiro Sérgio Pena, que utilizou a tela de Brocos como suporte visual para sua tese de que a genética pode revelar empiricamente a heterogeneidade da população brasileira – inclusive das pessoas que se identificam como brancas (Santos e Maio, 2004; Pena *et al.*, 2000). Os cientistas sustentaram que *Redenção* não deve ser visto como um “retrato autêntico do Brasil” porque a realidade de mistura genética refuta as dinâmicas deterministas de miscigenação originadas na época de eugenia. Assim, a ideia de que a raça negra desapareceria é pura ficção biológica. Ventura e Maio criticam as

metodologias e os critérios de classificação racial utilizados por Pena e por seus colegas, insistindo que provas genéticas são insuficientes para responder às perguntas complexas sobre raça no Brasil. No entanto, eles também reforçam a lógica de que há algo importante, de relevância durável, no quadro de Brocos e em seus significados enigmáticos.

Remindo Cã mais uma vez: Brocos e a destruição da escravidão

Talvez o mistério maior de *Redenção* esteja ligado ao consenso popular, acadêmico e político de que a tela é fundamentalmente uma imagem do futuro do Brasil. “O futuro era branco” como diria a antropóloga Giralda Seyferth (2011). Mas tal interpretação não reconhece um dos elementos históricos mais evidentes da tela: a destruição recente da escravidão na maior e mais duradoura sociedade escravista das Américas. Isso faz que, na tela, o protagonismo dessa mudança sedimentar seja dado apenas à figura masculina, o filho alegórico do Sem, relegando a senhora negra e sua filha (talvez a alegoria de uma liberta?) a ser pouco mais que descendentes passivas do maldito Cã. A falta de atenção para essas mulheres como alegorias do regime de escravidão recém-destruído é notável porque mesmo a biografia e a produção artística de Brocos demonstram conexões profundas com um mundo feito pela escravidão e pelos escravos e libertos.¹⁸ E, até na glorificação dos poderes de emancipação e pureza na linhagem de sangue branco-masculino, alguns intérpretes proeminentes de Brocos (como Bilac e Lacerda) reconheciam que também os filhos e as filhas de Cã têm seu papel na história de redenção racial.

A seguir, consideramos de que forma a prole de Cã – representada pelas duas figuras femininas, uma alegorizando a negra africana e a outra a mulata brasileira – pode ser lida como agente ativo na inversão da maldição de Cã. Ao mesmo tempo, investigamos como Brocos teria adquirido o conhecimento para colocar mulheres negras como protagonistas centrais de um conto tão decisivamente atrelado à interpretação do castigo dos descendentes de Cã.

Temas raciais difíceis

No prefácio do catálogo da retrospectiva de Brocos em 1952, Regina Real explicava o que chamou a atenção do pintor imigrante em seu novo país: “O ambiente brasileiro, as paisagens, os tipos raciais tomam conta do artista e ele os reproduz com interesse e fidelidade. São retratos de família que aparecem nessa ocasião, como os de Adriano [filho de Brocos] e d. Henriqueta [Dias Brocos, a mulher], ou paisagens do Soberbo e Teresópolis, os negros e seus problemas de libertação”. Uma revisão anterior do prefácio deixou mais explícito que Brocos se engajou com “temas raciais difíceis”, indubitavelmente o tema do negro: “[Ele] abordava temas raciais difíceis como a *Redenção de Can* [sic] e a evolução das idades, como nas *Estações* [*Las cuatro edades*, 1888], sendo mais feliz no primeiro, obra de patrimônio do Museu”. Real voltaria à noção de temas raciais difíceis em um ensaio publicado no catálogo da exibição-solo de Brocos na Bolsa de Arte do Rio, organizada em 1977.¹⁹

A frase passageira vinculando Brocos à história contestada da escravidão no Brasil – “os negros e seus problemas de libertação” – sugere a importância do contexto histórico vivido por Brocos e as relações próximas do artista com a emancipação e com escravos libertos. Em linhas gerais, essa

experiência pode ter começado durante os estudos de Brocos na Academia Imperial de Belas Artes (entre julho de 1875 e abril de 1877), momento em que o regime de escravidão brasileiro encontrava-se em processo de transformação, motivado pelo declínio demográfico da população escrava, por sua redistribuição geográfica no mercado interno e pela calmaria das forças de abolição que seguiu, ilusoriamente, a promulgação da Lei do Ventre Livre.

Infelizmente, há poucas informações sobre quaisquer relações diretas de Brocos com tais processos. Até o presente, as pesquisas não revelaram se Brocos simpatizava com os senhores de escravos ou com abolicionistas quando estudava na Aiba. Uma leitura detalhada do trabalho de Brocos na imprensa ilustrada fluminense na década de 1870 talvez revelasse se Brocos se aliava ao ilustrador italiano Angelo Agostini para tratar pictoricamente do “elemento servil”.²⁰ Por enquanto, desfrutamos da documentação farta da Aiba, que claramente situa Brocos numa instituição que, desde sua fundação no período joanino, esteve envolvida ativamente com o mercado urbano de escravos. As folhas de pagamento da Academia registram pagamentos aos senhores/as de João, Matheus, Benedicto e do pardo Zosme – homens registrados como “servente (escravo alugado)” ou “servente (alugado)”. Como aluno-ouvinte na Aiba entre 1875 e 1877, Brocos provavelmente encontrou todos trabalhando. Os registros das contas prestadas também indicam que a época em que Brocos estudou na Aiba correspondia ao começo de uma relação durável entre a Academia e Tereza Egidio, lavadeira. Não há como saber se Tereza era escrava ou liberta, mas com certeza seu gênero e seu trabalho colocam-na em um mundo quase exclusivamente feito por mulheres negras bem próximas do cativo. Se podemos inferir pouco sobre as relações raciais de Brocos fora da Academia, é óbvio que como aluno dela ele encontrou um meio composto de vários trabalhadores negros.

Contudo, no fim da década de 1870 o gradual e tumultuoso declínio da escravidão no Brasil surtiu efeitos na instituição, notavelmente na sala de aula. Em 1915, Brocos (1933, p. 9) recordava que durante seus estudos conheceu somente dois modelos vivos, “o barbeiro X e o italiano Marrena”.²¹ Pelos arquivos do período em que Brocos esteve na Aiba, sabemos que outros modelos posavam. Mas, ao longo daquela década, a prática de empregar negros – alguns escravos, outros libertos ou nascidos livres – entrou em declínio. Em 1872, período em que Brocos chegou ao Rio vindo de Buenos Aires, o professor de escultura Manoel Chaves Pinheiro contratou uma negra para ser modelo vivo para uma estátua alegórica que comemorava a promulgação da Lei do Ventre Livre. Possivelmente tenha havido outros modelos negros sem registro oficial. Mas o movimento geral da década de 1870 foi na direção de um novo mercado de modelos – pessoas consideradas brancas, especialmente homens e mulheres imigrantes (Williams, 2012). Tal mudança ampliava o distanciamento entre a Academia e o regime de escravidão, ao mesmo tempo que aproximava a Aiba e seus professores daqueles “problemas de libertação” que Real observava na biografia de Brocos.

Sabemos que Brocos conheceu a escravidão brasileira quando estudava na Aiba, na década de 1870. Depois de 13 anos aperfeiçoando suas técnicas na Europa, Brocos voltaria ao Rio em agosto de 1890. Cerca de três meses depois, o ministro de Instrução Pública, Benjamin Constant, nomeou o artista compostelano para o cargo de professor de ensino secundário. Mais tarde, ele passou a integrar a Escola Nacional de Belas Artes (Enba) como professor substituto, trabalhando em diversos postos até 1934. Durante sua ausência do Brasil, entre 1877 e 1890, a escravidão passou por um processo acelerado de

declínio demográfico – decorrência prolífica dos sentidos complexos e não intencionais das Leis do Ventre Livre e dos Sexagenários – e de mobilizações radicais em favor da abolição. A sociedade brasileira se transformava por esses processos, estando o legado da escravidão ainda bem próximo quando Brocos retornou.

As redes sociais do artista, que facilitaram e influenciaram sua adaptação ao Brasil pós-abolição, incluíram o diretor e escultor da Enba Rodolfo Bernardelli (1852-1931) e seu irmão, o pintor Henrique Bernardelli (1857-1936). Durante os anos de amizade, antes da briga pública entre Brocos e Rodolfo, em 1915, o galego frequentava Barreira do Soberbo, lugarejo da província do Rio de Janeiro onde Henrique manteve um retiro para artistas. No clima temperado de Barreira, situada sob a gigantesca Serra dos Órgãos, Brocos descobriu seu idílio criativo. Henrique, também cidadão brasileiro naturalizado, desenvolveu seus talentos artísticos nas belas paisagens de Soberbo e redondezas.

Já idoso, Brocos lembrava-se de Barreira como lugar de inspiração, onde a isolamento e a solidão alimentaram um espírito criativo dificilmente alcançado no vaivém do cotidiano cosmopolita da capital. A produção do artista na sua primeira década de residência no Brasil mostra que Brocos foi muito inspirado pelos ares puros, as águas limpas e as paisagens dramáticas da região. Títulos como *Dedo de Deus* (1892), *Cascata na Barreira do Soberbo* (1903) e *Recanto do Soberbo* (c. 1903), além dos seus estudos sem título sobre Teresópolis, mencionados em exposições anuais, demonstram que o artista foi influenciado pelas cenas naturais e aparentemente eternas situadas bem longe das forças de mudança social e econômica.

Mas as evidências também indicam que na área de Barreira do Soberbo Brocos interagiu com uma mão de obra e uma comunidade em transição. Quem abriu esse caminho para o artista foi sua esposa, Henriqueta Dias (?-1941), herdeira de uma fazenda em Soberbo fundada por seu pai, o destacado agrônomo Henrique José Dias. Em 1868, com um subsídio do Ministério de Agricultura, o sogro de Brocos iniciou uma plantação experimental de quina (*Cinchona*), árvore andina de cuja casca se produzia o quinino. Com subvenção do governo imperial, a plantação chegou a ter mais de 12 mil pés maduros em 1883 (Dias, 1886). O crescimento da fazenda Soberbo, de 1.500 hectares, mereceu uma visita do imperador D. Pedro II e atraiu as atenções de um elite agrícola e científica que buscava nacionalizar a produção de remédios antimaláricos.²² Mas a cinchona não se adaptou à altitude e ao sol forte da serra fluminense. Várias pragas contribuíram para o declínio das safras nos últimos anos da década de 1880. No relatório de 1886 sobre suas experiências como agrônomo experimental, o já idoso sogro de Brocos não fez referência direta à questão do trabalho no campo, mas provavelmente a decadência rápida de escravidão na época tenha colaborado para o colapso de seu empreendimento agrocomercial.

Descobrimo Cã no Recôncavo Fuminense

Quando Brocos chegou a Barreira, o plantio de quina já declinava. Ainda assim, os títulos de suas obras nos anos 1890 indicam que o pintor manteve contato com a terra e os camponeses da fazenda – provavelmente até 1920, quando Brocos e Henriqueta finalizaram a venda da propriedade.²³ Na ausência

de um catálogo extenso das obras do artista, não é possível identificar com certeza todos os títulos e datas de muitos dos trabalhos produzidos quando Brocos estava em contato com a economia rural do Recôncavo Fluminense. Porém, podemos afirmar que ele refinava seu vocabulário visual e desenvolvia sua voz abasileirada pelos retratos do povo negro e mulato que encontrava em Barreira, longe da sua residência urbana no Rio. *Engenho* (1892) é explicitamente influenciado pela interação de Brocos com as trabalhadoras da economia regional baseada na produção de mandioca e em outros gêneros alimentícios. Títulos expressivos de obras menores do período são *Alegria, libertação dos escravos*; *Mulatinha* (1894), possivelmente também chamado *Crioula de Diamantina* (1894); um estudo para *Cabeça de morena* (1895), possivelmente também chamado *Estudo de cabeça – A caboclinha*; e *Marcolina, ex-escrava da Barreira*. Podemos especular que outras obras exibidas antes de *Redenção* ou junto com ela também refletiam o contato do artista com trabalhadores negros nas zonas rurais do Rio e de Minas no pós-abolição. Estas incluem *Orphã e Feiticeira* (ambas de 1892), *Garimpeiros* (1894), possivelmente também chamada *Os bateadores* (1894), e *Campo de Queimados* (1895).

Marcolina, pintura sobre uma liberta da fazenda Barreira, e o trabalho contemporâneo com título semelhante *Vista da senzala da Barreira do Soberbo* (1892) oferecem chaves para entender como e onde Brocos conheceu o rosto das senhoras negras e de suas filhas que inspirariam as diversas mulheres negras e seus filhos nas célebres obras *Engenho* e *Redenção*. Tais pinturas contêm indícios de como Brocos produziu arte em diálogo com a história recente das lutas dessas mulheres para redefinir sua identidade legal, familiar e profissional no contexto do fim da escravidão. Ainda não sabemos como se deram as dinâmicas cotidianas desse processo na fazenda, mas podemos considerar o perfil social e demográfico geral e as dimensões da mudança histórica no interior da província do Rio.

A fazenda Barreira ficava em Guapimirim, paróquia rural do município de Magé. Situada no meio da subida até Teresópolis, a região não desfrutava das vantagens topográficas e climáticas do Vale do Paraíba para o cultivo do café. Sem surpresa, os municípios próximos do rio Paraíba (e de Campos, região açucareira) incorporaram maiores concentrações de escravos, recenseados entre 1873 e 1877.²⁴ No entanto, Guapimirim e outras paróquias de Magé tinham uma organização comercial que exigia o trabalho de escravos, especialmente o trabalho familiar organizado para a produção de gêneros alimentícios (Sampaio, 1988). *Engenho de mandioca*, que representa um conjunto intergeracional de lavradores negros, mostra bem as dinâmicas da participação familiar na produção da farinha de mandioca que chegava às feiras e mercados da capital federal. O sucesso popular da tela deve ser atribuído em parte à sua familiaridade e ao realismo.

A tela *Engenho* manifesta uma notável verossimilhança com o que Brocos teria visto nas dinâmicas da comunidade e da mão de obra no interior da província do Rio no período de transição da escravidão para a liberdade e do Império para a República. Mas a outra pintura de Brocos com “tema racial difícil”, *Redenção de Cã*, evocava uma paisagem humana que os intérpretes do artista compostelano estavam menos preparados para entender – paisagem essa povoada por mulheres negras que lidaram com os significados do fim da escravidão.

Antes de refletirmos sobre as ações dessas mulheres na “redenção” da maldição de Cã, devemos considerar a figura do imigrante europeu no lado esquerdo do quadro e seu filho “branco”, no centro da tela. O memorialista brasileiro Rodrigo Otávio Langgaard de Meneses (1866-1944) alegou que seu filho

recém-nascido, o futuro jurista e escritor Rodrigo Otávio Filho (1892-1969), fora o modelo da criança. A implicação dessa reivindicação é que a linhagem de Otávio, descendente de um médico dinamarquês, ofereceria o modelo ideal de criança branca, com cabelo louro e bochechas rosadas.²⁵ Seria complicado verificar tal alegação, pois Brocos não deixou registros dos modelos vivos empregados em *Redenção*. Além do mais, o jovem Rodrigo, nascido em dezembro de 1892, já não seria recém-nascido em 1895. De qualquer modo, o senhor Otávio faz a asserção, talvez apócrifa, de que Brocos transformou em tinta o corpo verdadeiro de uma criança “branca” brasileira. Assim, a mensagem de *Redenção de Cã* seria o embranquecimento do rosto e do sangue do Brasil do futuro, o que teria conexões tênues com o passado de escravidão afro-brasileira.

As relações de Brocos com imigrantes e as relações destes com o passado recente de escravidão podem ser mais bem explicadas, em especial pela relação do pintor com os empregados da Aiba. As folhas de pagamento de 1892, ano em que as últimas remunerações a modelos vivos foram registradas, demonstram que Brocos e seus colegas continuaram a prática de recrutar modelos italianos. Os documentos não distinguem modelos portugueses de brasileiros, mas sabemos que durante as décadas de 1880 e 1890 muitos imigrantes chegaram de Portugal, dos Açores e da Madeira. Eles contribuíram para o deslocamento da classe trabalhadora afro-brasileira no mercado informal de mão de obra, do qual os modelos vivos faziam parte. É possível que qualquer um desses italianos ou portugueses (ou até espanhóis, se lembrarmos da história pessoal de Brocos como imigrante e suas ligações com a comunidade espanhola no Rio²⁶) tenha servido como inspiração para a forma e a cor do homem na pintura. Porém, se *Redenção* foi produto das experiências de Brocos na zona rural da província do Rio, teria sido difícil localizar um imigrante branco no retiro Brocos-Dias na Barreira, uma vez que moradores não brasileiros eram raros e teriam sido vistos como “forasteiros”. Nos anos 1890, enquanto Brocos ainda se ambientava ao meio brasileiro, as poucas tecelagens que abriram na região atraíram mão de obra brasileira, e a economia agrária tradicional, dominada por propriedades pequenas e salários baixos, não conseguiu atrair os estrangeiros que abarrotavam os portos do Rio e de Santos e os campos de São Paulo. Em 1898, a resposta da Câmara Municipal de Magé a um questionário mandado pelo governo central aos municípios do estado do Rio registrou: “Sua população é de 26.300 habitantes, na sua quase totalidade composta de nacionais (pretos, brancos e seus mestiços), existindo poucos estrangeiros e [sendo] esses de origem europeia”. Líderes locais manifestaram interesse na imigração, descrevendo à Secretaria de Obras Públicas do estado as condições favoráveis para receber imigrantes europeus, especialmente de Portugal e da Itália: “O clima do município presta-se perfeitamente à colonização. Os colonos devem ser escolhidos de preferência entre os portugueses e os italianos”.²⁷ Apesar disso, o imigrante sul-europeu teve presença bem limitada na formação social do Recôncavo no período contemporâneo à execução e à exibição de *Redenção de Cã*.

O contexto de imigração branca na paisagem agrária que Brocos percorreu pode corrigir a noção comum nas interpretações de *Redenção* que vê na tela uma prescrição didática para o “melhoramento” da raça brasileira por meio da união reprodutiva entre trabalhadores imigrantes brancos e mulatas brasileiras. De fato, a tela revela muito mais sobre as dinâmicas sociais da escravidão e a natureza do fim do regime em Magé.

A meia-siza – imposto cobrado na venda de escravos nascidos no Brasil – cadastrou transações

regulares na compra e venda de adultos jovens ou adolescentes em Magé. Tais escravos eram empregados na roça, no serviço doméstico, na cabotagem da Baía de Guanabara ou em ofícios como alfaiate e pedreiro.²⁸ Os arquivos existentes, correspondentes aos anos de 1863 a 1883, encontram-se no Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (Aperj). Estes mostram predominantemente a venda de ladinos (escravos com alguma instrução) e nativos solteiros (anotados como *crioula/o; de nação; natural da Província* etc.) matriculados no censo de escravos feito em 1872. Mas também há registros da venda de mães escravas com seus filhos. Por exemplo, em 1873 a meia-siza foi cobrada na venda de Leopoldina, de 35 anos, roceira solteira, e de seu filho, Belmiro, de 5 anos.²⁹ Quando Brocos conheceu a região de Barreira, Leopoldina já estaria com mais de 50 anos e Belmiro já seria adulto. Os dois teriam sido libertos possivelmente por muito tempo. Contudo, teriam aguentado a experiência de escravidão e suas dinâmicas muitas vezes brutais de venda e deslocamento, além das dinâmicas progressivas e esperançosas de abolição – tal como a proibição à separação de famílias escravas especificada na Lei do Ventre Livre.³⁰ Tais forças influenciariam a forma como Brocos leu e representou as faces da liberdade.

O arquivo da meia-siza inclui alguns registros da venda de escravos identificados por nação africana. Entre eles, o escravizado é caracterizado plenamente como africano.³¹ Isso indica que, paralelamente ao mercado de escravos nascidos no Brasil, a região estava envolvida na compra e venda de cativos nascidos na África, tendo provavelmente violado a lei contra o tráfico atlântico, datada desde de 1831. Mesmo sem saber se esses escravos estavam ativamente engajados em brigar pelo *status* legal de sua escravidão, devemos lembrar que os novos estudos sobre o escravizado brasileiro apresentam exemplos de africanos que entravam na Justiça, registravam queixa a autoridades ou diplomatas e afiliavam-se ao movimento abolicionista na luta contra a escravatura. Assim, fica uma provocação: como se deve reler a *Redenção* se a senhora negra é interpretada por uma africana que foi importada ilegalmente? Talvez a “redenção” tenha pouco que ver com o nascimento do neto branco e muito com a conquista da liberdade por uma negra que desafiava as leis e a lógica de cativo dos últimos tempos da escravidão no Brasil.

O mercado de escravos em Magé funcionava num contexto de flutuações demográficas específicas à província do Rio, a qual recebeu muito do tráfico interno num momento em que a população escrava geral no Império brasileiro entrava em declínio. O censo de escravos exigido pela Lei do Rio Branco mostrou um total de 312.352 deles na província. Essa população cresceu, pelo tráfico interno e pela reprodução natural, até os 397.456 indivíduos registrados em 30 de setembro de 1873. Contudo, mais tarde, num recenseamento exigido pela Lei dos Sexagenários (concluído em 30 de março de 1886), o número de escravos caíra para 162.421, cerca de 41% da quantidade de 1873. Em Magé, esse declínio foi ainda mais rápido. O censo de 1873 mostrou um total de 8.268 escravos (4.658 homens e 3.610 mulheres) no município. Entre 1873 e 1883, a população cresceu em 274 homens e 286 mulheres, mas perdeu 2.481 homens e 1.978 mulheres, provavelmente vendidos fora da província. Com a morte de 658 homens e 764 mulheres e a emancipação de 135 homens e 178 mulheres, a população escrava de Magé era de 2.941 (1.658 homens e 1.283 mulheres) em 30 de junho de 1883. Poucos anos depois, em 30 de março de 1887, o total caiu para 1.244 (651 do sexo masculino e 593 do sexo feminino), ou cerca de 15% da população escrava em 1873.³²

Tais números fortalecem o argumento de que, para os residentes do município de Magé, que Brocos conheceu somente depois de 1890, a experiência da Lei Áurea era um fato consumado, e não o estranho e abrupto fim de um sistema de mão de obra estável. Mas outros detalhes demográficos encorajam a perspectiva de que a experiência de emancipação em Magé foi um processo em que a Lei Áurea e suas predecessoras, as Leis do Ventre Livre e dos Sexagenários, afetaram a conquista da liberdade de modo diferente em crianças, idosos e adultos. No final de junho de 1883, o número de filhos livres de escravos foi de 546 meninos e 520 meninas, metade deles com menos de 8 anos (nascidos em 1875 ou depois) e metade mais velha que isso.³³ O grupo mais velho incluiu crianças nascidas antes da Lei do Ventre Livre. A libertação raramente chegou a eles pelo caminho mais óbvio, estabelecido pela Lei do Rio Branco, dos fundos de emancipação. Entre 1876 e 1884, somente 73 manumissões foram feitas por meio desses fundos.³⁴ Em 1887, o total de crianças libertadas por esse meio aumentou pouco, chegando a 92. O número de escravos libertados pela Lei dos Sexagenários, que não incorporou fundos de emancipação, foi também modesto – somente 68 libertos sexagenários registrados até 30 de março de 1887, quase metade deles com 60 anos de idade e o resto com 61 ou mais.³⁵

Entender o significado dessas tendências na vida dos escravos libertos que Brocos encontrou exigirá pesquisa nos registros locais da paróquia, de impostos e de propriedades, entre outros, arquivados em Guapimirim.³⁶ Quem sabe não há de se descobrir informações sobre Marcolina, a ex-escravizada que tanto inspirou Brocos como retratista. Tais registros também poderiam revelar várias dimensões da experiência da vida das caboclinhas, morenas, mulatinhas, crioulas, órfãos, feiticeiras e outros personagens que apareciam na obra do artista – pessoas que influenciaram a sensibilidade brasileira desenvolvida por Brocos em suas paisagens da Serra dos Órgãos.

Conclusão

Até o momento, podemos afirmar que o fim da escravidão no interior do Rio de Janeiro que Brocos conheceu nos anos 1890 foi condicionado pelo mercado interno de mão de obra, pelo abolicionismo gradual, pela autonomia da agricultura de pequena escala e pelas experiências dos escravos que confrontaram seus donos na roça ou no tribunal para conseguir sua liberdade e a de suas famílias. Com base nessa perspectiva, sugerimos um novo olhar sobre a alegoria *Redenção de Cã*. São os negros que se levantam como os redentores dos filhos humildes de Cã. O futuro, em que os descendentes de Sem removem a mancha de servidão hereditária (e, com isso, a cor negra), talvez não seja mais exclusivamente branco. Os *dramatis personae* continuam iguais, mas o dinamismo de *Redenção* muda do lado direito da tela para o esquerdo, da figura masculina e passiva à senhora negra do lado esquerdo – a ex-escravizada cujo gesto de exaltação pode ter menos relação com o nascimento de um neto “branco” gerado pelo genro imigrante e mais com o ápice do processo prolongado de assegurar a liberdade de si mesma, de sua filha mulata e de sua raça.

Referências

- BAXTER, S. “A continent of republics”. *New Outlook*, v. 894, 1906, p. 869-75.
- BROCOS, M. *A questão do ensino de bellas artes; seguindo da crítica sobre a direção de Bernardelli e justificação do autor*. Rio de Janeiro, 1915.
- _____. *Retórica dos pintores*. Rio de Janeiro: Typographia D’A Indústria do Livro, 1933.
- BUENO, F. P.; JIMÉNEZ, J. J. “A Redención de Cam de Modesto Brocos: ilustración da política migratoria brasileira nos inícios da República Velha”. *Estudios Migratorios*, v. 9, jun. 2000, p. 113-27
- BURNS, E. B. *A history of Brazil*. 3. ed. Nova York: Columbia University Press, 2006.
- CHASTEEN, J. C. *Born in blood and fire: a concise history of Latin America*. Nova York: W. W. Norton & Company, 2001.
- CHRISTO, M. C. V. “Algo além do moderno: a mulher negra na pintura brasileira no início do século XX”. *19&20* [online], n. 2, abr. 2009.
- DIAS, H. J. “Cultura da quina”. *Revista Agrícola do Imperial Instituto Fluminense de Agricultura*, v. 4, dez. 1886, p. 181-85.
- DUQUE-ESTRADA, G. “Exposição Brocos”. In: *Contemporâneos (pintores e esculptores)*. Rio de Janeiro: Benedicto de Souza, 1929.
- EVANS, W. M. “From the Land of Canaan to the land of Guinea: the strange odyssey of the ‘Sons of Ham’”. *The American Historical Review*, v. 85, n. 1, fev. 1980, p. 15-43.
- GATES, H. L. *Black in Latin America*. Nova York: NYU Press, 2011.
- GOLDENBERG, D. M. *The curse of Ham: race and slavery in early Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- JOHNSON, S. *The myth of Ham in nineteenth-century American Christianity: race, heathens, and the people of God*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2004.
- JUAREGUÍZAR, A. “Viaje a Marte de Modesto Brocos”. *Arbol*, v. 185, n. 740, 2009, p. 1313-22.
- LACERDA, J. B. *Sur les métis au Brésil*. Paris: Devouge, 1911.
- LANE, K. E.; RESTALL, M. *The riddle of Latin America*. Stanford: Wadsworth Publishing, 2001.
- LEITE, J. R. T. “Redenção de Cã”. *Dicionário crítico da pintura no Brasil*. Rio de Janeiro: ArtLivre, 1988.
- LIMA, H. P. “A presença negra nas telas: visita às exposições do circuito da Academia Imperial de Belas Artes na década de 1880”. *19&20* [online], v. III, n. 1, jan. 2008
- MALHEIROS, A. P. *A escravidão no Brasil: ensaio historico-juridico-social*, v. III. Rio de Janeiro: Typographia, 1866/1887.
- MEADE, T. A. *A brief history of Brazil*. 2. ed. Nova York: Checkmark Books, 2009.
- NASCIMENTO, A. *Brazil, mixture or massacre? Essays in the genocide of a black people*. Dover: Majority Press, 1989.
- OTÁVIO FILHO, R. *Minhas memórias dos outros*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- PENA, S. et. al. “Retrato molecular do Brasil”. *Ciência Hoje*, v. 159, abr. 2000, p. 16-25.
- QUINTELA, A. C. *A aculturação e os galegos do Brasil: o vazio galeguista*. Tese (doutorado em História), Universidade de Santiago de Compostela, Santiago, Espanha, 2009.
- RIBEIRO, E. M. *A capela Nossa Senhora da Conceição do Soberbo e o ano que não foi – Contribuições à história de Guapimirim*. Magé: Amigos do Patrimônio Cultural, 2012.
- RIBEYROLLES, C. *Brazil pittoresco: historia-descripções-viagens-instituições*, v. III. Rio de Janeiro: Typographia, 1859.
- SAMPAIO, A. C. J. “Família escrava e a agricultura mercantil de alimentos, Magé 1850-1872”. *População e Família*, v. 1, n. 1, 1988, p. 119-41.
- SANTOS, R. V.; MAIO, M. C. “Qual ‘Retrato do Brasil’? Raça, biologia, identidades e política na era da genômica”. *Mana*, v. 10, n. 1, 2004, p. 61-95.
- SCHUMAHER, S.; VITAL BRAZIL, E. *Mulheres negras do Brasil*. São Paulo: Senac, 2006.
- SCHWARCZ, L. M. “Previsões são sempre traiçoeiras: João Baptista de Lacerda e seu Brasil branco”. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, mar. 2011)
- SEYFERTH, G. “O futuro era branco”. *Revista de História* [online], 3 jun. 2011. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/perspectiva/o-futuro-era-branco>>. Acesso em: 9 mar. 2014.
- SKIDMORE, T. E. *Black into white: race and nationality in Brazilian thought*. Durham: Duke University Press, 1993.
- SOUZA, V. S. S. *Em busca do Brasil: Edgard Roquette-Pinto e o retrato antropológico brasileiro (1905-1935)*. Tese (doutorado em História das Ciências e da Saúde), Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro (RJ), 2011.
- WHITFORD, D. M. *The curse of Ham in the early modern era: the Bible and the justifications for slavery*. Burlington: Ashgate, 2009.
- WILLIAMS, D. “‘Peculiar circumstances of the land’: artists and models in nineteenth-century Brazilian slave society”. *Art History*, v. 35, n. 4, set. 2012, p. 702-27.
- WOOD, M. *Black milk: imagining slavery in the visual cultures of Brazil and America*. Nova York: Oxford University Press, 2013.

Notas

- 1 Tradução de Jerry D. Metz.
- 2 O artista assinou seus quadros com o nome reduzido: “Brocos”. Na Galícia, seu sobrenome seria “Brocos Gómez”.
- 3 Em sua última entrevista publicada, Brocos foi caracterizado primeiramente como água-fortista. *Noite Ilustrada* (Rio de Janeiro), 1º set.

1936.

- 4 José Brocos, avô do artista, foi água-fortista. Eugenio, seu pai, era pintor. Isidoro (1841-1914), seu irmão, foi escultor e professor da Escuela de Artes y Oficios de La Coruña, onde ensinou Pablo Picasso.
- 5 Brocos iniciou os estudos na Escuela de Dibujo de La Real Sociedad Económica de Amigos del País, em Santiago de Compostela, e na Academia de Bellas Artes de La Coruña. Em 1871, mudou-se para a Argentina, onde fazia ilustrações para *Los Anales de Agricultura*. No ano seguinte, Brocos chegou ao Rio e inovou a arte da xilografia ilustrada. Sua obra foi publicada em revistas semanais como *O Mequetrefe*. Em 1875, ele entrou na Academia Imperial das Belas Artes (Aiba) como aluno ouvinte, estudando ao longo dos próximos dois anos pintura histórica com Vitor Meirelles e escultura com Francisco Manoel Chaves Pinheiro, entre outros. Em 1877, Brocos se transferiu para a École Nationale de Beaux-Arts, em Paris, estudando com Henri Lehmann (1814-1882) e, posteriormente, para Madri, onde estudou com Frederico de Madrazo y Kuntz (1815-1894). Premiado com uma bolsa da Diputación da Corunha, Brocos também aperfeiçoou seus talentos em Roma. Em 1889, ele voltou à Galícia para assumir um cargo na Real Sociedade Económica de Amigos del País, mas ele não se demorou na terra natal. Aceitando um convite para juntar-se à recém-criada Escola Nacional das Belas Artes no Rio, Brocos chegou ao Brasil em agosto de 1890. Naturalizou-se cidadão brasileiro no ano seguinte.
- 6 Em *Retórica dos pintores* (1933) Brocos faz uma breve referência a essa viagem, achando no ar montanhoso de Minas uma luz tão brilhante que foi obrigado a refugiar-se em óculos de sol.
- 7 Exposição Modesto Brocos, retrospectiva: Museu Nacional de Belas Artes (1952), e Modesto Brocos, um estrangeiro nos trópicos (2007).
- 8 Algumas variações em português histórico e contemporâneo são “Cam”, “Can” e “Cão”.
- 9 Tais referências nem sempre são intencionais. Veja, por exemplo, a legenda errada para a tela de Brocos que aparece em Gates, 2011, p. 45.
- 10 *Anais da Câmara dos Deputados*, debate de 21 ago. 1840; veja também Ribeyrolles (1859) e Malheiros (1886-1987).
- 11 MNBA-AH, pasta 33, documento 10: Rodolfo Bernardelli a Antonio Gonçalves Ferreira, 22 out. 1895.
- 12 *Ilustração Brasileira*, v. 4, n. 33, maio 1923.
- 13 Sobre o ensaio de Lacerda, veja Schwarcz (2011). Para saber mais sobre o Congresso em Londres, veja o dossiê na *Radical History Review*, v. 92, primavera 2005, p. 99-152.
- 14 Sobre as polêmicas criadas pelo argumento de Lacerda, veja Skidmore (1993) e Souza (2011).
- 15 “Pintor de raça – chamar-se-á, sem temer a censura de exagerado oulouvaminheiro, a Modesto Brocos, que vem de exibir uma notável coleção de estudos e quadros. Pintor de raça, pintor de fibra, nascido para ser pintor pela fatalidade impulsiva da sua organização, e, sem dúvida, por influências hereditárias que eu não conheço, mas, é de supor, existem como estão nos elementos psicofisiológicos de todos os artistas, ele tomou lugar bem definido entre os representantes da pintura contemporânea no Brasil”.
- 16 Trechos de catálogos arquivados na MNBA.
- 17 Sobre o romance espanhol *Viaje*, o único trabalho de ficção de Brocos, veja Juareguizar (2009).
- 18 Novas direções de inquérito aparecem em trabalhos como os de Lima (2008) e Christo (2009).
- 19 Trechos de Real tirados de catálogos arquivados no MNBA-AH.
- 20 Sobre Agostini e a cultura visual da escravidão brasileira, veja Wood (prelo).
- 21 O sobrenome do italiano “Paulo” [Paolo?] era Marrena. O barbeiro não identificado podia ser Antonio Maria Saraiva ou Luiz Albert, nomes incluídos na folha de pagamento para sessões das aulas de modelo vivo. Porém, a afirmação de Brocos que a Aiba contratou só dois modelos, sendo ambos homens, é falsa. A Aiba começou a contratar modelos femininos em 1858, e as folhas de pagamento da época que Brocos estudou lá fazem referência a mais de 20 modelos, incluindo uma mulher, uma menina e alguém identificado como “hermaphrodita”.
- 22 O Imperial Instituto Fluminense de Agricultura acolheu vários debates sobre a produção de quinina em Barreira do Soberbo, inclusive do Visconde do Bom Retiro (1875), Nicolao Moreira (1877), Henrique José Dias (1886) e Ladislau Netto (1890).
- 23 Brocos tentou vender a fazenda, sem sucesso, em 1910.
- 24 “1884 – Relatório provincial [Leandro José de Godoy Vasconcellos, presidente] ‘Quadro demonstrativo do movimento da população escrava da província do Rio de Janeiro de 30 de setembro de 1873 a 30 de junho de 1883’” 29 nov. 1883.
- 25 “[...] guarda a pinacoteca da Escola alguns apreciáveis quadros seus [de Brocos], entre os quais a formosa tela das *Três gerações*, para qual meu filho, com alguns meses de idade, linda criança, transpirando no ouro dos cabelos e no rosado das faces a exuberância do seu sangue escandinavo, serviu de modelo” (Otávio Filho, 1979, p. 289).
- 26 Corbacho Quintela refere-se à participação de Brocos no Centro Galego. Há registro de um retrato do presidente da Sociedade Espanhola de Beneficência, feito por Brocos, no Salão de 1902.
- 27 Câmara Municipal de Magé a Hermogênio Pereira da Silva, secretário das Obras Públicas e Industriais do Estado do Rio de Janeiro, reimpresso no v. 1 do *Relatório do Secretário das Obras Públicas e Industriais do Estado do Rio de Janeiro*, 1898.
- 28 Aperj Fundo: Presidência da Província [PP], pasta 0368, coletoria de Magé e Parati ao diretor da Fazenda Provincial, guias de meia-siza, 1863-83.
- 29 Aperj-PP, pasta 0368, maço 6, guia de meia-siza para a venda de Leopoldina, 22 jul. 1873.
- 30 Art. 4º § 7º: “Em qualquer caso de alienação ou transmissão de escravos, é proibido, sob pena de nulidade, separar os cônjuges e os filhos menores de 12 anos do pai ou da mãe”.
- 31 Aperj-PP, pasta 0368, maço 6, guia de meia-siza para a venda de Simão, 10 maio 1872.
- 32 1887, Relatório provincial “Quadro estatístico dos escravos existentes na Província do Rio de Janeiro, matriculados até 30 de março do

corrente anno, em virtude da Lei n. 3270, de 28 de setembro de 1885”, 12 dez. 1887.

[33](#) 1884, Relatório provincial “Quadro demonstrativo dos filhos livres de mulher escrava, matriculados e averbados na Província do Rio de Janeiro, até 30 de junho de 1883”, 29 nov. 1883.

[34](#) 1884, Relatório provincial “Mappa das libertações effectuados na Província do Rio de Janeiro pelo fundo de emancipação”, 29 nov. 1883.

[35](#) 1887, Relatório provincial “Quadro estatístico dos libertos sexagenários existentes na Província do Rio de Janeiro, arrolados até 30 de março do corrente anno, em virtude da Lei n. 3270, de 28 de setembro de 1885”, 12 jul. 1887.

[36](#) Seria proveitoso começar com o livro de Ribeiro (2012), de publicação limitada, que espera uma segunda edição.

LINCHAMENTOS RACIAIS NO PÓS-ABOLIÇÃO: ALGUNS CASOS EXCEPCIONAIS DO OESTE PAULISTA¹

KARL MONSMA

Nos jornais paulistas das décadas de 1890 e 1900, encontram-se repetidas notícias de linchamentos de negros nos Estados Unidos. Muitas vezes publicadas sem comentários, destacam a brutalidade dos brancos norte-americanos, como no seguinte artigo que apareceu no *Correio de São Carlos* de 28 de novembro de 1900: “No Estado de Colorado acaba de reproduzir-se mais uma scena de lynchamento. A victima foi um negro que assassinara uma moça branca. O povo, tomado de verdadeiro delírio, depois de espicaçar o corpo do miserável, untou-o de kerosene e atacou-lhe fogo”.

Dois dias depois, o mesmo jornal noticiou o linchamento de um negro no estado de Louisiana, destacando a coragem da vítima, que desafiou seus “carrascos”. Nas entrelinhas, detecta-se certo tom de autocongratulação – somos mais civilizados que os brutos norte-americanos porque tratamos melhor os “nossos” negros. Uma semana antes, o *Correio* (23 nov. 1900) havia publicado a primeira parte de um ensaio sobre a formação do povo brasileiro, destacando sua bondade e a confraternização entre brancos, negros e índios.

Mas sejam como forem as diferenças culturais entre os Estados Unidos e o Brasil, não é verdade que os negros do Brasil não sofreram linchamentos raciais. Nos processos criminais e na correspondência dos delegados do Oeste paulista, encontram-se pelo menos cinco casos de linchamento de negros nos primeiros anos pós-abolição, com sete vítimas – uma das quais era um caboclo, linchado junto com um negro.² O número nem chega perto dos milhares de casos ocorridos no Sul dos Estados Unidos no final do século XIX e início do XX, mas as circunstâncias e a brutalidade desses assassinatos coletivos de negros eram muito parecidas com as características dos linchamentos norte-americanos. As semelhanças nos elementos rituais dos linchamentos – tais como a mutilação dos corpos das vítimas e a tendência de pendurá-los em árvores nas praças das cidades do interior – sugerem que os linchadores brasileiros imitavam as execuções norte-americanas descritas nos jornais. Embora fossem poucos, tais linchamentos no Oeste paulista tinham grande repercussão local e, sem dúvida, serviram para intimidar outros negros e limitar sua ousadia. Quando os grandes jornais da cidade de São Paulo mencionavam esses incidentes, o faziam apenas em pequenas notas, talvez porque a polícia, não querendo incitar uma onda de linchamentos em outras cidades, não tenha divulgado as informações à imprensa – ou porque os jornalistas, muitos deles antes abolicionistas, pouco se importavam com a sorte dos negros depois da abolição. Essa falta de destaque na imprensa pode explicar por que os historiadores não notaram essas ocorrências.

Os linchamentos

Em São Carlos, um mês e meio depois da Lei Áurea, o “liberto João” foi acusado de espancar, estuprar e roubar Palmira Faria de Sampaio, de 17 anos, recém-casada, em uma chácara perto da cidade. Não fica claro se ela realmente foi estuprada. O inquérito policial não menciona violência sexual, limitando-se a dizer que o agressor a espancou para forçá-la a revelar onde o dinheiro do casal estava guardado, e não consta evidência de estupro no auto de corpo de delito.³ Parece que a violência sofrida pela jovem levou o delegado e boa parte da população local a presumir que ela fora violentada.⁴ Somente mais tarde, quando confrontada com o acusado, Palmira disse que havia sido estuprada.⁵ Dois dias depois, no início da tarde, ao som de fogos de artifício, diversos grupos se reuniram perto da cadeia com o propósito de extrair João e matá-lo, mas o juiz de direito e o promotor público se interpuseram e (segundo o relato do juiz), discursando sobre a importância de respeitar a lei e as instituições estabelecidas, conseguiram dispersar o povo. Porém, na mesma noite cerca de 400 pessoas invadiram a cadeia, sequestraram João e o mataram com pancadas e tiros. Depois, penduraram o cadáver em uma árvore na praça da Matriz.⁶

Em novembro de 1889, cinco dias antes da proclamação da República, aproximadamente 800 pessoas atacaram a cadeia de Araraquara, agredindo o juiz de direito, o juiz municipal e o promotor público, que tentavam acalmar a multidão. Pelo menos seis indivíduos arrombaram a cela onde dois negros estavam presos e os mataram ali mesmo, com golpes de machado, facadas e tiros. Depois, penduraram os corpos “horrorosamente mutilados” em uma árvore no pátio da cadeia.⁷ Infelizmente, não foi possível encontrar informações detalhadas sobre as acusações contra os dois negros. O primeiro alvo dos agressores foi Guilherme Manoel Dias do Nascimento, acusado de “raptar” uma moça menor de idade de uma família importante da cidade.⁸ Na época, muitos jovens casais fugiam e a moça era deflorada a fim de forçar o pai a consentir no casamento, mas parece que a união de Guilherme com a namorada era inaceitável para a família da moça e para a população branca da cidade. Segundo testemunhas, parentes da moça incentivaram e organizaram o linchamento, tomando parte proeminente nele. A segunda vítima do linchamento, outro negro identificado somente como Verissimo, provavelmente liberto (pela ausência de referências a um sobrenome), era acusado de deflorar uma menina de 3 anos, cuja cor não é mencionada nas fontes disponíveis.⁹

Mais tarde, no mesmo dia do linchamento, uma multidão de brancos andava pelas ruas de Araraquara insultando todos os negros que encontrava, esbordoando alguns deles. O juiz de direito relatou depois que os “homens de cor preta considerarão-se injuriados e offendidos nas pessoas das vítimas” e falavam em se reunir para a desforra.¹⁰ Mais de dois meses depois, ainda circulavam boatos de que os negros do município planejavam um ataque à cidade para se vingar dos linchamentos.¹¹

Em agosto de 1891, uma aglomeração de homens atacou a cadeia de Morro Pelado (atual Itirapina) na madrugada. Um dos guardas fugiu e o outro foi dominado; um grupo de homens entrou na cadeia e deu várias facadas e pancadas no preso Antonio da Conceição Ribeiro, só o deixando quando acreditaram estar morto. O liberto Antonio, nascido na Bahia 41 anos antes, casado, havia esfaqueado e assassinado o fazendeiro Ozeias Modesto de Abreu no dia anterior em um conflito sobre como conferir a quantidade de

café que Antonio havia colhido. Os líderes dos linchadores, e a maioria dos que atacaram Antonio, eram empregados ou parentes do fazendeiro morto, que haviam levado o cadáver dele à cadeia. Embora os linchadores acreditassem que haviam matado Antonio, e até tenham voltado à cadeia para reconfirmar sua morte, ele sobreviveu ao ataque.¹²

No povoado de Leme, no início de 1893, o subdelegado, suspeitando que dois indivíduos desconhecidos, um negro e um caboclo, fossem ladrões, tentou prendê-los. Os dois resistiram a tiros, baleando um policial, mas foram capturados. Como a cadeia local era pouco segura, o subdelegado resolveu enviar os presos à cadeia de Pirassununga, mas quando os tirou da cadeia para levar à estação ferroviária “ouve-se vozes de mata! mata! e muitas pessoas atacaram a pau e pedras os presos, dos quaes um correu e refugiou-se numa casa contigua, donde foi arrastado para a rua e morto, assim como seu companheiro”.¹³

Em junho do mesmo ano, uma multidão em Santa Cruz das Palmeiras linchou o “pardo” Manoelzinho, acusado de estuprar e assassinar Durcilla Corrêa, mulher do maquinista de uma fazenda. O corpo de Durcilla fora encontrado entre alguns arbustos perto do terreiro, mutilado e com os seios arrancados. A evidência principal contra Manoelzinho era o testemunho da menina Chrysalida, cunhada da vítima, que disse que “um preto completamente nu”, que ela reconheceu ser Manoelzinho, arrombara a porta no meio da noite e, agarrando Durcilla pela garganta, arrastou-a para fora da casa. Também depunha contra Manoelzinho o fato de que outras mulheres já o tinham acusado de estupro. O subdelegado enviado da capital pelo chefe de polícia para conduzir o inquérito sobre o linchamento, soltando sua imaginação, elaborou uma narrativa horripilante do crime em seu relatório, alegando que Manoelzinho violentara Durcilla depois de morta.

Havia de ter sido horrorosa a scena hedionda, como hediondas não poderião ter sido as primitivas scenas de canibalismo. A victima luctava com denodo na escuridão da noite, soltando gemidos que somente Deus podia ouvir borbulhar do seu carinho só de mãe “meu filho!” Parece incrível que o coração humano não se tivesse partido n’aquele peito de pedra ao ouvir essas palavras santas que mobilizão até as proprias feras, e carnivoras! “meu filho”!

Encontrou-se pedaços de vestidos, pegadas e sangue, e o criminoso depois de saciado o seu furor cupidinio sobre um cadaver já rigido, o foi depor uns cincoenta passos do terreiro em um monte de arbustos onde com uma acha de lenha esbordoou-lhe o craneo miseravelmente.¹⁴

Entretanto, no mesmo relatório, o subdelegado esclareceu que o corpo de Durcilla havia sido mutilado pelos porcos da fazenda. Esse relatório sobre um crime que, como o subdelegado disse, somente Deus havia testemunhado, parece reproduzir “fatos” publicados em jornais, baseados em boatos locais ou imaginados por repórteres. Antes de o subdelegado terminar seu relatório, o jornal *Oeste de São Paulo*, de Casa Branca, contou uma história parecida, embora com alguns detalhes distintos, concluindo que, “não conseguindo satisfazer à força na pobre mulher os seus appetites selvagens, [Manoelzinho] cerrou-lhe a garganta, apoderando-se della, com certeza, depois da morte”. A história da suposta necrofilia de Manoelzinho foi reproduzida em *O Estado de S. Paulo* (24 jun. 1893) vários dias antes de o subdelegado emitir seu relatório oficial.

Uma semana depois do crime, com a conclusão do inquérito policial, aproximadamente 1.500 pessoas se reuniram em frente à cadeia de Santa Cruz das Palmeiras e exigiram a entrega de Manoelzinho “para ser interrogado na praça pública”. Os subdelegados e o “doutor Serpa Pinto”, aparentemente juiz municipal, tentaram conter a multidão, mas foram presos, “em nome do povo”, com o sargento do destacamento policial. A multidão tirou Manoelzinho da cadeia e o interrogou na praça, onde a menina Chrysalida, a única testemunha, confirmou que ele era o assassino. Em seguida, levaram Manoelzinho ao cemitério, onde, segundo o que ouviu falar o subdelegado, ele confessou o crime sobre o túmulo de Durcilla. Foi morto ali mesmo com tiros, pancadas e punhaladas. O ajuntamento também o castrou e arrastou seu corpo pelas ruas da vila. O subdelegado acreditava que as senhoras da vila se mostraram particularmente satisfeitas com o linchamento.¹⁵

O aspecto racial de alguns desses incidentes é nítido. As autoridades de São Carlos e Araraquara deixaram claro que as vítimas nessas cidades foram atacadas por serem negros acusados de crimes considerados intoleráveis. Nos casos de São Carlos, Araraquara e Santa Cruz das Palmeiras, as sequências de ação coletiva e os rituais de linchamento – o planejamento antecipado, o assassinato público e coletivo realizado conjuntamente por grupos de homens, a mutilação dos corpos e a exibição das vítimas penduradas em árvores (nos casos de São Carlos e Araraquara) – seguiram o roteiro típico dos linchamentos raciais norte-americanos. Em Araraquara o ajuntamento também percorreu a cidade depois, insultando e atacando negros. O linchamento em Leme do negro e do caboclo acusados de ser ladrões provavelmente foi mais espontâneo, embora as informações disponíveis sobre o assunto sejam limitadas, e a presença de grande número de pessoas justamente no momento em que o delegado transportava os presos sugere algum grau de planejamento. A adjetivação de Manoelzinho, vítima do linchamento em Santa Cruz das Palmeiras, de “selvagem” pela imprensa e sua comparação com canibais feita pelo delegado suscitavam os piores estereótipos dos africanos. Somente a tentativa de assassinar Antonio Ribeiro, que havia matado um fazendeiro em Morro Pelado, poderia ser classificada como a vingança de uma família poderosa, sem ter necessariamente relação com a cor da vítima ou com o fato de ele ser liberto. Entretanto, encontrei também alguns casos de trabalhadores imigrantes que mataram fazendeiros ou administradores de fazendas na primeira década após a abolição, mas nenhum deles resultou no arrombamento da cadeia e no assassinato coletivo do acusado (Monsma e Medeiros, 2005). De fato, não foi encontrado nenhum caso de linchamento de um branco nas fontes consultadas.

Os linchadores brasileiros sem dúvida imitavam os linchamentos norte-americanos – ou as descrições destes que liam nos jornais, mas os imitavam porque essa forma de ação coletiva ressoava com seus sentimentos a respeito dos negros linchados e dos negros em geral. Em ambos os países, o assassinato público e a exposição dos corpos mutilados de negros eram maneiras eficazes de aterrorizar e intimidar os negros, ajudando a coibir sua “impertinência” e a mantê-los “no seu lugar”, ao mesmo tempo que esses rituais sangrentos fortaleciam a identidade coletiva e a unidade dos brancos (Hale, 1998; Tolnay e Beck, 1995).

Por outro lado, o número de linchamentos raciais no Oeste paulista nem chegou perto dos aproximadamente 2 mil linchamentos no Sul dos Estados Unidos entre 1880 e 1930 (Tolnay e Beck, *ibidem*). A não ser que percamos toda noção de proporcionalidade, a ocorrência desses cinco linchamentos não pode fundamentar a afirmação de que o racismo enfrentado por negros no Oeste

Paulista depois da abolição era igual àquele sofrido pelos negros do Sul dos Estados Unidos depois da Guerra da Secessão. Mas tais incidentes tampouco eram insignificantes. Além das consequências devastadoras para as vítimas e suas famílias, os linchamentos serviam para intimidar muitos outros negros, acautelando-os e inibindo suas exigências e aspirações. A investigação dos linchamentos paulistas, tratados como casos excepcionais, pode esclarecer por que essa forma de terrorismo racial era relativamente rara no Brasil. Essa diferença por certo não era consequência de maior subserviência entre os afro-brasileiros de São Paulo. Nos últimos anos da escravidão, os cativos protagonizaram várias conspirações e rebeliões, tendo os primeiros meses de 1888 sido marcados por fugas coletivas em toda a província (Machado, 1994). De fato, é razoável concluir que essa rebeldia, concentrada sobretudo na província de São Paulo, forçou a Monarquia a decretar a abolição final sem nenhuma forma de compensação aos ex-senhores. Para entender por que não aconteceram mais linchamentos raciais no Oeste de São Paulo, é importante examinar as diferenças entre esse contexto e o do Sul dos Estados Unidos.

Como explicar a raridade dos linchamentos

Este capítulo desenvolve o argumento de que muitos brancos, inclusive imigrantes europeus, queriam manter os negros em “seu lugar” subalterno e estavam dispostos a recorrer à violência para esse fim, mas não podiam linchar negros livremente porque, ao contrário do que se observava no Sul dos Estados Unidos, as autoridades paulistas – e provavelmente aquelas do resto do Brasil – estavam pouco dispostas a colaborar com essa forma de violência racial. As autoridades em geral não simpatizavam com os negros nem hesitavam em usar a violência do Estado para controlá-los, mas também queriam inibir distúrbios populares de qualquer tipo, sobretudo aqueles dos imigrantes, que facilmente se voltavam contra a polícia e as elites (Monsma, 2008). A prioridade das autoridades era manter a ordem pública. Depois dos linchamentos, os delegados usualmente limitavam os inquéritos e preferiam arquivá-los sem indiciar suspeitos, para não provocar mais distúrbios.

As características dos linchamentos paulistas no pós-abolição nos ajudam a entender por que eles eram relativamente raros. Primeiro, as vítimas dos linchamentos eram acusadas de violações graves da ordem racial. Quatro dos sete homens linchados nos casos descritos eram acusados de algum tipo de crime sexual, real ou imaginário. Dois, em São Carlos e Santa Cruz das Palmeiras, eram acusados de estupro de brancas.¹⁶ O suspeito de Santa Cruz das Palmeiras também era acusado de matar a vítima do estupro de forma particularmente brutal. Em Araraquara, o principal alvo dos linchadores era acusado de deflorar uma branca da elite local, aparentemente com o consentimento e a participação dela, tendo seu linchamento sido planejado e incentivado especialmente por parentes de sua namorada.¹⁷ O outro homem linchado no mesmo incidente em Araraquara era acusado de deflorar uma menina de 3 anos. É possível que essa menina não fosse branca – o negro acusado de deflorá-la só foi atacado em consequência do linchamento originalmente organizado para matar outro negro, possivelmente porque a acusação contra ele suscitou menos repúdio entre os brancos. Mesmo assim, os linchadores podiam interpretar a acusação de estupro de uma criança como evidência das tendências “selvagens” e “depravadas” dos negros.

No Sul dos Estados Unidos, “desrespeito”, de várias formas, a mulheres brancas era uma justificativa proeminente para linchamentos de negros. Além das representações de negros como feras incapazes de controlar seus instintos sexuais, qualquer aproximação sexual ou romântica entre homem negro e mulher branca era vista como ofensa à honra dos homens brancos, que se baseava em parte em seu monopólio das mulheres brancas. As relações consensuais entre homens negros e mulheres brancas eram vistas como ultrajantes porque evidenciavam o desrespeito à predominância dos homens brancos.

Os outros três homens linchados nos incidentes discutidos anteriormente, o negro e o caboclo presos em Leme por suspeita de ser ladrões e o liberto que assassinara um fazendeiro, foram mortos porque desafiaram a autoridade de elites brancas à mão armada. Ou seja, o desrespeito de homens brancos, nesses casos, era direto, não tendo passado por relações com mulheres brancas. Nos Estados Unidos, muitos linchamentos também se originaram na “insolência” de negros que não aceitavam o direito de brancos mandarem neles (Tolnay e Beck, 1995).

Para os brancos que realizaram os linchamentos paulistas, com a possível participação de alguns mulatos, as acusações contra as vítimas eram particularmente chocantes, mesmo quando as provas eram falhas. Parece que a fúria contra os negros e a vontade de recolocá-los no “seu lugar” com violência só eram suficientes para unificar os brancos de diversas classes sociais e origens nacionais distintas quando as vítimas eram acusadas de graves violações da hierarquia racial. No Sul dos Estados Unidos, por outro lado, onde a população branca era bem mais homogênea, houve muitos linchamentos por violações menores da hierarquia racial, como atitudes impertinentes ou simplesmente por conversar com moças brancas. Em mais de um quarto dos linchamentos norte-americanos, a vítima era acusada de “ofensas diversas” e “insulto a uma pessoa branca” – ou não era acusada de nada (Myrdal, 1944).

Os linchamentos paulistas também aconteceram nos primeiros anos após a abolição, quando a população branca ainda estava bastante nervosa a respeito do comportamento dos libertos. Muitos brancos de todas as classes sociais lembravam-se bem da rebeldia dos escravos da década de 1880 e temiam a possível violência dos libertos (Machado, 1994; Monsma, 2008). Além disso, era comum pensar nos libertos como vagabundos e desregrados, que facilmente se entregariam a “instintos selvagens” sem o controle da escravidão (Monsma, 2005, 2007; Schwarcz, 1987).

Os imigrantes recém-chegados facilmente adotavam tais representações dos libertos, em boa parte porque temiam ser tratados como negros e queriam se distinguir deles (Monsma, 2006). A imigração em massa criou uma população branca dividida etnicamente entre brasileiros e estrangeiros, e entre as várias nacionalidades e identidades regionais dos estrangeiros, mas o medo e a repugnância dos negros unificavam os brancos em determinados momentos. Imigrantes participaram dos linchamentos paulistas. Os acusados de participar diretamente dos assassinatos de Guilherme e Verissimo, na cadeia de Araraquara, incluíam um italiano e um português.¹⁸ O delegado de São Carlos escreveu que “a população inteira” da cidade conspirou para linchar o liberto João, e sabemos que essa população já comportava um grande número de imigrantes em 1888.¹⁹ Em Santa Cruz das Palmeiras, também foi “o povo” que executou o linchamento de Manoelzinho, segundo o subdelegado.²⁰ Boa parte desse povo em 1893, se não a maioria, era composta de imigrantes.

Os linchamentos se concentravam no Oeste paulista. Com a chegada de grandes levas de imigrantes europeus a essa região, os brancos logo constituíam a grande maioria da população, o que possibilitava

agressões coletivas contra negros sem muito medo de represálias. Não foram encontradas notícias de linchamentos raciais na amostra pesquisada de municípios do Vale do Paraíba paulista, embora haja várias menções, na correspondência policial dessa região, de distúrbios de libertos e de uma sociedade secreta de negros, liderada por africanos velhos com poderes mágicos, que suscitava grande temor entre os brancos (Monsma, 2014).²¹ Aparentemente, não havia um número suficiente de brancos para aterrorizar os negros no Vale do Paraíba, uma vez que os fazendeiros dessa região, com cafezais antigos e pouco produtivos, não conseguiram atrair tantos imigrantes.

Logo depois da abolição, muitos brancos no Oeste paulista temiam uma grande onda de violência praticada por libertos, mas isso nunca aconteceu – e, com o passar do tempo, a grande maioria deles procurou emprego. Portanto, mesmo as reclamações da vadiagem de libertos se mostraram exageradas. Com a diminuição do medo dos libertos, o linchamento racial parece ter desaparecido do repertório de ação coletiva dos brancos do Oeste paulista – não encontrei nenhum caso nítido de linchamento racial nos anos posteriores a 1893. Sem dúvida, ainda havia muitos brancos que queriam manter os negros subordinados, mas o medo racial não era forte o bastante para unificar a população branca em ações terroristas e públicas contra os negros que desafiavam a superioridade branca.

Nos Estados Unidos, por outro lado, os linchamentos não eram motivados somente por medo de negros e pela vontade de mantê-los em “seu lugar”; eles também faziam parte da reconquista do poder político regional pelas elites brancas depois do período pós-guerra de Reconstruction (reconstrução), em que, sob a ocupação do Exército do Norte, os negros sulinos temporariamente ganharam direitos políticos e tomaram parte ativa na vida política local e estadual (Foner, 1988; Scott, 2000). Anthony Marx (1998) afirma que o Estado racial do Sul dos Estados Unidos, com privilégios legais para brancos e a exclusão política e econômica dos negros, resultou de uma estratégia da elite branca da região para manter o apoio político dos brancos pobres depois da reconstrução. Sem a unidade racial dos brancos, e com a predominância de questões raciais sobre questões de classe na política sulina, as elites do Sul provavelmente teriam perdido sua hegemonia política em várias partes da região. Os privilégios dos brancos e a exclusão dos negros foram impostos em boa medida pela violência e pelo terror, muitas vezes na forma de linchamentos.

Por outro lado, os fazendeiros e outras elites locais brasileiras da Primeira República não sofreram nenhuma ameaça séria a seu poder local e regional, tendo pouco a ganhar com a promoção da unidade branca. Seu poder político era garantido pelo coronelismo, com sua mistura de clientelismo, fraude eleitoral e intimidação de eleitores em nível local, facilitados por trocas estratégicas entre elites locais e governos estaduais. As autoridades estaduais nomeavam autoridades locais, sobretudo os delegados de polícia, indicadas pelo grupo político que controlava o governo municipal; estas autoridades, por sua vez, usavam seu poder para arregimentar votos para o partido que controlava o governo estadual (Carvalho, 1997; Leal, 1997). Com seu poder local seguro, só rivalizado às vezes por outras panelinhas da elite local, esses grupos da elite se interessavam pouco em ganhar o apoio dos brancos pobres por meio da defesa de privilégios para todos os brancos. De qualquer maneira, as massas de imigrantes europeus, que com seus filhos logo constituíram a maioria da população em boa parte do Oeste paulista, eram inúteis como fonte de apoio político porque a grande maioria deles continuava cidadãos estrangeiros e não podia votar. De fato, com a grande afluência de italianos, espanhóis, portugueses e

outros europeus, em poucos anos os distúrbios e a violência dos imigrantes preocupavam mais às elites que a ameaça dos libertos, agora reduzidos pela predominância demográfica dos imigrantes a uma pequena minoria da população do Oeste paulista.²²

As autoridades locais e os linchamentos paulistas

Um elemento muitas vezes destacado nas análises dos linchamentos norte-americanos é a participação ou a anuência das autoridades locais, o que permitia – ao assegurar a impunidade dos participantes – a realização pública desses rituais de violência; isso reforçava a divisão entre brancos e negros e fortalecia a unidade branca contra negros (Myrdal, 1944). Entretanto, no Oeste de São Paulo, as autoridades eram bem menos condescendentes com os linchadores. Nos casos encontrados, geralmente o delegado, o juiz e o promotor tentaram convencer a multidão a respeitar a lei e a deixar a Justiça julgar os negros acusados. Isso podia envolver certo risco pessoal. O juiz de direito de Araraquara sofreu uma pedrada no rosto enquanto defendia a cadeia.²³ Depois de julgar Antonio morto, os linchadores de Morro Pelado também queriam matar o soldado da polícia que havia tentado impedi-los de invadir a cadeia, mas o oficial superior o levou a um esconderijo seguro. As autoridades de Santa Cruz das Palmeiras foram presas na cadeia municipal pela multidão durante o linchamento de Manoelzinho – e, depois de soltas, sofreram agressões do povo.²⁴

Mas parece claro que a principal preocupação das autoridades era manter a ordem pública, e não proteger a vida dos negros linchados. Depois do linchamento em São Carlos, o juiz de direito escreveu ao presidente da província: “Consummado o crime levarão para o pateo da Matriz o cadaver de João, e pendurarão-no em uma arvore. Nenhuma desordem houve, e a maior calma possivel reina na cidade como se nada tivesse havido!”²⁵ Segundo o delegado da mesma cidade,

A indignação da população inteira contra João foi tal, que fez esquecer o respeito devido às autoridades. Assassinado João pendurarão-n’o em uma arvore no Largo da matriz e todos retirarão-se sem ter havido desordem alguma.

A cidade continúa na maior calma possivel, sem alarma algum, sem perturbação alguma do socego publico.²⁶

Depois de descrever o linchamento em Santa Cruz das Palmeiras, o subdelegado escreveu que “Conservou-se depois d’isso inteiramente calma a Villa”.²⁷

Apesar de sua oposição aos linchamentos, fica evidente nos inquéritos que os delegados se deixavam influenciar pelos mesmos boatos que incentivavam e legitimavam tais atos. Aparentemente, pelas primeiras declarações de Palmira Faria de Sampaio e pelo auto de corpo de delito, a agressão por ela sofrida na chácara perto de São Carlos não incluiu violência sexual, tendo o ladrão a espancado para forçá-la a revelar o esconderijo do dinheiro do casal. O juiz de direito não mencionou a violência sexual no seu ofício ao presidente da província sobre esse incidente.²⁸ Um artigo sobre o crime em *A Província de São Paulo* (5 jul. 1888) antes que a notícia do linchamento chegasse à cidade tampouco menciona o estupro. O artigo simplesmente afirma que João espancou Palmira para que ela revelasse onde estava o

dinheiro. Porém, mais tarde a jovem acusou João de estupro e a população branca da cidade, os jornais e as autoridades aceitaram sem contestar esse “fato”, que confirmou seus piores medos dos libertos. Depois do linchamento, e talvez para justificá-lo, o delegado incluiu o estupro não como acusação, mas como fato inquestionável, no seu relatório ao chefe de polícia.²⁹ No mesmo dia do artigo d’*A Província*, mas depois da notícia do linchamento e, provavelmente, do relatório do delegado, um artigo no *Correio Paulistano* afirmou que João “estava respondendo a processo por haver violentado uma senhora casada, roubando em seguida cerca de 500\$000”. O subdelegado enviado da cidade de São Paulo para esclarecer o linchamento de Manoelzinho em Santa Cruz das Palmeiras nunca duvidou da declaração da criança que o identificou na escuridão da noite.³⁰ Também cresceu detalhes macabros ao crime baseado em artigos de jornais, que por sua vez aparentemente se baseavam em boatos locais. Soltando sua imaginação, o subdelegado acrescentou ainda alguns detalhes.

Temendo provocar novas desordens, os delegados relutavam em responsabilizar os linchadores. O delegado de São Carlos encerrou o inquérito sobre o linchamento de João sem acusar ninguém, escrevendo para o chefe de polícia: “Forão inqueridas 22 testemunhas, e nenhuma sabe quem foi o autor ou autores da morte de João, e do projecto de assassinal-o”.³¹ O subdelegado de Santa Cruz das Palmeiras encerrou o inquérito sobre o linchamento sem indiciar ninguém, explicando:

mandei proceder na forma da lei rigoroso inquerito a fim de descobrir os sublevadores da população, não surtindo esse inquerito effeito algum, visto declararem as testemunhas inqueridas ter isto partido exclusivamente do povo e não ter havido cabeças. Encerrei, portanto, as investigações, julgando improcedente o inquerito e classificando o delicto uma dessas manifestações de delirio das multidões apontadas com brilhantismo [por] Scipio Sighele, e Lombroso, e que escapão á Sancção penal pelas suas condições especiais.³²

O delegado de Araraquara escreveu pelo menos duas vezes ao chefe de polícia solicitando permissão para suspender o inquérito sobre o linchamento de Guilherme e Verissimo porque temia novos distúrbios: “Sendo publico, que nesses factos se acha envolvida grande parte da população, o andamento do inquerito nas actuais circunstancias virá collocar em serias difficuldades as auctoridades”.³³ Mas o chefe, imune às pressões locais de Araraquara, insistiu que ele continuasse com o inquérito. Depois da conclusão do inquérito, o promotor de Araraquara denunciou 14 pessoas, mas somente três foram julgadas e todas foram absolvidas pelo júri.

Depois da tentativa de linchar, em Morro Pelado, Antonio, que assassinara um fazendeiro, o inquérito resultou no indiciamento de 11 indivíduos. Nesse caso, era fácil identificar aqueles que incentivaram e lideraram o linchamento, pois eram parentes ou empregados do fazendeiro morto. Todos os acusados negaram a participação no incidente e desapareceram antes do julgamento, talvez encontrando refúgio em outras fazendas da região – e duvidamos que o delegado realmente tenha se empenhado na busca dos indiciados. Somente um foi preso, 20 anos depois, na cidade de São Paulo. As autoridades o mandaram a Rio Claro, sede da comarca, para o julgamento, mas o júri o absolveu.³⁴ Antonio sobreviveu e se recuperou para ser julgado pelo assassinato do fazendeiro um ano depois, mas o júri, talvez acreditando que ele já havia sofrido suficientemente para compensar a morte do fazendeiro, aceitou sua afirmação de que agira em legítima defesa e o absolveu. O juiz apelou ao Tribunal de Justiça, que determinou um novo

julgamento, mas o novo júri também o absolveu e ele foi libertado.³⁵ Ao final, Antonio recuperou a saúde e a liberdade, mas provavelmente teve de deixar a região para evitar outra tentativa de vingança dos parentes e empregados do fazendeiro.

Conclusão

A ocorrência, nos primeiros anos após a abolição no Oeste paulista, dos cinco linchamentos discutidos aqui não justifica a conclusão de que o racismo paulista era igual ao sofrido pelos negros do Sul dos Estados Unidos na mesma época. Mas tampouco justifica a afirmação, comum no período abordado e entre brasileiros brancos, de que estes fossem menos racistas que seus congêneres na América do Norte. Deixando de lado a dificuldade, e provavelmente a futilidade, de tentar avaliar graus de racismo, é importante reconhecer que este se manifesta em várias formas, combinando-se com outras circunstâncias de maneiras diferentes em contextos distintos. A comparação entre o Oeste paulista e o Sul dos Estados Unidos desenvolvida aqui enfatiza duas diferenças centrais.

Primeiro, no Oeste paulista faltava a solidariedade racial entre brancos, principalmente entre as elites e a grande massa de imigrantes europeus. São Paulo era uma de somente duas regiões de fazendas escravistas tropicais ou subtropicais na América a receber grande número de imigrantes europeus depois da abolição (a outra era Cuba). O governo paulista só conseguiu atrair tantos imigrantes com o pagamento das passagens para pobres que não tinham recursos para migrar por conta própria para os Estados Unidos ou a Argentina, destinos quase sempre preferidos. Embora os fazendeiros se preocupassem bastante com a falta de mão de obra logo depois da abolição – e de fato a colheita de 1888 foi desastrosa para muitos fazendeiros –, o grande afluxo de trabalhadores imigrantes logo livrou os fazendeiros do Oeste paulista da sua dependência de trabalhadores negros. Esse era um dos objetivos explícitos do programa de imigração subvencionada porque os fazendeiros percebiam os libertos como indisciplinados e demasiado exigentes. Pouco tempo depois da abolição, os fazendeiros do Oeste paulista controlavam os negros em especial pela concorrência com imigrantes no mercado de trabalho e só secundariamente pela violência. Entretanto, as diferenças culturais e linguísticas, e sobretudo a subordinação direta dos imigrantes aos fazendeiros de café, logo levaram a muitos atritos entre imigrantes, de um lado, e entre fazendeiros ou a polícia, de outro, inclusive greves e rebeliões de imigrantes (Monsma e Medeiros, 2005). Esses conflitos impediam a unidade racial dos brancos, que só emergia nas circunstâncias excepcionais analisadas neste capítulo.

O Sul dos Estados Unidos, por outro lado, já tinha uma grande população de brancos pobres naturais da própria região, e recebeu poucos imigrantes europeus porque a grande maioria destes preferia ir para as cidades industriais do Norte ou para as planícies do Oeste, onde podiam adquirir terras. Os fazendeiros do Sul dos Estados Unidos ainda dependiam de trabalhadores negros depois da abolição e, findo o período de ocupação militar pelo Norte, agiam com violência para excluí-los da política e reforçar sua dependência semisservil. Os brancos pobres do Sul constituíam aliados valiosos nesse esforço para reimpor a dominação racial – cuja forma mais evidente era a grande onda de linchamentos de negros – pois se identificavam com os fazendeiros sulistas, especialmente em oposição ao Norte, não

trabalhavam com os negros em funções subalternas nas fazendas (sendo pequenos agricultores, supervisores, artesãos, etc.) e se sentiam ameaçados pela possibilidade de igualdade com os negros. Como vimos, os imigrantes europeus no estado de São Paulo também se sentiam ameaçados pela possível igualdade racial, mas, na maioria das vezes, recebiam pouco apoio das elites paulistas em suas tentativas de afirmar sua superioridade sobre os negros.

A segunda diferença entre o Oeste paulista e o Sul dos Estados Unidos enfatizada aqui é política: as elites paulistas não precisavam do apoio político das massas imigrantes, ao passo que seus congêneres no Sul dos Estados Unidos precisavam do apoio político dos brancos pobres da região. Com exceção da minoria que se naturalizou, os imigrantes não tinham direitos políticos no Brasil, e os fazendeiros paulistas já constituíam o grupo de elite mais influente do país, controlando a política local e estadual por meios pouco democráticos. No Sul dos Estados Unidos, por outro lado, os brancos pobres tinham direitos políticos reais, dependendo as elites regionais dos votos deles para reconstituir sua hegemonia regional. Além disso, depois de perder a Guerra Civil, os fazendeiros e outras elites do Sul ficaram bastante enfraquecidos e travaram uma luta contra as elites industriais e financeiras do Norte para reconquistar algum grau de influência na política nacional. Nessa luta inter-regional, as elites sulistas precisavam do apoio político dos brancos pobres de sua região, e para garantir tal apoio promoviam privilégios raciais para os brancos pobres.

Enquanto as autoridades locais no Sul dos Estados Unidos toleravam os linchamentos raciais ou participavam ativamente deles, as autoridades locais do Oeste paulista manifestavam notável ambivalência. De um lado, tentavam manter a ordem pública e o respeito às leis; de outro, evidenciavam repugnância pelas vítimas negras e pouco faziam para investigar os linchamentos e punir os responsáveis. Mas essa postura ambígua das autoridades só aparecia nos primeiros anos após a abolição, quando as elites da região ainda temiam rebeliões negras. Mais tarde, o medo de distúrbios de imigrantes passou a predominar, e tumultos populares de qualquer natureza enfrentavam a repressão policial. Certamente, imigrantes e outros brancos pobres ainda se preocupavam em manter a subordinação dos negros. Encontram-se outros casos de violência coletiva de brancos, sobretudo de imigrantes italianos, contra negros, nas décadas de 1890 e 1900, que podem ser classificados como quase linchamentos ou linchamentos em potencial (Monsma, 2006). Mas faltavam a esses incidentes a natureza pública e o ritual de linchamentos. Os brancos pobres não conseguiam mais realizar o terrorismo planejado, público e ritualizado de linchamentos raciais porque as elites e autoridades locais não toleravam tais ações.

A análise desenvolvida aqui difere da maioria das interpretações tradicionais do racismo depois da abolição no estado de São Paulo, centradas nos preconceitos e nas ações das elites e na resistência dos negros. Este capítulo também enfatiza a atuação dos brancos pobres, que no contexto paulista significa essencialmente os imigrantes e seus descendentes. Embora só ganhassem certa tolerância das autoridades para o terrorismo racial público nas circunstâncias excepcionais identificadas neste artigo, a hostilidade aberta de boa parte dos imigrantes contra os negros continuou evidente no cotidiano várias décadas depois da abolição no Oeste paulista, constituindo um obstáculo significativo ao progresso dos negros. Afinal, os imigrantes e seus descendentes formavam a maioria da população, empresários imigrantes controlavam boa parte dos empregos e, a partir do Estado Novo, os descendentes de imigrantes galgaram cargos políticos locais, predominando na política local após a redemocratização de 1946.

Referências

- CARVALHO, J. M. “Mandonismo, coronelismo, clientelismo: uma discussão conceitual,” *Dados: Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 40, n. 2, 1997, p. 229-49.
- FONER, ERIC. *Reconstruction: America's unfinished revolution, 1863-1877*. Nova York: Harper & Row, 1988.
- HALE, G. E. *Making whiteness: the culture of segregation in the South, 1890-1940*. Nova York: Vintage Books, 1998.
- LEAL, V. N. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- MACHADO, M. H. *O plano e o pânico: os movimentos sociais na década da abolição*. Rio de Janeiro: ed. da UFRJ; São Paulo: Edusp, 1994.
- MARX, A. *Making race and nation: a comparison of the United States, South Africa, and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- MONSMA, K. “Desrespeito e violência: fazendeiros de café e trabalhadores negros no Oeste paulista, 1887-1914”. *Anos 90* (Porto Alegre), v. 12, n. 21-22, jan.-dez. 2005, p. 103-49.
- _____. “Symbolic conflicts, deadly consequences: fights between Italians and blacks in Western São Paulo, 1888-1914”. *Journal of Social History*, v. 39, n. 4, 2006, p. 123-52.
- _____. “Lutas simbólicas e violência física: fazendeiros e trabalhadores negros no Oeste paulista, 1888-1914”. In: *Proceedings of the Brazilian Studies Association (BRASA) Eighth Conference*. Nashville: Brazilian Studies Association, 2007.
- _____. “A polícia e as populações ‘perigosas’ no interior paulista, 1880-1900: escravos, libertos, portugueses e italianos”. In: *Desigualdade na diversidade*. 26ª Reunião Brasileira de Antropologia. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2008.
- _____. “Vantagens de imigrantes e desvantagens de negros: emprego, propriedade, estrutura familiar e alfabetização depois da abolição no Oeste paulista”. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, v. 53, n. 3, 2010, p. 509-43.
- _____. *A reprodução do racismo: fazendeiros, negros e imigrantes no Oeste paulista, 1880-1914*. São Carlos: EdUFSCar, 2014 (prelo).
- MONSMA, K.; MEDEIROS, S. “Classe, etnia e violência nas fazendas de café do Oeste paulista, 1888-1914”. In: BRUMER, A.; PIÑEIRO, D. (orgs.) *Agricultura latino-americana: novos arranjos e velhas questões*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2005.
- MYRDAL, G. *An American dilemma: the negro problem and modern democracy*. Nova York: Harper and Brothers, 1944.
- SCOTT, R. J. “Fault lines, color lines, and party lines: race, labor, and collective action in Louisiana and Cuba, 1862-1912”. In: COOPER, F.; HOLT, T. C.; SCOTT, R. J. (orgs.). *Beyond slavery: explorations of race, labor, and citizenship in postemancipation societies*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000.
- SCHWARCZ, L. M. *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- TOLNAY, S. E.; BECK, E. M. *A festival of violence: an analysis of southern lynchings, 1882-1930*. Urbana: University of Illinois Press, 1995.

Notas

- 1 Pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul (Fapergs – Programa Pesquisador Gaúcho) e pelo CNPq (Bolsa Produtividade, Auxílio à Pesquisa e Bolsas de Iniciação Científica). Versões anteriores deste artigo foram apresentadas no XXVIII Congresso Internacional da Latin American Studies Association, Rio de Janeiro, 2009, e no 6º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, Florianópolis, 2013. Agradeço aos participantes desses eventos, sobretudo a Beatriz Loner, por seus comentários.
- 2 Pesquisei os processos criminais de Rio Claro, São Carlos e Araraquara, e li toda a correspondência policial do interior paulista dos anos 1888 e 1889. Também li a correspondência dos municípios na linha ferroviária da Companhia Paulista entre Rio Claro e Araraquara e dos municípios adjacentes no período entre 1890 e 1902, além da correspondência do mesmo período de uma amostra de municípios da Depressão Periférica paulista (Amparo, Limeira e Piracicaba) e do Vale do Paraíba paulista (Bananal, Caçapava e Lorena).
- 3 Fundação Pró-Memória de São Carlos (FPM), Processos Criminais, Caixa 302, sem número, 1888, liberto João. Não consegui consultar o processo original, que aparentemente foi guardado no lugar errado depois de outra consulta. Agradeço a Janaina Dias por me emprestar a transcrição que ela fizera do processo.
- 4 Delegado de polícia de São Carlos ao chefe de polícia, 7 jul. 1888, Arquivo Público do Estado de São Paulo (Aesp), Caixa de Ordem (CO) 2688, Polícia, 1888.
- 5 FPM, Processos Criminais, Caixa 302, sem número, 1888, liberto João.
- 6 Juiz de direito de São Carlos ao presidente da província (telegrama), 4 jul. 1888, Aesp, CO2688, Polícia, 1888. Juiz de direito de São Carlos ao presidente da província, 4 jul. 1888, Aesp, CO2685, Polícia, 1888. Delegado de polícia de São Carlos ao chefe de polícia, 7 jul. 1888, Aesp, CO2688, Polícia, 1888.
- 7 Arquivo Público Histórico “Rodolpho Teleroli”, Araraquara, Processos Criminais, Caixa 1890-2, sem número, Reducino Ortiz de Camargo e outros. A citação é do promotor público.
- 8 Os autos existentes são do julgamento de alguns dos linchadores, incluindo somente informações vagas sobre as acusações contra as duas

vítimas.

[9](#) Juiz de direito de Araraquara ao chefe de polícia, 12 out. 1889, Aesp, CO2711, Polícia, 1889.

[10](#) *Ibidem*.

[11](#) Delegado de Araraquara ao chefe de polícia, 25 jan. 1890, Aesp, CO2723, Polícia, 1890.

[12](#) Arquivo Público e Histórico de Rio Claro, Processos 33/1891 e 14/1892.

[13](#) Delegado de Pirassununga ao chefe de polícia, 23 jan. 1893, Aesp, CO2766, Polícia, 1893.

[14](#) Subdelegado em comissão Pedro D'Alcantara ao chefe de polícia, Santa Cruz das Palmeiras 1º jul. 1893, Aesp, CO2752, Polícia, 1893.

[15](#) *Ibidem*; *Correio Paulistano*, 28 jun. 1893.

[16](#) Palmira foi identificada como branca no Auto de Corpo de Delito. Infelizmente, não encontrei os inquéritos sobre os outros crimes que antecederam os linchamentos discutidos aqui.

[17](#) Depoimentos de testemunhas. Arquivo Público Histórico "Rodolpho Telerolli", Araraquara, Processos Criminais, Caixa 1890-2, sem número, Reducino Ortiz de Camargo e outros.

[18](#) *Ibidem*.

[19](#) Delegado de São Carlos ao chefe de polícia, 7 jul. 1888, Aesp, CO2688, Polícia, 1888.

[20](#) Subdelegado em comissão Pedro D'Alcantara ao chefe de polícia, 1º jul. 1893, Aesp, CO2752, Polícia, 1893.

[21](#) Pesquisou-se a correspondência policial de Bananal, Lorena e Caçapava, além da correspondência de todos os municípios da região nos anos de 1888 e 1889.

[22](#) Em São Carlos, em 1907, os negros eram aproximadamente 13% da população total (Monsma, 2010).

[23](#) *A Província de São Paulo*, 13 nov. 1889.

[24](#) Subdelegado de Santa Cruz das Palmeiras ao chefe de polícia, 1º jul. 1893, Aesp, CO2752, Polícia, 1893.

[25](#) 4 jul. 1888, Aesp, CO2685, Polícia, 1888.

[26](#) Delegado de São Carlos ao chefe de polícia, 7 jul. 1888, Aesp, CO2688, Polícia, 1888.

[27](#) Subdelegado de Santa Cruz das Palmeiras ao chefe de polícia, 1º jul. 1893, Aesp, CO2752, Polícia, 1893.

[28](#) 4 jul. 1888, Aesp, CO2685, Polícia, 1888.

[29](#) 7 abr. 1888, Aesp, CO2688, Polícia, 1888.

[30](#) As fontes encontradas não mencionam a idade da criança.

[31](#) Delegado de São Carlos ao chefe de polícia, 7 jul. 1888, Aesp, CO2688, Polícia, 1888.

[32](#) Subdelegado de Santa Cruz das Palmeiras ao chefe de polícia, 1º jul. 1893, Aesp, CO2752, Polícia, 1893.

[33](#) Delegado de Araraquara ao chefe de polícia, 21 nov. 1889, Aesp, CO2708, Polícia, 1889.

[34](#) Arquivo Público e Histórico de Rio Claro, Processos Criminais, 33/1891.

[35](#) Arquivo Público e Histórico de Rio Claro, Processos Criminais, 14/1892.

A POPULAÇÃO NÃO BRANCA E A PERSPECTIVA DE ACESSO E MANUTENÇÃO DA TERRA (ZONA DA MATA DE MINAS GERAIS, 1818-1929)

ELIONE SILVA GUIMARÃES

ASSASSINATO NO ARRAIAL DE CHÁCARA

Por motivo fútil, três anteontem, no arraial de Chácara, os irmãos Hermenegildo e Francisco Pinto da Silva assassinaram a tiros e cacetadas a Francisco Martins. Achava-se este último capinando sua roça de milho quando Hermenegildo e Francisco Pinto, que dias antes haviam tido uma rixa com a vítima, ali apareceram e depois de uma pequena discussão deram um tiro de garrucha e várias cacetadas em Martins, matando-o quase que imediatamente. Os criminosos conseguiram evadir-se, tendo aberto a autoridade policial de Chácara um inquérito para punir os culpados.¹

A notícia acima foi publicada no dia 11 de janeiro de 1916 no *Jornal do Commercio* de Juiz de Fora. Em poucas linhas, o noticiário deu a conhecer um crime de morte ocorrido no lugar denominado Neto, em São Sebastião do Chácara, então distrito de Juiz de Fora. O fato aconteceu na sexta-feira, 7 de janeiro, por volta das 7h. Sobre os personagens envolvidos, o periódico trazia apenas os nomes – a vítima era Francisco Martins da Silva e os suspeitos, Francisco e Hermenegildo Pinto da Silva. Embora registrado pela imprensa de forma sumária, a leitura dos processos instaurados para apurar o crime revela que o delito foi motivado por disputas de terra. Os acusados foram descritos por seus contemporâneos como bons, ordeiros e trabalhadores, mas, “quando se trata da defesa de suas propriedades, eles fazem toda sorte de absurdo”. Algumas testemunhas mencionaram que os acusados eram mulatos, “um mais claro do que o outro”.²

A motivação da disputa e a cor mulata de alguns dos personagens envolvidos dão aos fatos especial dimensão. Trata-se de um conflito ocorrido no campo em que proprietários mestiços defendiam seus direitos sobre suas terras. A análise da trajetória dos acusados, segundo testemunhas homens capazes de “atos absurdos” para resguardar suas terras, desnuda possibilidades de acesso à propriedade rural pela população mestiça e revela as múltiplas formas de constituição do campesinato negro na Zona da Mata de Minas Gerais, região que na segunda metade do século XIX era área de fronteira fechada. Demonstra, também, o acesso à terra pelos afrodescendentes e suas lutas na defesa de suas propriedades.

A Zona da Mata de Minas Gerais caracterizou-se, no século XIX, pela produção cafeeira e pela utilização da mão de obra de escravizados, que foi majoritária até o fim oficial da escravatura, em maio de 1888. Demograficamente, a população negra e mestiça (considerando escravos, libertos e livres não brancos) foi predominante pelo menos desde a primeira metade do século XIX. A respeito do significativo contingente da população livre não branca Eduardo França Paiva (2009, p. 281) observou que

O importante grupo de ex-escravos e de seus descendentes, no caso brasileiro e, em especial, no caso mineiro, formou-se na longa duração. Processualmente, tornou-se mais populoso do que os outros agrupamentos, muito mais como resultado de negociações e possibilidades criadas no seio do próprio escravismo, de notável dinâmica socioeconômica, do que por força da extinção legal da condição jurídica de escravo.

Mas voltemos à notícia do crime ocorrido no arraial de São Sebastião do Chácara em janeiro de 1916 e a sua importância histórica. Ao discutir as origens do campesinato negro nos séculos XVIII e XIX, Flávio Gomes (2002, p. 271) argumenta que “poderíamos até incluir [...] proprietários pardos de terras e escravos”. No mesmo artigo, Gomes também observa a importância de conhecer trajetórias de ocupação fundiária por homens negros, “não necessariamente camponeses”, cujas atividades rurais estavam integradas ao mercado (Gomes, *ibidem*, p. 292). A trajetória da família Pinto da Silva – homens pardos e proprietários de terra – é o fio da meada para conhecermos essas duas formas de acesso à terra pelos descendentes de escravos destacadas por Gomes. Isto é, em alguns momentos sua trajetória se assemelha à de proprietários rurais integrados ao mercado; noutros, ilustra um dos modos de formação do campesinato negro no Sudeste, tanto na vigência do escravismo como no pós-abolição.

Os não brancos e as formas de acesso à terra na vigência do escravismo – A trajetória da família Pinto da Silva

O acesso à propriedade da terra pela família Pinto da Silva começara muitos anos antes do crime de 1916. Embora os mulatos Francisco e Hermenegildo tivessem, em 1916, 30 e 38 anos, respectivamente, eles não eram “ventre livre” nem seus pais haviam conhecido o cativo. Aparentemente, seus avós também sempre foram livres, ou o foram em grande parte da vida, assim como seus bisavós. Mesmo não sabendo em que data e em que circunstância os Pinto da Silva, homens pardos nascidos em uma sociedade escravista, tornaram-se libertos/livres, contraíram um nome de família e adquiriram posses, posso garantir que em 1916 havia perto de um século que aquela era uma família de indivíduos livres e donos de terras, que nos tempos do cativo haviam sido proprietária de homens.³ Indivíduos descendentes de escravos que tiveram não somente a possibilidade de tornar-se libertos, mas também de ter acesso à propriedade fundiária e de mantê-la por longos anos em uma sociedade escravocrata. Interessa-me investigar como essa família, ao longo de quase um século, ocupou e explorou a terra em uma região economicamente valorizada, e em que circunstâncias se envolveram em “absurdos” para defender o patrimônio fundiário. Certo é que o conflito de 1916 não foi o primeiro a deixar registro da luta dos Pinto da Silva em defesa de suas propriedades.

A história da família está intimamente associada à ocupação das terras – por títulos legais de sesmarias ou por posse – às margens do Caminho Novo do Rio de Janeiro para Minas Gerais, iniciada em fins do século XVII. Já em 1709 ocorria a circulação regular de tropas de animais pela estrada, encurtando a distância entre a região mineradora e a corte e facilitando o escoamento do ouro, dos diamantes e de produtos variados – a exemplo da poaia e de alimentos – de Minas Gerais para o Rio de Janeiro (Lacerda, 2010) e a entrada dos manufaturados europeus e de um enorme contingente de homens

escravizados em Minas Gerais⁴, o que pode ser sintetizado com as palavras de João Victor Pollig (2012, p. 31):

[...] para facilitar o acesso às minas, foram feitas doações para indivíduos que mostrassem e tivessem empenho em ocupar e povoar terras ainda de acesso restrito e dificultoso. [...] No início do século XVIII, quando as terras daquela localidade ainda começavam a ser apropriadas e quando as redes familiares já se constituíam por meio das concessões de terras, temos a prevalência de sesmeiros sobre aqueles que não tinham a legalidade sesmarial em suas terras [...] já em meados do século XVIII, a administração portuguesa passou a dar título de sesmarias àqueles que já tivessem as posses de terras e nelas terem tirado proveito para si ou para terceiros no Caminho Novo, com a finalidade de regularizar o sistema agrário na região e evitar percalços sobre a titularidade do dono da terra.

Às margens da nova estrada foram distribuídas diversas sesmarias e outros tantos indivíduos ocuparam a terra por posse⁵, desenvolvendo-se no lugar um número considerável de ranchos e roças, o que promoveu a ocupação efetiva da região em que os Pinto da Silva se encontravam assentados no início do século XIX. O passar dos anos e a prosperidade econômica promoveram a formação de arraiais e vilas nas margens do Caminho Novo, cercados por grandes propriedades agrárias que com certa frequência foram cenário de conflitos. Entre os povoados que se formaram nos arredores da nova estrada figurava o de São Francisco de Paula, que na primeira metade do século XIX era um dos distritos do município de Barbacena.

Naqueles tempos, Barbacena caracterizava-se pela diversificação econômica (pecuária, agricultura e comércio), e o café, que na segunda metade do século XIX traria riquezas à Zona da Mata mineira, se espalhava por alguns dos seus distritos, principalmente os de São Francisco de Paula, Simão Pereira e Santo Antônio do Paraibuna – que futuramente formariam o município de Juiz de Fora. Barbacena era favorecida pelas muitas estradas que a serviam e pela proximidade com a corte, contribuindo para o abastecimento do Rio de Janeiro e distribuindo os produtos de lá recebidos para o entorno, destacando-se, também, pela intensa atividade comercial (Lacerda, 2010; Teixeira, 2007; Zemella, 1990).

Em fins do século XVIII e início do XIX, as famílias Nogueira da Gama, Vale Amado e Dias Tostes destacavam-se na região como detentoras de grandes propriedades agrárias e de poder, em consonância com as observações de Pollig (2012, p. 6) de que nas sociedades agrárias do Caminho Novo o poder circulava entre os grupos sociais e de que “cada grupo ou indivíduo tem seus interesses pautados em alguma relação socioeconômica na região, cujo instrumento é o instituto da terra, exercendo algum tipo de poder, seja com base nas normas agrárias ou no costume”.

Entre os Nogueira da Gama interessa-me particularmente José Inácio Nogueira da Gama, considerado um dos potentados do Caminho Novo. Ele foi administrador do Registro de Mercadorias de Matias Barbosa, “vencendo um e meio do que importar o mesmo registro”, nomeado em 9 de junho de 1801. Pedro Calmon (1985, p. 21) informa que “a comissão de 1 ½ dava para o bem-estar do administrador [e,] de 1810 a 1820, o plantio do café o enriqueceu”. Angelo Alves Carrara (1999, p. 79) acrescenta que em 1826 ele

[...] pagou R\$ 1:037\$600 do dízimo correspondente à sua produção de café. [...] Não se pode esquecer, portanto, que os valores do dízimo

correspondiam aos valores da produção agrária mercantilizada. [...] No triênio de 1816 a 1818, o mesmo coronel José Inácio Nogueira da Gama já aparecia com 100\$000 réis anuais. (grifos no original)

Segundo Mônica Oliveira (2005, p. 46), José Inácio Nogueira da Gama foi possuidor de “[...] cerca de 17 sesmarias” ao longo do Caminho Novo, entre elas a que formou a fazenda de São Mateus, comprada em 1803 de sua futura sogra, a viúva de Manoel do Vale Amado (Calmon, 1985, p. 22). A fazenda de São Mateus e as propriedades de Antônio Dias Tostes ficavam nas vizinhanças das terras ocupadas pelos Pinto da Silva, que estavam, portanto, na área de influência e poder do coronel José Inácio Nogueira da Gama, dos Vale Amado e dos Dias Tostes.

Manoel Pinto da Silva ocupou terras por posse nas margens do Caminho Novo e em 1818 solicitou um título de sesmaria para legalizá-las, sob a proteção de José Inácio Nogueira da Gama, dos Vale Amado e dos Dias Tostes. A apropriação por posse fica evidente no trecho seguinte, em que um descendente de Manuel Pinto da Silva disputava um terreno com um vizinho. Nesse documento, alega-se que “[...] a fazenda Paraíso [dos Pinto da Silva], na parte que confina com a de São Mateus, foi havida pelos justificados e seus antecessores por posse, e não por compra feita ao finado Cel. José Ignácio ou seus herdeiros”⁶ (grifos meus).

Em 1818, aos 62 anos, Manoel Pinto da Silva requereu um título de sesmaria nas proximidades das terras dos Nogueira da Gama e dos Dias Tostes, todas estas propriedades da freguesia de Simão Pereira, como consta do documento de concessão:

Dom Manoel de Portugal e Castro do Conselho de sua Majestade e do da sua Real Fazenda. Governador e Capitão General da Capitania de Minas Gerais. Faço saber aos que esta minha Carta de Sesmaria virem que tendo consideração a me representar por sua petição *Manoel Pinto da Silva* que no sertão do Rio do Peixe e Mantiqueira abaixo Termo da Vila de Barbacena existem terras devolutas as quais *confrontam com as da Fazenda de São Mateus com as ditas de Antônio Dias Tostes, com as de dona Francisca Maria Amado de Abreu e Mello e com as sesmarias denominadas Salva Terra da Fazenda de São Mateus e com o sertão inculto e porque o suplicante as queira possuir por legítimo título de sesmarias me pedia lhe medisse na dita paragem meia légua de terra em quadra na forma das Ordens [...] 18 de julho de 1818.*⁷ (grifos meus)

Algumas evidências indicam que, antes de se fixar em São Francisco de Paula, os Pinto da Silva estiveram arranchados em São Manoel da Pomba, no arraial da Senhora das Mercês, onde nasceram seus filhos mais velhos.⁸ Provavelmente depois de se deslocar para São Francisco de Paula Manoel Pinto da Silva se apossou das terras sobre as quais, em 1818, solicitou o título de sesmarias. Nessas terras, com a esposa e os filhos, formou a fazenda Paraíso, onde plantava e comercializava os gêneros necessários à alimentação dos viandantes do Caminho Novo e a seus animais, o que lhe conferiu certa prosperidade.

No início da terceira década do século XIX, o Governo Provincial de Minas, no bojo da política imperial que procurava mapear a população brasileira, quantificando-a e qualificando-a, orientou os juizes de paz a elaborar as listas censitárias, também conhecidas como *listas nominativas*. Para tanto, encaminhou a eles um modelo no qual, “para cada indivíduo, há informações quanto a cor, condição social (se livre, escravo ou liberto), idade e estado civil, podendo-se identificar o sexo pelo nome das pessoas” (Botelho, 2012, p. 107). Nessa lista, a família Pinto da Silva emerge residente no distrito de

São Francisco de Paula, freguesia de Simão Pereira, como homens pardos e senhores de indivíduos escravizados.

De acordo com os dados da Lista de Família de 1831-1832, o então município de Barbacena (composto de 30 distritos) contava com uma população de 32.985 habitantes, dos quais 18.342 (55,6%) eram livres e 14.643 (44,39%) eram cativos.⁹ Isolada a população do distrito de São Francisco de Paula, observamos que ela se compunha de 52,49% de pessoas livres e 47,51% de escravizados; 11,86% da população livre constituía-se de pessoas “de cor” (negros e mestiços). Portanto, a população não branca representava 59,37% do contingente populacional do lugar. Juntamente com o distrito do Rio do Peixe (atual Lima Duarte), ocupava a terceira posição entre os mais populosos e também tinha a terceira maior população de homens escravizados do município.

Quadro 1 – Principais proprietários de escravos do distrito de São Francisco de Paula – 1831

Quarteirão	Fogo ¹⁰	Número de escravos	Chefe do fogo	Cor
1	1	394	José Inácio Nogueira da Gama	Branca
3	38	29	José Alvares Garcia	Branca
1	8	27	Manoel Pinto da Silva	Parda
1	22	27	Brizida Inácia de Lima (d.)	Branca
2	27	25	José Joaquim de Carvalho	Branca
3	25	23	João Baptista dos Reis	Branca

Fonte: APM. Lista Nominativa de Minas Gerais, 1831-32.

O distrito de São Francisco de Paula estava dividido em cinco quarteirões e possuía 163 domicílios, dos quais 91 não detinham um único cativo (55,82%). Nos outros 72 fogos (44,18%), a maioria (55,55%) tinha no máximo cinco escravizados e somente um proprietário detinha a posse de mais de 30 cativos, destoando dos demais senhores escravistas do município de Barbacena. Esse proprietário era José Inácio Nogueira da Gama, então detentor de 394 escravizados.

Quando o juiz de paz realizou o registro dos habitantes do lugar, os Pinto da Silva compareceram para entregar seus dados. Na relação estão presentes os bisavós, os avós, os pais e alguns dos tios paternos de Hermenegildo e Francisco, os dois mulatos que em 1916 foram acusados de assassinar o português Francisco Martins. Eles, assim como 117 pardos, não tiveram sua condição jurídica anotada na lista populacional de São Francisco de Paula, mas as evidências indicam que eram pessoas livres ou libertas.

Manoel Pinto da Silva, único pardo com posse significativa de escravos, foi qualificado como lavrador, 75 anos, casado com Maria da Purificação, de 54 anos, também parda. Com o casal viviam no fogo dois filhos: Manoel, de 42 anos, e Herculano, de 21. Mas Manoel Pinto da Silva e Maria da Purificação também eram pais de Maria, Joaquim, Vicente e Rachel¹¹, e todos constam da relação de 1831-1832, em fogos próprios ou com seus cônjuges, figurando como pardos.¹²

Em 1831, Manoel Pinto da Silva (o pai) aparece no censo como proprietário de 27 cativos, sendo 20 homens e sete mulheres, a maioria no auge de sua força produtiva (entre 16 e 30 anos).¹³ Note-se que ele

está entre os três maiores proprietários de escravos da localidade. Aparentemente os filhos homens moravam em fogo próprio nas terras dos pais e as filhas moravam em uma sesmaria contígua com os maridos – a fazenda Santa Cruz, que pertencia aos irmãos Antônio Pereira de Magalhães e Francisco Pereira de Magalhães. Sendo José Inácio Nogueira da Gama senhor de vastas extensões de terra nas imediações em que estavam os Pinto da Silva, é possível que Francisco e Antônio Pereira de Magalhães tenham comprado dele a fazenda Santa Cruz. Essa propriedade aparece no inventário de ambos, metade no de cada um deles, e até o momento não encontrei nenhuma doação sesmarial para os irmãos Pereira de Magalhães.

Não localizei o inventário de Manoel Pinto da Silva¹⁴, mas consultei o de sua esposa, Maria da Purificação, já viúva quando faleceu. No documento, datado de 1854, metade da fazenda Paraíso foi dividida entre seus filhos (pela lógica, a outra metade já havia sido partilhada por ocasião da morte de Manoel), bem como 21 escravos. O monte partilhável totalizou 16:483\$800, sendo a legítima de 2:748\$133.¹⁵ Dos filhos de Manoel Pinto da Silva e Maria da Purificação, interessam-me as trajetórias de Vicente e Herculano, avós dos acusados do crime de 1916 no arraial de São Sebastião do Chácara.

No censo de 1831, Vicente Pinto da Silva consta como pardo, 34 anos, casado com a parda Anna Joaquina de Jesus¹⁶, de 24 anos. Na ocasião, o casal tinha três filhos e era proprietário de um único escravo – José Angola, de 24 anos.¹⁷ Mais tarde viriam outros filhos, e no ano em que foi realizado o inventário dos bens do casal havia sete filhos vivos.¹⁸ Em 1831, a família morava na propriedade dos pais de Vicente e aparentemente contava com a ajuda dos irmãos e dos escravos da família para lavrar a terra.

No início dos anos 1840, aproveitando-se da oportunidade de ainda existirem porções de terras devolutas encravadas entre as sesmarias dos grandes senhores de terras e de escravizados, e valendo-se do prestígio de sua rede de relações pessoais com os poderosos locais, Vicente e a mulher apossaram-se de partes de terras entre as sesmarias de São Lourenço e Três Barras. A crer nas declarações de Vicente, o apossamento se deu de forma pacífica e consentida. Foi o sogro, Venâncio de Lima Rocha, quem o avisou que entre a sua propriedade (a sesmaria das Três Barras) e a de seu vizinho Antônio da Silva Braga (sesmaria São Lourenço) havia sobras de terras incultas e devolutas. Com o apoio do sogro, Vicente foi se entender com Silva Braga, declarando-lhe sua intenção de ocupar as terras em matas virgens “no sertão bruto”.

[...] este não hesitou em certificar aos autores o lugar devoluto, fazendo-lhes cientes de que o seu rumo não alcançava o córrego onde os autores pretendiam edificar a sua morada [...] certos os autores de que o terreno questionado no alto da serra entre as duas sesmarias de São Lourenço e das Três Barras era devoluto, para o mesmo entraram no supra cito ano de 1840, e fizeram casas de vivenda, pasto e pomar, parte de grama, moinho, monjolo, caminhos para trânsito de carros e outros muitos serviços e atos possessórios, como derrubada, sem controvérsia de pessoa alguma. ¹⁹

Pouco tempo depois, Vicente e a esposa tornaram-se proprietários, por compra, de mais uma porção de terras – cerca de uma quarta parte²⁰ – nos limites das sesmarias de São Lourenço e Três Barras. Um

conflito entre Vicente e o genro, em 1855, originou dois processos civis ^{que} trazem revelações sobre as formas de ocupação das terras na região, assim como o que se produzia e de que modo. Uma das testemunhas do processo, Antônio da Silva Braga (o mesmo que permitira o apossamento das terras por Vicente, em 1840) informou que Vicente e a esposa se tornaram proprietários de uma porção de terras, anexas às já apossadas, revelando-nos quando e de quem as compraram e a extensão dela. Silva Braga declarou

[...] que sabe de ciência própria que os embargantes [Vicente e a esposa] são senhores e possuidores de uma sorte de terras compreendidas nos limites da Fazenda de São Lourenço, as quais se compõem de um quarto, cuja sorte de terras foi vendida por ela testemunha ao finado Custódio Dias Tostes, e este vendeu aos embargantes há mais de 16 anos.²¹

À sorte de terras apossadas juntou-se a adquirida por compra de Custódio Dias Tostes, e Vicente lhes deu o nome de Boa Sorte. Nas terras apossadas e compradas, Vicente e a família derrubaram mato, fizeram roças, plantaram e colheram, tanto para o sustento da família e de seus dependentes como para a venda do excedente. No ano de 1844, Vicente Pinto casou sua filha, Maria da Purificação Pinto, com o tropeiro Antônio da Silva Reduzino, assentando o jovem casal em um terreno dentro de sua propriedade e autorizando-os a roçar e a plantar milho, feijão e outros gêneros. José Alves de Almeida declarou que Vicente sustentou o genro “[...] dois anos em sua casa, e sempre o auxiliou na factura de suas roças, protegendo-o sempre até com tocador para a sua tropa [...] sendo que estes serviços eram ora por paga, ora gratuitos [...]”.²² Posteriormente, foi feita uma casa para Antônio Reduzino e a mulher a pequena distância da morada do sogro. Consta que Vicente Pinto, juntamente com seus filhos e escravos, auxiliava o genro nos serviços da lida.

Vicente e o genro viveram em harmonia até aproximadamente 1855, quando, segundo Vicente, o genro passou a roçar terrenos de sua propriedade sem sua autorização. Esse ato, considerado intrusão, gerou conflito entre as partes, questão que os vizinhos não conseguiram aplacar.²³ Vicente então moveu um processo de embargo e outro de força nova contra o genro, que alegou que as terras não pertenciam ao sogro, sendo devolutas – sobras entre as sesmarias. Em agosto de 1859, os envolvidos entraram em acordo (cujos termos não estão registrados no processo), pagando cada um a sua parte nas custas.

Outro conflito por terras foi vivenciado por Vicente Pinto na década de 1880. Na ocasião, ele tinha por vizinho o fazendeiro Antônio Gabriel Monteiro de Barros, proprietário da fazenda Salvaterra. No dia 12 de setembro de 1883, quando Antônio Gabriel lavava-se em uma bica que conduzia água para o engenho, defronte à sua casa de morada, o escravo Marcello, oculto em uns cafezais, atirou contra seu senhor. Do inquérito apurou-se que a arma do crime fora emprestada pelo liberto Manoel Bento (ou Manoel Pinto da Silva)²⁴, afilhado do assassinado, com o qual o fazendeiro se indispusera. Manoel Bento tinha familiares – sogra e cunhados – entre os cativos de Salvaterra e fora agregado de Antônio Gabriel. A autoria do crime foi atribuída ao cativo Marcello, que alegou ter cometido o delito por desgostar-se dos constantes castigos que o proprietário praticava contra seus dois filhos.²⁵

Antônio Gabriel Monteiro de Barros, aparentemente, era pessoa de muitos desafetos. O escravo

David, antes da confissão de Marcello, informou acreditar que o assassinato fora cometido por “[...] algum dos muitos viajantes que seu senhor faz voltar de dentro da fazenda e que se mostravam agastados”. Ouvido como testemunha, o lavrador Francisco d’Andrade Vilella comentou que Vicente Pinto da Silva (lavrador, vizinho de Antônio Gabriel) lhe dissera que “[...] se visse Antônio Gabriel chegar aqui na cidade em uma rede que era ele Vicente Pinto que o tinha matado por querer Antônio Gabriel *fazer uma estrada em sua horta*”²⁶ (grifos meus). De qualquer modo, não recaíram suspeitas sobre os viajantes nem sobre o vizinho Vicente Pinto da Silva. As desconfianças incidiram sobre os cativos da Salvaterra, mas as suspeitas e o depoimento sobre o desentendimento entre Vicente Pinto da Silva e Antônio Gabriel são reveladores da disposição do primeiro em defender suas terras.

Os documentos levantados não deixam claro quando Vicente Pinto e Anna Joaquina faleceram, mas os bens que eles acumularam foram partilhados no ano de 1887 entre seus sete filhos. Além de benfeitorias (casa, moinho e cochos), havia cerca de 3.500 pés de café e mais 2 mil arrobas de café em coco, quatro carros de milho, um pomar, alguns porcos e seis escravizados. Não há avaliação de terras, tendo o monte partilhável somado 2:708\$703.²⁷ Dois dos filhos de Vicente, Avelino Pinto da Silva e Furbino Pinto da Silva, eram casados com primas, respectivamente com Maria e Mariana, ambas filhas de Herculano Pinto da Silva, irmão caçula de Vicente Pinto da Silva.

Herculano Pinto da Silva, que no censo de 1831 era solteiro e morava com os pais, foi casado com Maria Thereza de Jesus. O inventário de Maria Thereza foi aberto pelo esposo no ano de 1875, constando nove filhos herdeiros. Os principais bens do casal eram seus 23 cativos e suas propriedades fundiárias, bastante significativas para o padrão da época (244 alqueires):

Quadro 2 – Terras do casal Herculano Pinto da Silva e Maria Thereza de Jesus

- 14 alqueires de terras em pastos – 840\$000
- 12 alqueires em um pasto de capim-gordura em frente à fazenda – 960\$00
- 16 alqueires de mata virgem em diversos espigões – 800\$00
- 84 alqueires de terras em capoeiras – 4:200\$000
- um quarto de terras havidas a d. Maria Doroteia de Queiroz, calculadas em 78 alqueires, sendo 30 em mata virgem e 48 em capoeiras – 6:240\$000
- um sítio denominado Perdida, contendo 40 alqueires de terras, sendo seis alqueires em mata virgem e 34 alqueires em capoeiras de cultura – 1:740\$000

Furbino e a esposa, assim como seu irmão Avelino e a mulher, moravam nas terras do tio/sogro. Na partilha de 1875, coube ao primeiro casal, em terras, cerca de 11 alqueires. Em 1876, Furbino vendeu toda a terra que ele e a esposa herdaram da sogra aos irmãos de sua esposa.²⁸ Não sei se depois disso permaneceram nas propriedades de Herculano, que tinham a denominação de Paraíso.²⁹ Certo é que, em 1883, Furbino foi acusado de invadir as terras de Sebastião Lopes de Aquino, na fazenda Cachoeirinha (antiga Linhares).³⁰ Não localizei o inventário de Herculano Pinto da Silva, mas suponho que ele tenha falecido no início dos anos 1880, visto que em 1884 Furbino e a esposa venderam mais três alqueires de terras que alegaram haver herdado do sogro.³¹

No ano seguinte, Furbino Pinto da Silva comprou uma propriedade em São Sebastião do Chácara,

então distrito de Juiz de Fora. Aparentemente, ele já estava estabelecido nesse arraial, pois a escritura de venda das terras herdadas de seu sogro foi realizada no Cartório de Paz de São Sebastião do Chácara. A propriedade, fazenda das Barras, foi adquirida por 2:400\$000 e constava de casa, moinho, terreno e benfeitorias (que não foram discriminadas); sua extensão não foi descrita.³² No inventário de Furbino Pinto da Silva, aberto em 1926, foi avaliado um sítio denominado Barras, então composto de 41 e meio alqueires de terras e benfeitorias já velhas – casa, moinho, paiol, casa para colonos. Havia ainda alguns poucos animais e 12 mil cafeeiros.³³ Das sete pessoas citadas como confrontantes, um era genro, um era neto e outro era filho de Furbino.

Em 1926, ano de abertura do inventário de Furbino Pinto da Silva, ele tinha oito filhos herdeiros: Albino, Maria Cherubina (ou Maria Furbina), Floribina, Theodorico, Francisco, João, Hermenegildo e Anna. Os três filhos mais jovens do sexo masculino se envolveram no crime de 1916 narrado no início deste texto.

Propriedade fundiária e litígio na trajetória dos Pinto da Silva no pós-abolição

No dia 7 de janeiro de 1916, Francisco Martins da Silva – português, viúvo, com cerca de 50 anos –, às vezes citado como administrador, outras como empregado e ainda como locatário do sítio Boa Vista (propriedade de Antônio da Costa Pinto), saiu cedo para a lida. A roça de milho em que trabalhava naquela manhã ficava a pequena distância da sua morada, onde a empregada, a *preta* Cecília, preparava o almoço. Francisco Martins contava com o auxílio de dois filhos, Jovelino (18 anos) e Leopoldo (16). Durante a lida, o grupo viu quando um cavalo da propriedade entrou na roça dos vizinhos Francisco e Hermenegildo. Os dois jovens saíram para tocar o animal. Nesse momento, Cecília, que acabara de preparar o desjejum, foi até a roça chamar a família para o almoço matinal.³⁴

Segundo depoimentos, dos lugares em que se encontravam, Cecília, Jovelino e Leopoldo viram quando Francisco Martins foi atacado com uma enxada e em seguida com um tiro de garrucha. Apavorados com o que viram, correram para a proteção da casa. Depois do assassinato e da evasão do criminoso, Jovelino e Leopoldo foram até o arraial e contaram a Antônio da Costa Pinto (dono do sítio) o que havia acontecido. As três testemunhas oculares do delito acusaram os irmãos Francisco e Hermenegildo de ser os autores do crime.

Todas as testemunhas foram inquiridas sobre a existência de rixas entre o assassinado e os acusados e sempre responderam que não havia desavença entre as partes. Todas afirmaram que os envolvidos se davam bem e que todo domingo Francisco e Hermenegildo Pinto da Silva iam à casa de Francisco Martins, onde conversavam e tomavam café.

Iniciou-se a busca dos acusados, mas eles não foram encontrados, dizendo alguns depoentes que eles haviam fugido tão logo perpetraram o crime. Outros afirmaram que eles se ocultavam em casa. Somente em 20 de maio de 1916 os irmãos Francisco e Hermenegildo foram presos. Enquanto isso, realizavam-se a inquirição de testemunhas e a investigação. Os depoimentos dos arrolados para os esclarecimentos denunciavam que, embora Francisco Martins tenha sido a vítima sobre a qual os irmãos Pinto da Silva

descarregaram sua ira, ele não era exatamente o deflagrador do conflito.

Antônio da Costa Pinto, proprietário do local onde se deu o delito, comentou que

[...] o pai dos assassinos possui terras, de cujo cultivo se encarregam os réus, e que dividem com as do depoente e onde morava o ofendido Francisco Martins [...] que o local do crime divide e é pertinho da roça dos réus. [...] [que] há cerca de seis meses, por causa de divisas entre o depoente e Theodorico, irmão dos réus, houve uma pequena discussão, porém, desta não resultou inimizade alguma; que sabe que os réus e seus irmãos frequentam o arraial da Chácara, onde procedem bem, mas o depoente tem ouvido dizer que há tempos brigaram com Cesário de tal em terras do pai deste.³⁵

O depoimento de Acácio da Costa Pinto, pai de Antônio da Costa Pinto, é mais esclarecedor e nos permite compreender não somente o conflito entre os Pinto da Silva e os Costa Pinto, mas também os prováveis motivos das brigas entre a família dos acusados do crime e outros vizinhos.³⁶ Segundo Acácio,

[...] o móvel do crime foi uma questão de água que havia entre os terrenos dos réus e os de que tomava conta a vítima, isto é, aqueles, de comum acordo com seu pai Cherubino [sic] [Furbino Pinto da Silva], fizeram uma divisa que abrangiu [sic] todo o veio d'água, para impedir que os proprietários e encarregados dos terrenos limítrofes, que eram os em que morava e trabalhava a vítima, se servissem da aguada; que como as referidas divisas não obedecessem a uma decisão judicial e fosse feita despoticamente pela família dos réus, os proprietários limítrofes não se conformavam com ela e continuaram a fazer uso da água; que por este motivo, volta e meia havia discussão entre os proprietários vizinhos, pensando o depoente que isto deu causa ao crime [...].³⁷

O processo indica que a família Pinto da Silva tinha considerável prestígio no distrito de São Sebastião do Chácara. Acácio da Costa Pinto, ao alegar que os réus se encontravam foragidos nas próprias casas, argumentou que eles tinham a proteção do subdelegado, devendo este aos Pinto da Silva cerca de cinco contos de réis. Disse ainda que no arraial o delegado chegara a jurar, pela honra de suas filhas, que Francisco e Hermenegildo eram inocentes. Segundo Acácio, os réus continuavam “[...] a residir em suas casas, no distrito, tranquilamente, sob a proteção do referido subdelegado; que este mesmo subdelegado já os protegeu de outra feita, quando eles com seu irmão Theodorico fizeram lá outros espancamentos”.³⁸

Embora possamos duvidar do depoimento de Acácio, por ele estar de certa forma envolvido no conflito, outras testemunhas também fazem menção à amizade entre os acusados e o subdelegado, dizendo que a autoridade havia intimidado as testemunhas antes do depoimento para não acusarem Francisco e Hermenegildo. Independentemente do possível interesse de Acácio em atribuir a proteção do subdelegado aos acusados, a família Pinto da Silva tinha prestígio. Em 1893, por exemplo, Furbino Pinto da Silva era inspetor de quarteirão no distrito de Chácara.³⁹ No processo de 1916, após o julgamento e a condenação de Francisco e Hermenegildo, constam três abaixo-assinados atestando que Furbino Pinto da Silva e seus filhos Hermenegildo e Francisco eram homens trabalhadores, exemplares chefes de família, respeitadores da lei, amigos, que nunca se envolveram em desordens, agiam corretamente e tinham índole pacata, sendo incapazes de atos que manchassem sua reputação. Somadas as assinaturas dos três

documentos, chega-se a 106 indivíduos. Também consta do processo uma declaração assinada por seis pessoas que atestam terem ouvido de Cecília, uma das testemunhas oculares, que ela não vira os assassinos do seu falecido patrão, tendo acusado os irmãos Pinto da Silva por ter sido instruída e intimidada por um empregado de Antônio da Costa Pinto, o proprietário das terras onde se deu o crime.⁴⁰

Os irmãos Francisco e Hermenegildo nunca admitiram ter cometido o assassinato do dia 7 de janeiro de 1916. Em sua defesa, anexaram um processo de justificação⁴¹, no qual as testemunhas alegaram que no dia em que o delito ocorreu Francisco esteve doente, de cama, e não saiu de casa; que durante todo o dia 7 de janeiro de 1916 Hermenegildo e o irmão Theodorico trabalharam em suas terras, não tendo saído delas em momento algum. Tais testemunhas haviam trabalhado na propriedade dos Pinto da Silva no dia do crime. Um deles estava lá tocando uma empreitada (sem mais detalhes); outro, trabalhando de serrador; o terceiro havia passado pelo local e conversado com os irmãos ao atravessar as terras para ir trabalhar nas vizinhanças.

Julgados e condenados em 23 de julho de 1917, os irmãos apelaram e foram a novo julgamento em 19 de março de 1918. Dessa vez foram absolvidos, mas o resultado do segundo julgamento certamente foi decorrência de uma reviravolta no caso. Anexado ao processo que traz Francisco e Hermenegildo como acusados, há outro, iniciado em fevereiro de 1918. Este tem como indiciado João Pinto da Silva, irmão dos dois réus anteriores.

Sebastião Ferreira foi uma das testemunhas ouvidas no processo contra João Pinto da Silva. Ele afirmou saber, por ter ouvido Felício Falcci dizer, que no dia do delito João Pinto da Silva atirara contra Francisco Martins. Felício Falcci, que no dia do delito trabalhava em uma roça próxima, disse não ter visto o momento em que João atirara, mas tê-lo visto no local do crime, logo após ter ouvido o disparo, segurando uma arma. Antônio Luiz Pucci informou que somente após a condenação de Francisco e Hermenegildo é que começara a circular no arraial o boato de que fora João que perpetrara o crime, tendo ele ouvido a confissão do próprio João. Sebastião Ferreira acrescentou que o remorso, por ver seus irmãos condenados por um crime que ele havia cometido, fez João confessar o delito a alguns moradores de Chácara e pedir a eles que o denunciassem.⁴²

Em depoimento, Albino Pinto da Silva e Theodorico Pinto da Silva, irmãos dos acusados, informam sobre o cotidiano da família e sua relação com a terra. Albino disse que João, Francisco e Hermenegildo moravam na propriedade do pai, mas em casas separadas. Que as casas de Hermenegildo e Francisco eram mais próximas do local onde se deu o assassinato. Que, no dia do delito, ele e o irmão Theodorico estavam trabalhando nas terras de Francisco Pinto da Silva. Theodorico, por sua vez, acrescentou que no dia do crime estava administrando o trabalho que era feito por dois contratados.⁴³

Sabe-se do exposto que alguns dos filhos homens de Furbino Pinto da Silva moravam nas terras do pai, embora não seja possível precisar quantos e quais. Aparentemente, dos cinco filhos homens, Albino tinha terras próprias, pois foi citado como confrontante do pai quando se realizou o inventário deste em 1926. Theodorico também parece ter tido a sua propriedade, pois em uma ação de execução (1929) em que foi citado somos informados de que, depois que ficou viúvo – e já o era em 1916 –, ele foi morar com os pais e administrar a propriedade deles.⁴⁴ João, solteiro, Francisco e Hermenegildo, casados, moravam cada um em sua própria casa na fazenda paterna. Ajudavam-se mutuamente, contando com a ajuda dos

outros dois irmãos, que moravam nas vizinhanças, para os serviços da lida. Contratavam, quando necessário, o serviço de terceiros. Homens, por exemplo, como Sebastião Ferreira, que no dia do crime trabalhava em umas capoeiras próximas e foi qualificado como lavrador no processo, informando que era “sitante em Chácara, mas também se empregava em serviços de terceiros”.⁴⁵ E não podemos descartar a hipótese de que, assim como contratavam o serviço de terceiros, os irmãos Pinto da Silva se empregavam para realizar tarefas para vizinhos.

Em suas terras, Furbino e os filhos plantavam café, produto presente tanto no inventário de Furbino (1926) quanto no de sua esposa, Mariana (1929). Foram avaliados 12 mil pés de café em 1926. Em 1929, dona Mariana possuía cerca de 2.500 pés, que produziram aproximadamente 50 arrobas de frutos, que estavam pendentes. Na propriedade, criavam animais de pequeno porte, como porcos e galinhas, que eram comercializados na vizinhança, e menciona-se a existência de uma lavoura (certamente de alimentos). Também exploravam a madeira da propriedade, como fica claro tanto na presença do serrador Joaquim Dorcelino, que no dia do delito fazia serviço para um terceiro na propriedade dos Pinto da Silva, quanto em Processo de Execução de 1929, que relata a exploração de madeira como uma das atividades que geravam renda para Mariana. A menção aos serviços de lavoura e ao cavalo que entrou na roça, motivando a agressão que resultou na morte de Francisco Martins, assim como a existência de plantações, indica a produção de alimentos – provavelmente feijão, milho, mandioca e hortaliças.

Quanto ao assassinato de Francisco Martins, ocorrido em 7 de janeiro de 1916, passou a ser atribuído a João Pinto da Silva a partir de 1918. Julgado em 24 de junho de 1918, João foi absolvido. A promotoria apelou e o julgamento foi anulado. Em março de 1919, João foi condenado, apelou e a condenação foi mantida – 12 anos e três meses de reclusão. Em julho de 1928, João Pinto da Silva encaminhou petição à Justiça requerendo livramento condicional, obtido diante de seu ótimo procedimento e exemplar conduta na prisão.

Expostos os fatos, restam ao historiador algumas especulações. Se João foi o autor do crime, ignoravam esse fato seus irmãos Francisco e Hermenegildo? Se sabiam do incidente, por que não o revelaram nem mesmo depois de ser julgados e condenados em 23 de julho de 1917? Por que o boato de que João era o responsável pelo assassinato só surgiu em Chácara após a condenação de Francisco e Hermenegildo? Se João foi o assassino de Francisco Martins, por que ele não se entregou quando seus irmãos foram presos? Por que, mesmo depois de ver seus irmãos condenados por um crime que não teriam cometido e de sentir remorso, ele evadiu-se e pediu a moradores do lugar que espalhassem que fora ele, e não seus irmãos, que matara Francisco Martins? Por que as testemunhas oculares – Cecília, empregada da vítima, Jovelino e Leonardo, filhos do assassinado –, que revelaram que os acusados Francisco e Hermenegildo tinham o costume de tomar café com Francisco Martins aos domingos, não denunciaram João em momento algum? Por que essas mesmas testemunhas não foram reinquiridas no processo contra João? Acobertaram Francisco e Hermenegildo o verdadeiro autor do crime para proteger o irmão João? Ou foi João que, sendo solteiro e mais novo que os outros dois, assumiu a culpa pelo crime para que seus irmãos pudessem retomar a administração de seus bens e de suas famílias?

Considerações finais

Para além do crime de 1916, o conhecimento a respeito da trajetória da família Pinto da Silva de 1818, quando Manoel Pinto da Silva requereu uma sesmaria nas margens do Caminho Novo do Rio de Janeiro para Minas Gerais, até 1929, quando faleceu Mariana Pinto da Silva – neta do velho Manoel e mãe dos três irmãos Pinto da Silva (bisnetos maternos e paternos de Manoel), envolvidos no crime de 1916 –, tem muito a nos revelar sobre a perspectiva de acesso à terra pela população não branca e sobre suas lutas para garantir a manutenção da propriedade agrária.

Ao longo de pouco mais de um século (1818-1929), os indivíduos cuja trajetória foi aqui analisada transitaram tanto pela situação de proprietários de terras e homens integrados ao mercado quanto pela de camponeses. O velho Manoel Pinto da Silva foi senhor de uma sesmaria de terras em uma das regiões economicamente mais valorizadas do Brasil no início do século XIX. Sua posse de homens escravizados em 1831-1932 – 27 cativos – o colocava, por certo, em uma posição privilegiada para o período e a região em que estava assentado. No início do século XIX, quando a produção de alimentos, tanto para o abastecimento da corte como para o fornecimento aos viajantes de uma estrada de intenso movimento, deu a tônica à economia local, foi essa a atividade à qual ele se dedicou. Para os padrões da época, Manoel foi um grande proprietário de terras e de homens.

Todos os filhos de Manoel Pinto da Silva contaram com a ajuda paterna para iniciar a vida. Quando as filhas, Maria e Rachel, se casaram com os irmãos Magalhães, ele dotou cada uma de um casal de escravos – mandados comprar no Rio de Janeiro. Quando seus filhos homens se casaram, todos foram assentados em um lote dentro da propriedade paterna. Aos poucos, cada um tomou seu rumo e a situação dos filhos foi se modificando em relação à dos pais. Vicente se apossou de terras devolutas e aumentou sua propriedade comprando porções de terras anexas à apossada. Com os dois escravos com que o sogro dotou a esposa e o auxílio dos filhos, à medida que estes cresciam e podiam ajudar nos serviços, podemos dizer que nos anos 1840-1850 ele era um camponês. Plantando gêneros, a prosperidade o transformaria em um proprietário de porte médio, que se arriscou a tentar a sorte com o plantio do café.

O irmão Herculano Pinto da Silva teve mais sorte – ou mais sucesso. Ainda não consegui recuperar informações sobre as origens de sua esposa, nem sobre quanto seu dote e suas relações pessoais possam ter contribuído para o enriquecimento do casal. Mas, de qualquer modo, Herculano comprou partes das terras que seus irmãos herdaram dos pais, e também porções das terras de seus sobrinhos (filhos de Rachel) – que eram anexas às da fazenda de seus pais. Manteve a maior parte da sesmaria que pertenceu a Manoel Pinto da Silva. Considerando o contingente de seus escravizados (23) e a extensão de suas terras, foi um proprietário de porte médio para os padrões dos anos 1870-80 do século XIX, sendo o único dos irmãos Pinto da Silva que em algum momento foi qualificado como “fazendeiro” nos livros de qualificação de eleitores.⁴⁶

Furbino (filho de Vicente) e Mariana (filha de Herculano) também contaram com a ajuda dos pais quando se casaram – escravos e terra para se arrancar. Posteriormente, a herança dos pais, principalmente a dos pais de Mariana, ajudou a formar o patrimônio do casal. De “agregados” dos pais passaram a pequenos proprietários. Camponeses que, com seus filhos e alguns poucos cativos, produziam alimentos e também se aventuraram a enriquecer com o café.

São todas trajetórias de uma família de mestiços – cujas origens não me foi possível estabelecer (eram Manoel Pinto da Silva e a mulher forros? Seria algum deles filho de um poderoso da região que os beneficiara com herança ou legado?). Na multiplicidade da vida e do tempo, formaram alianças e teceram negociações com os poderosos locais, aproveitaram as oportunidades e sofreram os revezes da sorte, foram fazendeiros, pequenos proprietários e camponeses. Lutaram para conquistar e para defender suas terras por meio de negociações, por vias legais, com bravatas e a ferro e fogo.

Referências bibliográficas

- ALMICO, R. C. S. *Fortunas em movimento: as mudanças ocorridas na riqueza pessoal – Juiz de Fora/1870-1920*. Dissertação (mestrado em História Econômica), Universidade Estadual de Campinas, Campinas (SP), 2001.
- BOTELHO, T. R. “Fontes para a história das populações de Minas Gerais, século XIX”. *Dimensões – Revista de História da Ufes*, n. 5, 1997, p. 104-11. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2263/1759>>. Acesso em: 30 maio 2012.
- CALMON, P. *História de Minas e memórias de Nogueira da Gama*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: INI, 1985 (Coleção Documentos Brasileiros, n. 199).
- CARRARA, A. A. *Contribuição para a história agrária de Minas Gerais*. Mariana: Ufop, 1999 (Núcleo de História Econômica e Demográfica, série Estudos, 1).
- GINZBURG, C. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.
- _____. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- GOMES, F. S. “Quando a terra é de preto”. In: CHEVITARESE, A. L. (org.). *O campesinato na História*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Faperj, 2002.
- GUIMARÃES, E. “Rompendo o silêncio: conflitos consuetudinários e litigiosos em terras pró-indivisos (Juiz de Fora, Minas Gerais, século XIX)”. In: MOTTA, M. M. M.; ZARTH, P. (orgs.). *Formas de resistência camponesa: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da história*. São Paulo: Ed. da Unesp, 2008 (Coleção História Social do Campesinato).
- _____. “Divisão e demarcação de terras”. In: MOTTA, M.; GUIMARÃES, E. (orgs.). *Propriedades e disputas: fontes para a história do Oitocentos*. Guarapuava: Unicentro; Niterói: Ed. da UFF, 2011a.
- _____. “Propriedade e pobreza: os dilemas do Império do Brasil”. In: MOTTA, M.; SECRETO, M. V. *O direito às avessas*. Guarapuava: Unicentro; Niterói, Ed. da UFF, 2011b.
- _____. “Terra de preto na Fazenda da Tapera (Juiz de Fora, MG)”. In: SOUSA, J. P.; ANDRADE, R. G. (orgs.). *Zona da Mata mineira: escravos, família e liberdade*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2012.
- LACERDA, A. H. D. *Negócios de Minas: família, fortuna, poder e redes de sociabilidade nas Minas Gerais – A família Ferreira Armonde (1751-1850)*. Tese (doutorado em História Contemporânea). Niterói, Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro (RJ), 2010.
- LESSA, J. *Juiz de Fora e seus pioneiros (do Caminho Novo à Proclamação)*. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora e Fundação Cultural Alfredo Ferreira Lage, 1985.
- LIMA, R. “Justificação”. In: MOTTA, M.; GUIMARÃES, E. (orgs.). *Propriedades e disputas: fontes para a história do oitocentos*. Guarapuava: Unicentro; Niterói: Ed. da UFF, 2011.
- MOTTA, M.; GUIMARÃES, E. (orgs.). *Propriedades e disputas: fontes para a história do Oitocentos*. Guarapuava: Unicentro; Niterói: ed. da UFF, 2011.
- OLIVEIRA, M. R. *Negócios de famílias: mercado, terra e poder na formação da cafeicultura mineira (1780-1870)*. Bauru: Edusc; Juiz de Fora: Funalfa, 2005.
- PAIVA, E. F. “Minas depois da mineração (ou o século XIX mineiro)”. In: GRINBERG, K; SALLES, R. *O Brasil Imperial, vol. 1 – 1808-1831*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- PINTO, F. E. *Potentados e conflitos nas sesmarias da Comarca do Rio das Mortes*. Tese (doutorado em História Moderna), Universidade Federal Fluminense, Niterói (RJ), 2010.
- POLLIG, J. V. D. C. *Apropriação de terras no Caminho Novo*. Dissertação (mestrado em História), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro (RJ), 2012.
- TEIXEIRA, A. B. *População, sistema econômico e poder na transição do século XVIII para o XIX em Minas colonial – Barbacena (1791-1822)*. Dissertação (mestrado em História), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro (RJ), 2007.
- ZEMELLA, M. *O abastecimento da Capitania das Minas Gerais no século XVIII*. 2. ed. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1990.

Notas

- 1 *Jornal do Commercio*, 11 jan. 1916.
- 2 Arquivo Histórico de Juiz de Fora (doravante AHJF). Fundo Benjamin Colucci. Processo de Homicídio, 7 jan. 1916. Réus: Francisco e Hermenegildo Pinto da Silva. Vítima Francisco Martins da Silva.
- 3 O documento mais antigo em que localizei a cor dos Pinto da Silva foi a Lista Nominativa de 1831-32, e nela eles já constam como livres e proprietários de homens. Arquivo Público Mineiro (doravante APM). Listas Nominativas 1831-32. Coleção Mapas de População (MP), CX.07-DOC.05. Disponível em: <http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/mapas_populacao/brtacervo.php?cid=481>. Acesso em: 31 mar. 2014. Antes de chegar ao censo foi necessário conhecer a composição familiar, o que só foi possível por meio do resgate de informações em fontes múltiplas, principalmente inventários *post-mortem*, pela busca nominativa, inspiração metodológica para a realização deste artigo. Partii dos nomes que me foram dados a conhecer no processo criminal de 1916 e fui recuando a genealogia, inspirando-me em Ginzburg, 1991 e 2007.
- 4 Nos primeiros tempos após a descoberta das minas de ouro e diamante, a travessia entre Minas Gerais e o litoral do Rio de Janeiro ocorria através das trilhas de penetração dos bandeirantes, conhecidas por Caminho Velho. No adentrar do século XVIII, a Coroa portuguesa contratou Garcia Rodrigues Paes para construir uma nova estrada, visando encurtar e melhorar o caminho entre a província mineira e a corte. A nova estrada foi chamada de Caminho Novo (Lessa, 1985).
- 5 A respeito da distribuição de sesmarias na região e da ocupação por posse por colonos pobres, veja também Pinto (2010).
- 6 Arquivo Histórico da Universidade Federal de Juiz de Fora (doravante AHUFJF). Fundo Benjamin Colucci. Processo de Justificação entre João Antônio Correa e Herculano Pinto da Silva. 1872, Caixa 002, 1º processo, Fls. 2. A respeito dos processos de justificação, veja Lima, 2011, p. 133.
- 7 APM. Seção Colonial, SC-363, Registro de Sesmarias, rolo 84, 1814-1817. Registro de Sesmaria de Manoel Pinto da Silva, 18 jul. 1817, Fls. 152 e 152v.
- 8 O filho mais velho de Manoel Pinto da Silva, seu homônimo, realizou um testamento em 1860 no qual declarou ser “nascido e batizado em São Manoel da Pomba, no arraial da Senhora das Mercês”. Também Vicente, quarto filho de Manoel Pinto da Silva, ao ser qualificado em processo criminal de 1855, informou ser natural de Mercês do Pomba. Por essas evidências concluí que os Pinto da Silva viveram algum tempo nesse lugar, onde nasceram pelo menos seus quatro primeiros filhos. Suponho que Manoel (filho) nasceu por volta de 1789 e Vicente em torno do ano de 1797. AHJF. Fundo Benjamin Colucci. Prestação de Contas Testamentárias. Testador Manoel Pinto da Silva, testamenteiro Herculano Pinto da Silva, 14 mar. 1860. AHJF. Fundo Benjamin Colucci, Processo Criminal de Ameaças. Réu Joaquim Pinto da Silva e outros. 3 set. 1855.
- 9 APM. Lista Nominativa de 1831-32, *op. cit.*, consultado em 8 maio 2012. Considerarei livres/forros aqueles para os quais não consta a condição, por acreditar que os cativos dificilmente não teriam sua situação jurídica anotada – e também, como veremos adiante, por saber que pessoas livres/forros constam do censo com a condição não declarada. Não há dados para os distritos de Simão Pereira, Bom Jardim e Garambéo.
- 10 Casa de habitação; lar, residência.
- 11 A relação dos filhos de Manoel Pinto da Silva e Maria da Purificação foi obtida em AHUFJF, Fundo Benjamin Colucci. 1854/Caixa 10, 21º processo. Inventário *post-mortem* de Maria da Purificação Pinto. Inventariante: Joaquim Pinto da Silva.
- 12 Lista nominativa de 1831-32, *op. cit.*
- 13 *Ibidem*. Apesar de a idade declarada da mãe, 54 anos, não estar em harmonia com a idade dos filhos, visto que Maria tinha 45 anos e Manoel, 42, não há nenhuma evidência de que Manoel Pinto da Silva (o pai) tenha tido outro casamento. Aliás, Maria e Manoel constam do inventário de Maria da Purificação Pinto como seus legítimos herdeiros.
- 14 No Arquivo Municipal de Barbacena, consultei três processos em que o inventariado tinha o nome de Manoel Pinto da Silva, mas nenhum deles era o do indivíduo cuja trajetória está sendo examinada (os nomes da esposa e dos filhos não conferiam com os nomes da mulher e dos filhos do indivíduo analisado).
- 15 AHUFJF, Fundo Benjamin Colucci. 1854/Caixa 10, 21º processo. Inventário *post-mortem* de Maria da Purificação Pinto. Inventariante: Joaquim Pinto da Silva. As posses de Maria da Purificação eram consideráveis. Analisando o padrão de fortunas em Juiz de Fora no período em questão, Rita Almico (2001) estima que o indivíduo que detivesse mais de 10:000\$000 era dono de uma pequena fortuna.
- 16 Anna Joaquina de Jesus era filha natural de Venâncio de Lima Rocha, solteiro, que nunca se casou, mas reconheceu e perfilhou filhos e netos naturais para que herdassem seus bens. Anna Joaquina nunca foi legalmente reconhecida como filha de Venâncio de Lima Rocha, mas este não somente a auxiliou e ao marido a se apossar de terras devolutas como os dotou com dois escravos por ocasião do casamento. AHJF. Fundo Benjamin Colucci. Inventário *post-mortem* de Venâncio de Lima Rocha, 1864. AHJF. Livro de Notas. Cartório do Primeiro Ofício, Liv. 5, Fls. 67-68, Escritura de Perfilhação. AHJF. Livro de Notas. Cartório do Segundo Ofício, Liv. 4, Fls. 81f/v, escritura de doação de escravos.
- 17 APM. Lista Nominativa, *op. cit.*
- 18 AHJF, Fundo Benjamin Colucci. Inventário *post-mortem* de Vicente Pinto da Silva e sua mulher, Anna Pinto da Silva. Inventariantes: Marciano Pinto da Silva e outros, 1887. Os filhos eram: Marciano Pinto da Silva, Maria da Purificação Pinto, Luiz Pinto da Silva, Avelino Pinto da Silva, Dorcina Pinto da Purificação, Guilhermino Pinto da Silva e Furbino Pinto da Silva.
- 19 AHUFJF. Fundo Benjamin Colucci. Processo de Libelo de Força Nova, 1856, Caixa 001/1º processo. Autor: Vicente Pinto da Silva. Réu: Antônio da Silva Reduzino, Fls. 12v.
- 20 Creio que se referem à quarta parte de uma sesmaria. Uma sesmaria de terras possuía 225 alqueires, ou seja, a terra comprada tinha

aproximadamente 57 alqueires.

- [21](#) AHUFJF. Fundo Benjamin Colucci. Processo de Embargo, 1856, Caixa 001/1º processo. Autor: Vicente Pinto da Silva. Réu: Antônio da Silva Reduzino, Fls. 15v.
- [22](#) AHUFJF. Fundo Benjamin Colucci. Processo de Libelo de Força Nova, 1856, Caixa 001/1º processo. Autor: Vicente Pinto da Silva. Réu: Antônio da Silva Reduzino, Fls. 67.
- [23](#) Nos processos de embargo e libelo de força analisados, algumas das testemunhas comentam que, sendo vizinhos e amigos, procuraram apaziguar os contendores.
- [24](#) Manoel Bento ou Manoel Pinto da Silva, forro, aparentemente era cria da fazenda de Antônio Gabriel Monteiro de Barros, onde tinha parentes. Na ocasião do delito, ele vivia nas terras de Vicente Pinto da Silva e estava brigado com Antônio Gabriel, que segundo consta tinha uma relação amorosa com sua mulher. Provavelmente, ao desentender-se com Antônio Gabriel e ir viver nas terras de Vicente, Manoel adotou o sobrenome da família deste.
- [25](#) AHJF. Fundo Fórum Benjamin Colucci. Processo de Homicídio, 12 set. 1883.
- [26](#) *Ibidem*.
- [27](#) AHJF, 1887. Fundo Benjamin Colucci. Inventário *post-mortem* de Vicente Pinto da Silva e sua mulher, Anna Pinto da Silva. Inventariante: Marciano Pinto da Silva e outros. A herdeira Dorcina e seu marido abriram mão de concorrer à herança.
- [28](#) AHJF. Livro de Notas. Cartório do Primeiro Ofício, Liv. 18 (1875-1877) Fls. 170v-172v.
- [29](#) Herculano comprou de seus irmãos e de outros herdeiros grande parte da fazenda Paraíso, que pertencia a seu pai, e manteve o nome original, adquirindo outras terras nas proximidades.
- [30](#) AHUFJF. Fundo Benjamin Colucci. Processo de Ação Cominatória, 1883, Caixa 01/1º processo. Autor: Sebastião Lopes de Aquino. Réu: Furbino Pinto da Silva. Não consegui um mapa do século XIX com a demarcação das unidades agrárias. No mapa a que tive acesso, de 1936, não consta a fazenda Paraíso, pertencente aos Pinto da Silva, mas há as fazendas Salvaterra e São Mateus, com as quais a Paraíso confrontava. Nas proximidades dessas fazendas consta uma propriedade de nome Cachoeirinha, que pode ser a que Furbino fora acusado de turbar no ano de 1883.
- [31](#) AHJF. Livro de Notas. Cartório do Distrito de São Sebastião do Chácara, Liv. 04 – 1883-1887, Fls. 39v/41.
- [32](#) AHJF. Livro de Notas. Cartório do Distrito de São Sebastião do Chácara, Liv. 04 – 1883-1887, Fls. 112v/113. Vendedor: Francisco Henrique Moreira. Comprador: Furbino Pinto da Silva. Suponho que a terra tinha uma extensão aproximada de 27 alqueires, pois, ao vendê-las, Francisco Henrique alegou que elas lhe haviam sido adjudicadas no inventário de sua esposa. No referido inventário, de Rita Rosa do Nascimento, foi dada a Francisco Henrique uma porção de terras avaliadas em 60\$000 o alqueire, que totalizaram 1:621\$578. Dividindo o valor do alqueire pelo montante, chega-se a 27 alqueires. Provavelmente, Furbino aumentou suas posses comprando terras dos outros herdeiros e de vizinhos, chegando aos 41 alqueires que possuía em 1926. AHUFJF, Fundo Benjamin Colucci. 1884/Caixa 198, 44º processo. Inventário *post-mortem* de Rita Rosa do Nascimento. Inventariante: Francisco Henrique Moreira.
- [33](#) AHUFJF, Fundo Benjamin Colucci. 1926/Caixa 161, 43º processo. Inventário *post-mortem* de Furbino Pinto da Silva. Inventariante: Maria Pinto da Silva.
- [34](#) AHJF. Fundo Benjamin Colucci. Processo de Homicídio, 7 jan. 1916. Réus: Francisco e Hermenegildo Pinto da Silva. Vítima: Francisco Martins da Silva.
- [35](#) *Ibidem*, Fls.22v-23.
- [36](#) Sobre os conflitos em terras pró-indiviso e as divisões feitas por particulares, veja Guimarães, 2011a, p. 113; 2011b, p. 103-30; 2012.
- [37](#) AHJF. Fundo Benjamin Colucci. Processo de Homicídio, 7 jan. 1916. Réus: Francisco e Hermenegildo Pinto da Silva. Vítima: Francisco Martins da Silva, Fls. 32.
- [38](#) *Ibidem*.
- [39](#) AHJF. Fundo Benjamin Colucci. Processo de Tentativa de Morte de 11 de junho de 1893 em que é réu Theophilo de tal e vítima Avelino Basílio.
- [40](#) AHJF. FBCR. Processo de Homicídio, 7 jan. 1916. Réus: Francisco e Hermenegildo Pinto da Silva. Vítima: Francisco Martins da Silva, Fls. 71 a 75.
- [41](#) A respeito dos processos de justificação, veja Lima, 2011, p. 133.
- [42](#) AHJF. Fundo Benjamin Colucci. Processo de Homicídio, 7 fev. 1918. Réu: João Pinto da Silva. Vítima: Francisco Martins da Silva, juntado ao Processo de Homicídio, 7 jan. 1916. Réus: Francisco e Hermenegildo Pinto da Silva. Vítima: Francisco Martins da Silva.
- [43](#) *Ibidem*. Fls. 14 a 15v.
- [44](#) AHUFJF. Fundo Benjamin Colucci. Processo de Execução, 1929, Caixa 103/27º processo. Autor: José Sobreira Tostes. Réus: os herdeiros de Mariana Pinto da Silva. A respeito das estratégias de alguns membros da família Sobreira para se apossar das terras dos mais pobres, veja Guimarães, 2008, p. 103-26.
- [45](#) AHJF. Fundo Benjamin Colucci. Processo de Homicídio, 7 fev. 1918. Réu: João Pinto da Silva. Vítima: Francisco Martins da Silva, juntado ao Processo de Homicídio, 7 jan. 1916. Réus: Francisco e Hermenegildo Pinto da Silva. Vítima: Francisco Martins da Silva, Fls. 4.
- [46](#) AHJF. Fundo de Livros Manuscritos. Livros de Qualificação de Eleitores, Liv. 70 (1867-75) e livro 71 (1876-1880). Herculano consta como fazendeiro em 1867 e como lavrador em 1876.

NEGRO POLÍTICO, SOCIEDADE BRANCA: ALFREDO CASEMIRO DA ROCHA COMO EXCEÇÃO E ESTUDO DE CASO (SÃO PAULO, DÉCADAS DE 1880 A 1930)¹

JAMES WOODARD

“São Paulo [...] has an extraordinary morale engendered by 20 months of humiliation and the realization that it is fighting for its political position, its white man’s culture, and the wealth, the lives, and the homes of its citizens.”

– cônsul norte-americano C. R. Cameron, São Paulo, ago. 1932²

“O 9 de Julho já foi o toque de reunir da gente paulista para a campanha da liberdade e os descendentes dos bandeirantes tiveram ainda uma vez oportunidade de mostrar que sabem zelar por suas honrosas tradições.”

– Alfredo Casemiro da Rocha, Cunha (SP), nov. 1933
(*apud* Nogueira, 1992, p. 311)

“O bandeirante representa, por excelência, a entidade paulista que se tornou sinônimo de bravura, integridade, arrojo, progresso, superioridade racial e até mesmo democracia.”

– Abud, 1993, p. 36

A trajetória política de Alfredo Casemiro da Rocha tornou-se bastante conhecida entre especialistas devido ao livro *Negro político, político negro* (1992), do cientista social Oracy Nogueira. Nascido em Salvador na década de 1850, filho caçula de uma “preta livre”, Casemiro da Rocha formou-se pela Faculdade de Medicina da Bahia em 1877. Mudou-se para São Paulo pouco depois, onde desfrutou de uma carreira política de sucesso surpreendente. Foi chefe político republicano do município de Cunha durante décadas e, no período entre 1892 e 1930, galgou postos legislativos dos mais cobiçados. Nesse sentido, a sua trajetória foi uma exceção – e é exatamente nesses termos de excepcionalidade que sua vida foi retratada pelo biógrafo. Sem negar a singularidade do sucesso do médico baiano, realmente impressionante, nossa proposta é matizar sua excepcionalidade em si, oferecendo comparações com outras trajetórias e corrigindo alguns dos equívocos e exageros encontrados na biografia de 1992. Também tecemos algumas explicações complementares sobre a ascensão de um “político negro” durante uma época em que a cidadania republicana, assim como a própria identidade paulista, foi imaginada e representada – pelo menos nos círculos em que Casemiro da Rocha se movimentou na condição de político e figura pública – como categorias sociais “brancas”, tão brancas quanto a imaginada população futura da região.

Negro político, lembrado e biografado

Último livro escrito pelo grande cientista social Oracy Nogueira – antropólogo e sociólogo,

colaborador do projeto Unesco-Anhembi, autor de *Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem*, este um clássico da literatura especializada – *Negro político, político negro* é texto difícil de classificar. Em suas páginas, pesquisa, memória e imaginação entrelaçam-se numa biografia composta por elementos, entre outros, de estudo de comunidade e depoimento familiar, além de traços novelísticos celebrados pelo prefaciador da obra, Antonio Cândido. O sucesso do livro fez de Casemiro da Rocha uma figura conhecida entre especialistas brasileiros, seu nome figurando em obras de referência (Lopes, 2004 e 2006).

A curiosidade de Nogueira pela figura de Casemiro da Rocha, cujo esquecimento entre acadêmicos foi quase absoluto, antecede seu interesse pelo tema das “relações raciais”. Nogueira nasceu em 1917, no município de Cunha, base política de Casemiro da Rocha, vivendo lá até os 10 anos de idade, numa época em que “o médico baiano, negro” era “tratado com tal deferência que a rua principal e o grupo escolar local levavam seu nome; e nada se decidia que afetasse os interesses locais – de obras públicas à nomeação do juiz de direito, do delegado de polícia, [e] dos professores”, entre estes os pais do futuro sociólogo – “sem o seu beneplácito”. “Lembro-me dele como médico da família, amigo e companheiro de jogo de cartas de meu pai”, escreveu Nogueira em 1979, na Introdução de um livro que seria dedicado ao “médico e parlamentar”, “e herdei, de meu pai e dos conterrâneos com os quais convivi, a simpatia e admiração que lhe devotavam” (Nogueira, 1985, p. 51).³ A essas memórias, evocadas ao longo das décadas pelos pais, como também pelos “conterrâneos que frequentavam nossa casa, em São Paulo” (Nogueira, 1992, p. 21), seria adicionada uma idealização das relações interpessoais do município de Cunha naquela época, pelo menos em comparação com a distância social existente entre “brancos” e “negros” nas outras cidades em que passou a infância e a adolescência, para não mencionar suas experiências nos Estados Unidos na época da segregação jurídica (Nogueira, 1985).

Porém, foi somente na década de 1970 que o biógrafo iniciou “uma atividade informal e ocasional de pesquisas” em visitas esporádicas a Cunha, atividade que virou um projeto de pesquisa formal no final da década, calcado em “entrevistas com pessoas idosas” do local. As informações obtidas por meio dessas entrevistas e de outras realizadas ao longo de suas pesquisas teriam por complemento a documentação constante das coleções de várias instituições, obtida de familiares. Infelizmente, o livro já se achava em processo de edição quando foi encontrado um conjunto de cartas redigidas pelo próprio biografado ao filho homônimo – portanto a maior parte da correspondência consultada nas fases de pesquisa e escrita do livro foi passiva e não ativa (Nogueira, 1992).

Foi com base nesse material que Nogueira escreveu a biografia de Casemiro da Rocha, misturando, quando necessário, “a imaginação na recuperação seja da subjetividade dos personagens seja do contexto ou contextos em que se moveram” (Nogueira, 1992, p. 24). Se deixarmos de lado as invenções e extrapolações do autor, teremos um singelo perfil político-biográfico. Casemiro da Rocha nasceu em meados da década de 1850 em Salvador. Cursou a Faculdade de Medicina da sua cidade natal, diplomando-se primeiro como farmacêutico e depois como médico. Para tal, apresentou uma tese de conclusão sobre beribéri em 1877, mesmo ano em que partiu para a província de São Paulo. Tentou fixar residência na cidade de Avaré, sede de município cafeeiro no que era a fronteira da cultura de café naquela época, mas lá ficou por pouco tempo. Tuberculoso, a partir de 1878 radicou-se em Cunha, cidade serrana da zona dominada pelo Vale do Paraíba, cujo clima era recomendado aos que sofriam de doenças

pulmonares. Ao lado das atividades profissionais, que lhe forneceram uma clientela política, começou a engajar-se na vida pública do município, como republicano e – segundo fontes menos críveis, a que voltaremos – abolicionista. Foi eleito vereador em 1879 e, mais tarde, em 1883, presidente da Câmara Municipal, “eleito pelo Partido Republicano”. Com o advento da República, sua área de atuação política ampliou-se. Já na década de 1890, elegeu-se deputado estadual e, em seguida, federal. Em 1899, perdeu o mandato por ser correligionário de Francisco Glycerio, de quem seria – segundo outra constatação dúbia – “seu constante aliado” até a morte do “general de 21 brigadas”, em 1916. O ostracismo político de Casemiro da Rocha durou relativamente pouco. Ele voltou à Câmara dos Deputados do estado de São Paulo em 1907, chegando ao topo da carreira pública em 1925, com sua eleição ao Senado estadual. Durante esses anos, desfrutou de grande prestígio entre os líderes do Partido Republicano Paulista (PRP), mas caiu em desgraça, ao lado dos correligionários perrepistas, a partir de outubro de 1930, quando a mudança de regime político culminou na perda da cadeira de senador. Em 1932, já alquebrado, apoiou o movimento armado que visava à derrubada do governo central chefiado por Getúlio Vargas. No ano seguinte, foi nomeado prefeito de Cunha pelo interventor estadual Armando de Salles Oliveira, morrendo poucos dias depois.⁴

Apesar das dificuldades dos últimos anos, o que surge ao delinear a carreira de Casemiro da Rocha é seu sucesso. Nas palavras do prefaciador do livro, ele “conseguiu não apenas impor-se como profissional respeitado, mas obter o apreço incondicional da população e [...] o apoio político da oligarquia” (Candido, 1992, p. 17). Tal sucesso exige uma explicação. A fornecida por Nogueira é, de certa maneira, persuasiva, porém incompleta. É persuasiva na sua conjugação de fatores conjunturais com as qualidades pessoais do biografado: de um lado, as condições tranquilas e de relativa abundância decorridas “do declínio da cafeicultura no Vale [do Paraíba] e do retrocesso da agropecuária comercial, no município, com o recrudescimento da economia de subsistência ou de autoconsumo”; de outro, “seu traquejo com uma cidade maior, sua inteligência, a instrução superior e, sobretudo, o modo bonachão, tranquilo, pacífico e conciliador” do “político negro” (Nogueira, 1992, p. 209). É uma explicação persuasiva da popularidade de Casemiro da Rocha em Cunha – ou, pelo menos, da saudade que ele lá deixou entre os entrevistados, explicação digna de um “estudo de comunidade” feito por um exímio etnógrafo. Contudo, é insuficiente como explicação do sucesso da sua carreira pública extramunicipal, deixando abertas várias questões interessantes acerca do fato notável de um “negro” alcançar *status* e posições de destaque estaduais durante uma época em que várias escolas de pensamento relacionadas ao “racismo científico” campeavam pelos mundos político e intelectual paulistas.

Biografado político, muito político

Uma explicação desse tipo exige outras abordagens, sobretudo consideração de fontes e questões distintas daquelas com que Nogueira trabalhou. Dados decorrentes dessas pesquisas e linhas de questionamento complementam de certa forma os contidos em *Negro político*, mas ao mesmo tempo indicam a necessidade de revisar algumas das afirmações feitas naquele livro e de enfatizar outros elementos da trajetória do biografado.

Embora não tenhamos dados adicionais sobre as experiências de Casemiro da Rocha durante os anos em que cursava a Faculdade de Medicina da Bahia, podemos fazer algumas inferências baseadas nos dados recolhidos por Nogueira e em outros tirados do livro *Race, place, and medicine*, de Julyan Peard, publicação sobre a chamada “Escola Tropicalista Baiana”. Foi durante os anos 1870, tempo em que Casemiro formou-se médico, que a escola médico-científica – nascida fora da faculdade de Medicina provincial – chegou a uma posição de influência e poder dentro da instituição. Embora a posição formal da Escola Tropicalista fosse apolítica e sobretudo “científica”, seu programa era antitradicionalista, anticoncentrador e implicitamente antiáulico – portanto, reformista, federalista e potencialmente republicano. De fato, entre os membros mais notáveis da escola figuraram liberais reformistas, abolicionistas e republicanos. O fato de Casemiro escolher como tema de sua tese de conclusão de curso o beribéri, assunto de suma importância para a Escola Tropicalista, indica que ele foi bastante influenciado pelos membros desse grupo, o que, podemos presumir, ocorreu tanto no nível das ideias políticas quanto naquele da formação como médico (Peard, 1999).

Ao voltarmos a atenção para São Paulo, temos informações vindas da imprensa diária da capital da província que, se não mudam muito nossa visão dos primórdios da sua carreira político-partidária, nos dão uma visão um pouco mais detalhada da sua atuação no movimento republicano paulista sob o Império. Segundo *A Província de São Paulo* (apud Boehrer, 1954), em 1881, havia 185 eleitores no município de Cunha: 134 liberais, 50 conservadores e 1 republicano; presumivelmente este último sendo o médico recém-radicado. Em abril de 1884, Casemiro representou o município no congresso republicano provincial. Em novembro do mesmo ano achamos uma “Chronica local” na qual o “cidadão” Rocha é descrito como “distinto diretor” do “digno eleitorado republicano” de Cunha.⁵ Foi candidato legislativo pelo seu distrito eleitoral em 1885 e 1886, perdendo por ampla margem em ambas as eleições (em janeiro de 1886, recebeu somente 14 votos em todo o distrito).⁶ Representou Cunha de novo nos congressos republicanos de 1887 e 1888.⁷ Ao que parece, foi somente em setembro desse último ano que o movimento republicano assumiu forma institucional em Cunha, com a fundação de um Club Republicano Cunhense presidido por Casemiro, cujo manifesto seria publicado no jornal *A Província de São Paulo* em outubro.⁸

Essas informações nos oferecem uma visão mais adequada da atuação política de Casemiro antes da queda da Monarquia. Ao que parece, ele não foi eleito vereador local por ser republicano. Ao contrário, foi levado à Câmara Municipal pela elite política local apesar do seu ideário político, por ser o munícipe elegível mais bem instruído da época, o único que levava o título de “doutor”. Ao mesmo tempo, a fraqueza do movimento republicano no seu distrito, como em toda a zona do Vale do Paraíba, deu-lhe a oportunidade de se projetar no movimento provincial, representando Cunha nos congressos partidários que aconteciam na cidade de São Paulo, servindo como candidato do partido no seu distrito e estabelecendo relações com os líderes republicanos de maior projeção. Em consequência, ele se tornou o “chefe republicano” incontestado de Cunha quando lá chegaram as primeiras notícias da queda do trono, em novembro de 1889, sendo portanto a figura-chave para a adesão dos ex-membros dos dois partidos monarquistas às novas situações nacional e estadual, entre vivas à “Federação Brasileira” e ao “Estado de S. Paulo”.⁹

O suposto envolvimento de Casemiro com a outra grande campanha política da década de 1880 é igualmente merecedor de revisão. Não há dúvida de que na memória local de Cunha do final dos anos 1970 ele figurou como participante ativo no abolicionismo paulista. São testemunhos disso *Negro político* e um trabalho de história local citado neste livro (aliás, a única fonte escrita citada por Nogueira nesse contexto, datada de 1978, ou seja, mais ou menos o mesmo tempo em que ele aprofundava o “trabalho de campo” que resultou em *Negro político*) (Nogueira, 1992, p. 23).¹⁰ Foi com base no livro de Nogueira que afirmei em um de meus trabalhos que Casemiro da Rocha era “abolicionista” (Woodard, 2009, p. 39). Porém, ao aprofundar minhas pesquisas na imprensa republicana paulista do século XIX, como também investigar as imprensas abolicionista e negra, não encontrei nenhum registro da participação de Casemiro da Rocha no abolicionismo. Seu nome é igualmente ausente nos livros clássicos de Evaristo de Moraes e Osório Duque-Estrada, no depoimento de Bueno de Andrada e no índice onomástico de *Os republicanos paulistas e a abolição* levantado pelo pesquisador alemão Hans Jürgen Wilhelm Horch (Moraes, 1924; Duque-Estrada, 1918; Andrada, 1939; Horch, 1970).

Embora o fato de Casemiro da Rocha não figurar nessas fontes não seja a prova definitiva de que ele não era abolicionista – ou, ao menos, não abolicionista militante –, outros dados resultantes de pesquisas textuais apontam na mesma direção. O primeiro vem do livro do político conservador Joaquim Floriano de Godoy, *O elemento servil e as câmaras municipais da província de S. Paulo*. Em 1884, Godoy enviou uma circular às Câmaras Municipais paulistas assumindo uma posição antiabolicionista, porém favorável à extinção lenta da escravidão, e consultando tais instituições sobre suas posições perante o projeto Dantas, tentativa moderada de acelerar a extinção do cativo que seria vencida na câmara dos deputados. A resposta da Câmara cunhense, presidida naquele momento por Casemiro, deferiu a representação eleita e assumiu uma posição não muito diferente da de Godoy, notando a necessidade de solucionar “a questão [...] de acordo com os sagrados interesses do país”, conjugando o seu “lado humanitário e social” com “o fator econômico – ligado a interesses que a tolerância da lei um dia permitiu”.¹¹ Pode ser que Casemiro tenha entendido que a carta expressava o ponto de vista da Câmara como um todo e, portanto, que ele poderia assiná-la sem comprometer seu engajamento no movimento abolicionista; mas parece muito mais provável que qualquer posicionamento particular seu sobre o abolicionismo tenha sido puramente teórico. O fato de a fundação de uma organização republicana local só acontecer após a abolição é outra indicação no mesmo sentido. Somente após a perda da sua propriedade humana é que um grupo substancial de homens de Cunha juntou-se para formar um núcleo antimonárquico. Pelo menos alguns desse grupo deveriam ter sido escravistas na véspera, que dificilmente aceitariam a liderança de um inimigo declarado dos seus “direitos de propriedade” para demonstrar seu ressentimento para com a família Bragança, que só recentemente se tornara inimiga da escravidão.

Podemos também citar dois grandes livros, ambos resultado de trabalhos etnográficos anteriores ao “trabalho de campo” de Nogueira, que tomaram Cunha como objeto de estudo. Refiro-me em primeiro lugar, é claro, ao estudo de comunidade clássico de Emilio Willems, realizado em 1945. Em segundo, menciono o de Robert Shirley, que resultou de pesquisas realizadas em meados da década de 1960. No primeiro, Casemiro da Rocha aparece como “Clemente Pedroso”; no segundo, como “Thales de Salvador”. Em nenhum dos dois há a mínima indicação de que o “médico, natural de um dos estados do

Norte” e “mulato diplomado como médico em Bahia” fosse abolicionista (Willems, 1947, p. 57; Shirley, 1971, p. 82). Também desconfio, dado que Nogueira teve acesso às mesmas obras, de que a memória local do “abolicionismo militante” de Casemiro da Rocha fosse produto das indagações do pesquisador, uma espécie de colaboração entre entrevistador admirador do seu sujeito e entrevistadores ávidos por agradar ao “especialista”.

Não menos duvidosa é a tendência por parte de Nogueira de aceitar as afirmações de Casemiro de que ele não se preocupava com o mundo dos negócios, de lucros e ganhos (Nogueira, 1992). Em julho de 1890, em meio à especulação do Encilhamento, achamos seu nome entre os investidores de uma Companhia Ceres Paulista, o que não seria seu primeiro nem último lance dessa natureza. Já na década anterior, ele se envolveu em um plano de fazer do município de Cunha um foco de viticultura. Mais tarde, em 1912, participou da fundação de uma sociedade anônima que teve por objeto “a fabricação de produtos químicos e farmacêuticos”.¹² Ele participou desses empreendimentos ao lado de outros homens pertencentes à sua classe social e aos seus círculos políticos. Em outras palavras, era um homem do seu tempo. Se morreu relativamente pobre, não foi por descaso, mas por ter perdido a cadeira legislativa que teria sido “o conforto da sua velhice”.¹³

Ao voltarmos a atenção para a atuação política de Casemiro durante esses anos, podemos apontar alguns detalhes que indicam aspectos que não figuram na biografia. Se na década de 1890 Casemiro foi, de fato, fiel seguidor de Francisco Glycerio, caindo no ostracismo político junto com seu mentor em 1899, ano em que ele se achou privado da sua cadeira na Câmara Federal, essa fidelidade seria bastante atenuada na década seguinte. Em 1907, o médico tomou posição contrária à de Glycerio e de muitos dos seus ex-aliados glyceristas na questão da sucessão presidencial de São Paulo.¹⁴ Entre 1909 e 1910, participou ativamente da campanha civilista, enquanto Glycerio era hermista. Além disso, trocou amabilidades com o chefe rodriguesalista de Guaratinguetá, apesar de Francisco de Paula Rodrigues Alves adotar uma posição neutra na contenda presidencial.¹⁵ Não obstante, sua reeleição à Câmara Estadual não foi reconhecida em 1910: a vitória de um candidato hermista no seu distrito implicou o corte de um candidato civilista, e foi ele o eliminado, talvez por ser objeto de suspeitas entre os líderes do PRP da época devido às suas ligações com o grupo glycerista, agora hermista.¹⁶ Em agosto de 1911, uma reportagem do correspondente de *O Estado de S. Paulo* em Guaratinguetá indicou que ele estava visitando a cidade vizinha. O fato de o chefe civilista de Queluz visitar a mesma cidade naquele momento, em que estava sendo efetuada a reconciliação entre civilistas e hermistas nos bastidores da política paulista, sob a égide do ex-presidente Rodrigues Alves, sugere que se tratou de uma reunião política com os próceres do rodriguesalismo.¹⁷

Feita a reconciliação, Casemiro voltou à Câmara Estadual em 1912, por meio de uma eleição especial para preencher uma vaga aberta pela morte de um dos deputados civilistas empossados em 1910. Daquela data em diante, ele exerceria mandatos legislativos ininterruptos, primeiro na Câmara, depois, a partir de 1925, no Senado Estadual, posição bastante cobiçada por ser em essência decorativa e especialmente lucrativa, até a queda do seu partido, em outubro de 1930. Na política perrepista desses anos, seu posicionamento seria essencialmente pragmático, servindo ele como soldado leal do grupo e/ou indivíduo que dominava a presidência estadual e a máquina partidária. Com efeito, o fato de ele não

contestar o seu corte em 1910 foi tomado como prova da sua lealdade a essa hierarquia política, como também da sua aceitação das regras implícitas do jogo político da época.¹⁸ Ao longo da década de 1910, seriam seus principais mentores os membros da família Rodrigues Alves e a cria destes, Altino Arantes. Na de 1920, seriam Washington Luís, Carlos de Campos, a família Prestes e Ataliba Leonel, a aliança anterior com os Rodrigues Alves e Altino Arantes esquecida diante da cisão de 1923-1924, na qual os ex-aliados bandearam para a oposição, enquanto Casemiro manteve uma posição discreta, porém governista.¹⁹

Temos aqui uma resposta à discrepância entre os relatos das alianças políticas contidos nos livros de Nogueira, de um lado, e de Willems e Shirley, de outro. Os destes últimos enfatizam que o relacionamento extramunicipal mais importante para Casemiro da Rocha teria sido com a família Rodrigues Alves, de Guaratinguetá (os Alba, segundo o pseudônimo adotado por Willems), não mencionando nenhum outro aliado político extramunicipal. Já segundo Nogueira, Casemiro da Rocha era “constante aliado” de Francisco Glycerio, “o mulato campinense que [...] se distinguia como o principal articulador do movimento republicano” (Shirley, 1971, p. 81, 103-04; Willems, 1947, p. 61-62; Nogueira, 1992, p. 272, 270).²⁰

Comparando as duas versões, e unindo-as às nossas evidências textuais, podemos dizer que a versão de Oracy de que Casemiro foi aliado de Glycerio é mais ou menos acurada quanto à década de 1890. Porém, a partir da primeira década do novo século, sua atuação mostra mais traquejo político do que lealdade a Glycerio. Este último, por seu turno, foi um chefe difícil de seguir e talvez mesmo desleal para com seus seguidores. Lembramos aqui que Glycerio votou contra um projeto de lei referente à construção de uma estrada de ferro entre Guaratinguetá e Cunha, fato citado, mas não explicado, em *Negro político* (Nogueira, 1992).²¹ Essa atuação levou Casemiro a ser, já nos anos 1910, aliado dos Rodrigues Alves, fato notado nos livros de Willems e Shirley. Na década seguinte, ele fez uma homenagem póstuma ao chefe local do rodriguesalvismo – este gerenciou os negócios políticos da família em Guaratinguetá, terra natal e base de duas gerações de políticos perrepistas – num necrológio proferido no Senado estadual, enaltecendo “o ilustre e venerando paulista comendador Antonio Rodrigues Alves”: “Era um homem bom, um cidadão útil, um eficiente colaborador do progresso da querida terra paulista”.²² Já nessa ocasião (seu discurso é de 1927), ele teria se apegado a outras lideranças de perfil estadual e até nacional, levado por um cálculo político cujo fundamento seria a determinação de nunca voltar ao ostracismo dos anos 1900-1907 nem repetir a experiência de ficar privado de uma cadeira legislativa como no período entre 1910 e 1912, posição essencialmente fisiológica num partido – o PRP – por natureza fisiológico.

A correspondência passiva de alguns desses líderes nos oferece um tipo de fonte a que Nogueira não teve acesso: cartas e telegramas de cunho político, escritos pelo próprio Casemiro e por seus aliados cunhenses. Esses documentos fornecem-nos uma visão ainda melhor da sua atuação política. Em novembro de 1921, endereçou um telegrama ao presidente do estado, Washington Luís, apresentando “effusivas felicitações pelo aniversário [da] proclamação da Republica. [...] sinceras homenagens de um velho republicano que applaude sem reserva o tino e orientação [,] a honestidade e patriotismo da actual administração”.²³ Passados alguns meses, ele volta a escrever ao líder estadual, respondendo a um

telegrama de 28 de fevereiro, este contendo as instruções para a eleição de 1º de março de 1922, em que o PRP apoiou a candidatura de Arthur Bernardes para a presidência nacional contra Nilo Peçanha. Nessa ocasião, em vez de apresentar felicitações, era a vez do “att[ent]o adm[irad]or[,] Am[ig]o e creado” enviar desculpas, pois “nossa votação não attingio ao numero que eu e os meus amigos esperavamos alcançar”, sendo somente 403 os votos depositados nas urnas cunhenses para Bernardes contra cento e poucos para Nilo Peçanha. “Chuvvas torrencias, cahidos ininterruptamente na noite de 28 impediram a viagem dos eleitores residentes nos bairros mais affastados da séde do municipio”, enquanto a “votação opposicionista foi principalmente arregimentada pelo dep[utado] Gama Rodrigues”, político do município vizinho de Lorena, “que esteve aqui alguns dias em trabalho de propaganda”.²⁴ Voltou a escrever ao presidente do estado no fim do mês, aparentemente receando perder a cadeira em face dos sucessos da oposição em sua terra:

Estando terminando o tempo de meu mandato como representante do Estado [,] tenho natural interesse em saber si continuo a merecer plena confiança dos meus chefes politicos e velhos amigos, principalmente d aquelle que com tanta superioridade vem dirigindo os destinos do Estado.

Diz-me a consciencia que a minha obscura acção politica tem sido sempre exercida de plena harmonia com os interesses e aspirações do Partido a que me desvaneço de pertencer. Si me faltam meritos, não me faltam dedicacão, lealdade e boa vontade.

Estou habilitado a acatar, sem reluctancias, as deliberações dos chefes do meu partido e a executal-as com a maxima disciplina, quaesquer que ellas sejam.

Pelo exposto, rendendo justa homenagem ao digno Chefe do Estado, venho assegurar a V. Ex.^a que, fiel as minhas tradicções de velho republicano [,] estarei perfeitamente bem em qualquer situação que me seja designada pela confiança dos meus chefes e que me esforçarei por não desmentir um passado que é a minha melhor e maior fortuna.²⁵

Quaisquer que fossem as preocupações de Casemiro, os chefes do PRP agiram no sentido de mantê-lo na Câmara. Mesmo entrando um candidato da oposição (o mesmo Gama Rodrigues), Casemiro não foi cortado dessa vez, o que seria inimaginável sem o apoio do presidente do estado.²⁶

Em várias cartas de março e abril de 1924, Casemiro dirigiu-se a Washington Luís visando à colocação do enteado no funcionalismo público do estado. Essas cartas não só contêm outras indicações da sua fidelidade aos líderes do PRP perante a cisão de 1923-1924 como indicam que ele manteve boas relações políticas com Ataliba Leonel, temido chefe político da chamada Alta Sorocabana – vasta região de recente colonização localizada no extremo Oeste do estado.²⁷

Tudo indica que a satisfação de Casemiro com a época em que Washington Luís ocupava a presidência estadual foi imensa. Apesar dos boatos de que ele seria outra vez cortado, foi reeleito em 1922 e seu pedido de emprego para o enteado foi atendido em 1924. Uma última prova dessa satisfação viria num telegrama enviado ao político perrepista ao findar o mandato deste:

Directorio republicano de cunha vem apresentar a v excia suas sinceras felicitaçoes pela brilhante honesta e efficiente administracao do nosso estado durante ultimo periodo presidencial e tambem expressar votos que faz para que v excia possa ainda prestar ao estado e a republica seus valiosos e inestimaveis servicos de eminente estadista e bem orientado politico respeitosas sauds.²⁸

Podemos imaginar que a satisfação de Casemiro não diminuiu nos anos seguintes. Em primeiro lugar,

ele subiu à Câmara alta do legislativo paulista, alcançando um posto que – não fosse por fatos imprevistos – seria seu até o fim da vida. No mesmo ano, já se falava da ascensão de Washington Luís à presidência nacional, o que aconteceria em 1926. Naquela época, seu antigo colega na Câmara dos Deputados, Fernando Prestes, já era vice-presidente do estado. Em julho de 1927, o filho deste, outro aliado político de Casemiro, tomaria posse como presidente do estado de São Paulo. Entre os demais líderes perrepistas, era notável a trajetória do colega Ataliba Leonel: de chefe regional a influência nos níveis estadual e nacional. Ao findar a década, achamos Casemiro da Rocha servindo como presidente de honra do Centro Cívico Dr. Júlio Prestes, grupo “constituído de todo o escol da sociedade cunhense” para apoiar as candidaturas de Júlio Prestes e Vital Soares contra as da Aliança Liberal na eleição presidencial de 1º de março de 1930. “Ou somos por S. Paulo ou somos contra êllê”, declararam os líderes do Centro, “Cunha não devia nem podia vacilar para tomar posição”.²⁹

A causa do Centro foi vitoriosa nas urnas. Porém, a posse do titular seria impedida pelo movimento civil-militar de outubro de 1930, que também privaria Casemiro da Rocha de sua cadeira no Senado estadual. Esse descenso político quase completo só foi aliviado pela nomeação, pouco antes da morte, à prefeitura de Cunha pelo interventor Armando de Salles Oliveira, ligado a grupos políticos que hostilizavam o PRP havia anos. Poucos são os dados que podemos adicionar ao retrato desses anos desenhado em *Negro político*: a assinatura de Casemiro da Rocha no manifesto de janeiro de 1932 anunciando o renascimento do Partido Republicano Paulista e o seu voto, *in absentia*, para a formação da comissão diretora do mesmo partido em fevereiro de 1933.³⁰

Porém, se voltarmos à carreira do biografado como um todo, podemos oferecer dados para aprofundar nossa compreensão acerca da sua vida e da sociedade em que viveu. Essas informações referem-se às maneiras em que questões relacionadas à cor surgiram no discurso político da época e à sua atuação nas Assembleias Legislativas de São Paulo e do Brasil.

Uma leitura de *Negro político*, *político negro* pode deixar a impressão de que a carreira pública de Casemiro da Rocha é um caso exemplar da etiqueta racial brasileira descrita por Emilia Viotti da Costa (2000), segundo a qual houve um consenso entre os quadros políticos do país de que referências à cor e/ou ascendência africana não fossem feitas. E, de fato, na correspondência passiva publicada no livro não há nenhuma menção a essas questões. Porém, na imprensa paulista, encontramos referências à cor e às origens sociais de Casemiro da Rocha. Em 1915, por exemplo, na revista *O Queixoso*, publicação ligada a um grupo oposicionista, foram publicadas duas pilhérias que faziam alusão à cor do deputado cunhense. Ambas basearam-se no fato de que um político campineiro ofereceu um banquete aos membros da Câmara estadual. Em ambas, também há a constatação de que o cardápio incluiria um prato dedicado ao político cunhense: numa, seria “Feijoada, á [sic] Casimiro da Rocha”; noutra, escrita no português macarrônico que fez tanto sucesso na imprensa humorística da época, seria “Insopato di galligna preta a moda du Casimiro da Róxa”.³¹ Em outras ocasiões, alusões à ascendência africana do político cunhense foram feitas por meio de referências à terra natal, ou seja, a Bahia. Nesse contexto, ao se referir a uma disputa política, a redação da *Folha da Manhã*, periódico também oposicionista, a chamou de “um verdadeiro angú, á moda da terra do sr. Casemiro da Rocha”.³²

Longe de ser excepcionais, referências desse tipo foram feitas ao longo dos anos em que Casemiro atuou na política. Por exemplo, o político perrepista Alfredo Ellis, aliado político e correspondente de

Casemiro da Rocha, com quem serviu na Câmara dos Deputados na década de 1890, especializou-se no uso de linguagem preconceituosa contra os inimigos políticos. Na sua campanha contra o governo Nilo Peçanha, por exemplo, aproveitou-se tanto de teorias criminológicas racistas quanto de expressões de origem africana para insultar o presidente, chamando a atenção para sua ascendência “não branca”. Segundo Ellis, sob a presidência de Nilo Peçanha “o Governo da Republica foi ter ás mãos de uma *quadrilha* em que se encontram todos os tipos de criminosos, desde o *nato*, de cabelos crespos, dentadura a ‘limpa-trilhos’ e outros caracteres somáticos”. O próprio presidente foi chamado de “*moleque de Catete*”, tendo sua atuação política sido explicada da seguinte maneira: “É o mesmo homem porque o determinismo étnico não o deixa mudar. É o mesmo moleque que em moço apanhava flechas de rojões na cidade de Campos” (Ellis Júnior, 1949, p. 243, 343, 431).

E a carreira legislativa do próprio Casemiro da Rocha, lacuna assumida pelo biógrafo? Os anais das Câmaras estadual e federal e do Senado estadual, quando recordam a presença dele (não era participante assíduo das sessões legislativas, tampouco era dos parlamentares que ocupavam a tribuna com muita frequência), revelam a importância da medicina e de uma identidade cientificista decorrente da formação médica para seu ideário político e para sua carreira legislativa.

Em 1893, no seu primeiro mandato como deputado estadual, tomou parte da comissão encarregada de redigir o projeto para a reforma do serviço sanitário do estado, promulgado no mesmo ano e de tamanha importância que o nome Alfredo Casemiro da Rocha seria recitado pelos alunos dos estabelecimentos estaduais de ensino elementar (Amaral, 1896). Antes e depois desse triunfo, a higiene e a saúde pública seriam os assuntos com que Casemiro mais teria se ocupado como parlamentar, sendo eleito várias vezes para as comissões de higiene e instrução pública pelos colegas em deferência à sua formação profissional. Como deputado federal, apoiou medidas que tratavam do problema da febre amarela, da reorganização do serviço sanitário do governo federal e da regulamentação da produção e do comércio das bebidas alcoólicas a fim de evitar a “degeneração da prole e por conseguinte da raça”.³³ De volta à Câmara estadual, votou por um subsídio para a criação de um asilo para tuberculosos, encarregou-se de nova reorganização do serviço sanitário estadual e discursou longamente a favor do Instituto de Higiene de São Paulo, entre outras intervenções a favor da saúde pública e da sua profissão. Sua formação também o levou a subir à tribuna legislativa para fazer os necrológios de médicos proeminentes, entre eles Arnaldo Vieira de Carvalho.³⁴

Podemos até deduzir que algumas posições políticas de Casemiro, não relacionadas diretamente com questões científicas e/ou médicas, decorreram do ideário cientificista, fruto dos anos de estudo na faculdade da Bahia. Isso é bem claro no seu posicionamento anticlerical – ou que assim pudesse ser interpretado –, aspecto nítido da sua atividade parlamentar na década de 1890. Em maio de 1893, na Câmara estadual, Casemiro alinhou-se à minoria ao votar contra uma verba dedicada às escolas mantidas pela Santa Casa de Misericórdia de São Paulo.³⁵ Na sessão da Câmara Federal de 1896, votou a favor de um projeto, do deputado e diretor da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, Érico Coelho, que visava à legalização do divórcio, ao lado do outro médico da bancada paulista, Cesário Motta, contra o então chefe Francisco Glycerio.³⁶ No ano seguinte, seria o único representante do estado de São Paulo a assinar um projeto do mesmo deputado que desautorizaria as despesas do governo federal com a delegação brasileira no Vaticano. Nesse caso, também, o posicionamento “moderno” e “científico” o

levaria a dissentir do chefe político, que votou contra o projeto, vencendo-o, junto com a maioria dos deputados paulistas.³⁷ Pelo menos nesse alvorecer da República leiga e civil, sonho dos republicanos livre-pensadores da época da propaganda, a identidade cientificista acabou prevalecendo sobre considerações partidárias e até pragmáticas, levando Casemiro a tomar posições extremamente impopulares; mais tarde, haveria uma reaproximação da igreja, com Casemiro falando inclusive “em seu nome e no de todos os católicos” a favor da reconstrução da igreja matriz do município de Cunha.³⁸

Medicina, migração e mobilidade social

A centralidade da medicina na formação e manutenção da clientela política é notada em *Negro político, político negro*. Porém, o fato de Casemiro da Rocha ser médico como fator determinante no sucesso da sua carreira política não é destacado por Nogueira, uma vez que o biógrafo não analisou sua atuação nas legislaturas estadual e federal. Negro, de outra região do país, Casemiro da Rocha foi aceito como participante destacado nos negócios políticos de São Paulo porque sua formação científica era coisa rara e, portanto, valiosa naquela sociedade. Além disso, esse aspecto da sua trajetória não era singular. Outros afrodescendentes vindos de fora de São Paulo também se utilizaram da posse de um diploma em medicina, ou de outro ramo do conhecimento científico, para obter mobilidade social e alcançar posições de destaque na vida pública paulista. Nesses casos, para nos referir a um clássico da historiografia, não estamos diante do “mulatto escape hatch” (“válvula de escape do mulato”) imaginado por Carl Degler, mas de um “escape hatch” *médico*, que possibilitou a alguns afrodescendentes a ascensão social e o renome público numa sociedade supostamente “branca” ou em fase adiantada de “embranquecimento” (Degler, 1971).

Na década de 1880, os ideólogos do movimento separatista de São Paulo, entre eles muitos correligionários de Casemiro Rocha no Partido Republicano, frequentemente recorreram à ideia de que um São Paulo independente figuraria entre os países mais ricos e progressistas do mundo (Aducci, 2000). Porém, havia um aspecto que certamente o tornaria um dos países mais atrasados, não só do mundo ocidental como da própria América Latina: o fato de não ter uma faculdade de medicina. Ao longo do século XIX, houve várias tentativas de fundar uma instituição que formasse médicos, mas todas falharam. A Faculdade de Medicina de São Paulo (FMSP) somente seria fundada entre 1912 e 1913, e a colação de grau dos seus primeiros médicos só aconteceu no fim da década.

Antes da fundação da FMSP, jovens paulistas que quisessem se formar médicos teriam de estudar no exterior – até a década de 1870, segundo Robin Anderson (1986), a maior parte dos médicos em São Paulo tinha formação francesa – ou cursar uma das duas faculdades tradicionais do país, a do Rio de Janeiro ou a de Salvador. De qualquer forma, a escolha pela formação em medicina implicava morar longe da terra natal, o que dificultaria a obtenção de um diploma nessa área de conhecimento. Também o fazia ainda mais reservado a moços de famílias abastadas, já que a viagem ao exterior ou a uma das cidades brasileiras citadas, além dos gastos para manutenção do bacharelado enquanto estudava, exigiria recursos adicionais (Mott *et al.*, 2011). No caso de médicos formados no Rio de Janeiro, a capital nacional podia exercer forte poder de atração, já que oferecia um grande mercado de trabalho,

mercado por oportunidades para atividades de pesquisa. Isso levou muitos médicos paulistas formados no Rio a nunca mais voltar a São Paulo. Dos que voltaram, a maior parte deles filhos não primogênitos de famílias abastadas (o Direito sendo a formação-“padrão” do primogênito), muitos nunca se dedicaram à carreira médica, preferindo participar dos lucros do pujante capitalismo agrário de São Paulo.

O resultado de tudo isso é que faltavam médicos em São Paulo ao longo dos anos que Casemiro da Rocha por lá viveu. Em 1878, ano da sua chegada a Cunha, havia somente 18 desses profissionais na capital da província, entre eles dois oculistas e cinco homeopatas – em comparação, havia 42 advogados (Marques, 1878). A situação no interior era ainda pior, e continuaria assim ao longo da vida de Casemiro da Rocha. Dos 232 municípios existentes em 1915, 57 não tinham nenhum médico local – ou seja, em quase 25% dos municípios paulistas faltava um médico residente. Apesar de a situação melhorar um pouco a partir do fim da década, com a formatura dos primeiros bacharéis de medicina da FMSP, dez anos após a morte de Casemiro da Rocha ainda havia 25 municípios sem médicos, o que representava quase 10% dos municípios existentes em 1943 (Mott *et al.*, 2011).

Dadas essas condições, principalmente aquelas existentes antes da década de 1920, a demanda de médicos em São Paulo era tal que seriam aceitos de braços abertos profissionais de qualquer proveniência e origem, apesar dos preconceitos reinantes naquela sociedade. Isso representou uma oportunidade particularmente para os recém-formados vindos da faculdade de Salvador – na qual a maior parte dos estudantes provinha da Bahia, não sendo raros os mulatos entre o corpo estudantil (Nogueira, 1992; Peard, 1999). De fato, “o primeiro médico a se inscrever no Serviço Sanitário” do estado de São Paulo, em abril de 1892, era baiano, formado pela faculdade do seu estado natal, como a maioria dos médicos registrados em 1892, “quando se registraram mais médicos naturais da Bahia e formados pela FMBA do que paulistas, cariocas e fluminenses formados pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro” (Mott *et al.*, *ibidem*, p. 107-08). Apesar de a faculdade carioca diplomar um número maior de médicos, a de Salvador manteve posição de destaque entre os profissionais atuantes em São Paulo nos anos seguintes (Mott *et al.*, *ibidem*). Seria tolice imaginar que Casemiro da Rocha fora o único afrodescendente entre esse grupo de médicos graduados pela FMBA.

Porém, não é só entre diplomados pela FMBA que podemos distinguir médicos afrodescendentes. Tito Lívio de Castro, médico formado pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro (FMRJ), embora nunca tenha praticado a medicina em São Paulo, publicou vários artigos no principal jornal do movimento republicano paulista, *A Província de São Paulo*.³⁹ Fabrício Carneiro Tupinambá Vampré, ex-aluno de FMBA formado pela FMRJ, era correspondente de Casemiro da Rocha e, segundo Oracy Nogueira, “mulato”. A partir de 1886, ele clinicou em várias cidades de São Paulo, inclusive nas mais importantes, atuando em várias áreas da profissão – entre elas a de neurologia, servindo como médico do Hospício de Juqueri, e a de epidemiologia, colaborando na mesma folha republicana com “uma série de artigos sobre a febre amarela”.⁴⁰ Seu filho primogênito, Enjolras Vampré, nascido em Sergipe mas criado em São Paulo, formou-se pela FMBA. Assim como o pai, Enjolras atuou na área de neurologia, substituindo o primeiro no Juqueri, e na de epidemiologia, tendo escrito sua tese de doutoramento sobre a peste bubônica. Entre várias outras posições de destaque na medicina paulista, foi presidente da Sociedade de Medicina de São Paulo em 1921 e professor da FMSP a partir de 1925.⁴¹

A colaboração de Fabrício no principal jornal republicano de São Paulo com uma série de artigos

sobre a febre amarela é uma indicação de que a falta de médicos não era somente um problema particular, mas uma questão socioeconômica, em que pesavam considerações culturais e até étnicas. A presença de médicos como Casemiro da Rocha e os Vampré não somente era importante para o tratamento dos doentes e vítimas de acidentes. Ela era vital para a reabilitação da imagem de São Paulo no exterior por meio da formulação e implantação de políticas públicas visando ao saneamento do estado e ao controle – ou melhor, a eliminação – das epidemias que surgiram na segunda metade do século XIX e só foram efetivamente controladas no início do século XX. Na era da comunicação telegráfica intercontinental, cada notícia que grassava uma febre ou peste nas plagas paulistas servia para dissuadir imigrantes europeus, fazendo que optassem pelos Estados Unidos ou pela Argentina. Casemiro da Rocha abordou o assunto em um dos seus primeiros discursos parlamentares, dirigido, como de praxe, ao presidente da Câmara. “V. ex.^a sabe que o Estado de S. Paulo de ha muito tempo era acreditado no estrangeiro não só pela uberidade notável do seu solo, como também pela salubridade de seu clima, que chamava para o interior grande numero de imigrantes.” “Entretanto”, continuou, “nos últimos tempos, sr. presidente, nós temos notado que essa opinião favorável [...] tende a modificar-se [...] devido ao nosso estado sanitário”.⁴²

A questão central era econômica, pois sem uma imagem favorável das condições sanitárias de São Paulo a corrente de imigrantes escolheria outros destinos, com resultados sérios para a economia cafeeira – ou seja, para toda a vida econômica do estado. Foi essa questão que deu luz à “Era do Saneamento” analisado por Gilberto Hochman (1998). Contudo, também entraram outras questões, entre elas a ideia de que a imigração europeia era um fator no progresso do estado e, portanto, do país, em áreas para além das estritamente econômicas. Nesse último contexto, o imigrantismo republicano baseou-se na ideia de que os europeus traziam consigo uma cultura mais adiantada e até representavam a possibilidade de melhorar a qualidade do suposto “estoque” racial da sociedade receptora. A partir da década de 1910, essas considerações juntaram-se à voga da eugenia em São Paulo, segundo Nancy Stepan (1991), uma eugenia relativamente “branda” e lamarckista.

Foram essas questões – a econômica sendo a mais importante, é claro – que levaram homens como Casemiro da Rocha, Fabrício Vampré e outros de ascendência africana aparente a posições de destaque na vida pública de São Paulo. Casemiro da Rocha teve um papel indispensável na reorganização do serviço sanitário do estado. Ao longo dos anos seguintes, sua perícia médica e seu *imprimatur* científico seriam úteis ao seu partido e ao governo do estado, seja no Legislativo, seja como membro de comissões incumbidas de visitar obras sanitárias no interior ou ainda no papel de representante do governo num conchavo profissional.⁴³ Podemos sugerir, ademais, que até as posições parlamentares assumidas por Casemiro cujo cientificismo era potencialmente impolítico, bem como suas homenagens póstumas a médicos famosos pronunciadas da tribuna, serviram como lembranças disfarçadas da sua própria utilidade como especialista diplomado, num paralelo com os apelos feitos a seu *status* de republicano histórico nas missivas enviadas a Washington Luís.

Ser médico permitiu a Fabrício Vampré colocar-se entre as lideranças republicanas de Limeira sob o Império, numa época em que esse era “um rico município bastante agrícola, um dos mais importantes como produtor de café” (Busch, 1967). Também abriu espaço para que fosse nomeado intendente do mesmo município após a proclamação da República, época em que ele já se tornara proprietário

agrícola. Posteriormente, Vampré serviu como inspetor de higiene do município.⁴⁴

Situação muito parecida com a de Casemiro da Rocha e Fabrício Vampré foi a de Theodoro Sampaio, nascido de uma escrava em janeiro de 1855 “no sombrio ambiente de uma senzala” do município baiano de Santo Amaro. Durante quase uma década de residência em São Paulo (de 1886 a 1904), Sampaio ocupou posições bastante importantes na administração e na vida cultural do estado. Embora não fosse médico, foi justamente por sua atuação nas áreas de saúde pública e higiene que chegou a essas posições. Se não estamos diante de um “escape hatch” médico, podemos ao menos cogitar que seja um fenômeno análogo. Pouco depois de receber o diploma de engenheiro, na segunda metade dos anos 1870, Sampaio fez parte da Comissão Hidráulica do Império, posto que o levou a São Paulo pela primeira vez em sua vida profissional, como engenheiro hidráulico no porto de Santos. Ao voltar, cerca de dez anos depois, foi convidado pelo governo estadual para fazer um estudo do saneamento do estado. Em paralelo a tal incumbência, assumiu a chefatura do serviço de água e esgoto da capital paulista. Nos anos seguintes, trabalhou na mesma área, chegando a ser nomeado chefe dos serviços de água e esgoto do estado em 1898, posição que ocupou por cinco anos (Costa, 2001; Silva, 1978). Segundo um estudo cuidadoso da vida e obra do engenheiro baiano (Costa, *ibidem*, p. 27):

Neste período realiza obras de profunda importância para a modernização da cidade e do estado de São Paulo, entre elas o desenvolvimento e restauro da rede de água e esgoto da capital, como também de outras cidades, destacando-se a da cidade de Santos. Faz também estudos para a captação das águas do Tietê, assim como para a elaboração de uma legislação sanitária. Trabalha ainda na estruturação da repartição e na definição de suas diretrizes. Esteve ainda ligado ao desenvolvimento da indústria de material cerâmico destinado aos serviços de água e esgoto. Nesta época, já goza de uma reputação junto à comunidade intelectual-científica e à comunidade em geral.⁴⁵

Aqui é importante lembrar que São Paulo do final dos anos 1880 era tão atrasado no ensino da Engenharia como no de Medicina. Somente na década seguinte seriam fundados os dois primeiros cursos de Engenharia do estado. Até lá, as opções para moços paulistas que queriam estudar engenharia eram as mesmas daqueles que queriam estudar medicina: passar anos a fio numa cidade distante ou mesmo fora do país. Após a conclusão do curso, muitos dos motivos antes citados conspiraram para que nem todos esses bacharéis de engenharia exercessem a profissão na sua terra natal. A resultante falta de especialistas e as necessidades da economia cafeeira fizeram que mesmo o filho de uma escrava pudesse ser aceito como colaborador na administração do estado.

São muitos os atestados de que o preconceito contra afrodescendentes era mais forte em São Paulo do que em outras regiões do país no período estudado (Freyre, 2004; Skidmore, 1974; Lowrie, 1942; Morse, 1953). Entretanto, na ausência de instituições científicas locais, a chamada “sociedade” paulista chegou a receber de braços abertos a colaboração de médicos e outros diplomados vindos de regiões alienígenas e portadores de conhecimentos científicos que pudessem ser úteis no saneamento do estado. Essas condições possibilitaram exemplos impressionantes de mobilidade social, inclusive entre alguns afrodescendentes de singular talento, preparação ou habilidade, entre eles os sergipanos Enjolras e Fabrício Vampré e os baianos Theodoro Sampaio e Casemiro da Rocha. Podemos supor que a

preferência da sociedade paulista seria por forasteiros “brancos” e arianistas – para usar o eufemismo predileto do mestre de Apipucos – cujo exemplo clássico seria Arthur Neiva, baiano formado pela FMRJ e diretor do serviço sanitário do estado de São Paulo em meados dos anos 1910 (tempo em que atuou no movimento eugênico paulista), que na condição de constituinte (Constituição de 1934) se oporia à imigração japonesa, baseando-se em argumentos eugênicos fortemente racistas (Freyre, *ibidem*; Coutinho, 2001). Porém, com a necessidade sendo vivida de forma tão aguda, era impossível ser tão exigente. Na expressão citada de maneira infame pelo filho homônimo de um dos aliados políticos e correspondentes de Casemiro da Rocha, “quem não tem cão caça com gato” (Monteiro, 1974, p. 79).

Doutrina, discurso e desaparecimento

Há mais uma assunto que merece atenção. De um lado, podemos apontar casos de afrodescendentes que chegaram a desfrutar de posições públicas de grande prestígio no estado de São Paulo mediante a sua formação médico-científica. De outro, sabemos que o estado por muito tempo foi considerado um dos lugares brasileiros em que o racismo mostrou-se mais forte (Freyre, 2004; Skidmore, 1974; Lowrie, 1942; Morse, 1953). Nos anos em que Casemiro da Rocha e Fabrício Vampré engajaram-se no movimento republicano provincial, tal movimento foi fortemente influenciado pelo separatismo paulista, que se apropriou de argumentos racistas que saltam às páginas dos jornais da época. Ao mesmo tempo, como venho mostrando num trabalho em andamento, a própria cidadania republicana era imaginada como uma categoria sociocultural “branca”, representação que perduraria no discurso político da região por longos anos após a queda da monarquia.⁴⁶ Em 1932, o conflito entre São Paulo e o governo provisório nacional seria retratado de forma racializada – o estado “bandeirante” foi representado pela civilização, pelo progresso e pela brancura, enquanto as tropas do governo provisório eram associadas à barbárie, ao atraso e a um *status* sociocultural “não branco”.⁴⁷ Ao longo dessas seis décadas, ideias vindas do darwinismo social, do determinismo climático e da eugenia – entre outras escolas de pensamento pseudocientíficas, todas elas bastante influenciadas por e inter-relacionadas com o “racismo científico” – seriam apropriadas para mostrar que São Paulo, e talvez o Brasil inteiro, estava destinado a um futuro cada vez menos marcado pelas heranças sociocultural e “genética” da escravidão. Assim, a questão é a seguinte: como foi resolvido o conflito entre esses discursos bastante fortes e influentes se a presença nas altas esferas da vida pública de São Paulo de homens cuja ascendência escrava – portanto africana e “não branca” – era aparente?

É claro que os poderes de explicação do historiador são limitados ao trabalhar nessa área. Enquadrar sistemas de pensamento profundamente irracionais e ilógicos num sistema explicativo racional e lógico seria fazer o impossível. A nossa temática central não é “raça” – uma ficção, como argumentou Barbara Fields (1990), entre outros –, é racismo. No meio de um caminho que pudesse ter chegado a essa última conclusão, um estudioso brasileiro referiu-se às “profundas ambiguidades” dessa ficção, entre elas “a classificação ideológica do negro como africano”, “o mito da democracia racial” e “a doutrina da inferioridade do mestiço” – classificação, mito e doutrina cuja influência demonstra, com clareza, a “importância das falácias” (Ianni, 1966, p. 3-6).⁴⁸

Dados os limites inerentes à análise de formas de pensamento profundamente falaciosas, podemos sugerir algumas das maneiras pelas quais esse conflito foi amenizado, deixado num nível implícito ou até mesmo apagado. A citação da participação dos objetos de nossos “estudos de caso” na elaboração e no reensaio desses discursos, ativa ou passivamente, é uma dessas maneiras. Mas não foi somente com palavras e silêncios – ou seja, no “discurso” no sentido limitado da palavra – que as “profundas ambiguidades” do tipo identificado por Ianni foram resolvidas. Talvez ainda mais importantes fossem as maneiras pelas quais a própria vida íntima desses médicos e sanitaristas foi interpretada por seus contemporâneos.

Poucos meses antes da fundação do Club Republicano Cunhense, o mais importante jornal do movimento republicano paulista assumiu uma posição nítida perante a abolição da escravidão, no artigo principal da capa do número de 15 de maio de 1888. “Já não há mais escravos no Brasil”, foi a declaração de abertura do artigo, que culminou na declaração de que restava o “trabalho de reconstruir”, especificamente o “trabalho de libertar os brancos assentando a constituição política sobre bases mais largas e seguras para [a] felicidade do povo e [a] glória nacional. Devemos ser hoje mais felizes que ontem, mas convém que o sejamos amanhã mais que hoje.” É um artigo que Casemiro deve ter lido, talvez na própria capital, onde o médico e político estava uma semana depois de o jornal sair às ruas, como representante cunhense no Congresso republicano de 23 a 24 de maio. Seu argumento principal pode ser resumido da maneira seguinte: abolida a escravidão, restava emancipar da tutela monárquica os cidadãos da República vindoura, que seriam “brancos”.⁴⁹

Longe de ser um caso único, essa racialização da cidadania republicana foi feita em diversos contextos e de maneiras distintas. Uma das variações fazia-se valer de um vocabulário geográfico, que substituíra referências à “cor” mas continuava com a mesma intenção e o mesmo efeito. “Liberto o filho da África, há de libertar-se agora o filho da América” seria a imagem evocada pelo propagandista republicano Jesuíno Cardoso. Segundo ela, todos os ex-escravizados, mesmo os nascidos no Brasil, eram “africanos”, enquanto os futuros cidadãos da República, descendentes de europeus, eram “americanos”. Alguns meses antes, Cardoso apossou-se de uma forma mais direta de abordar o mesmo ponto: a abolição tinha servido para estancar “as lágrimas do negro”, restava “libertar o branco”.⁵⁰

Contudo, é aquele o exemplo que mais nos interessa neste momento. A citação é de uma conferência que Cardoso deu em Areias, município vizinho de Cunha, no dia 13 de agosto de 1888. No fim do mês, a conferência seria publicada ao longo de três números de *A Província de S. Paulo*. No dia 10 do mês seguinte, o de setembro, houve a instalação do Club Republicano Cunhense, cujo manifesto sairia no mesmo jornal. Esse documento, certamente escrito por Casemiro da Rocha, referiu-se à “imposição odiosa e ilegal [que] vai ser feita a uma nação do livre continente americano”. Para evitar essa imposição seria necessário:

que se rasguem velhas tradições palacianas, que se aniquilem absurdos privilégios aristocráticos e que se extingam preconceitos ridículos, o que tudo em síntese exprime desrespeito social. Em nome da ordem, do progresso e da justiça é necessário que combatemos pela organização e pelo estabelecimento da Republica Federativa Brasileira.

A desorganização dos elementos constitutivos, das bases fundamentais da monarquia é patente a todos os espíritos.

Urge fazer a reconstituição da sociedade brasileira, porém em uma esfera mais ampla, mais progressiva e mais científica.

Naquele contexto, o “americanismo” do manifesto poderia ter trazido um sentido racial mesmo sem que seu autor principal assim o desejasse. Ao mesmo tempo, ainda que imaginemos que ao referir-se a “privilégios aristocráticos” e “preconceitos ridículos” Casemiro da Rocha tinha em mente, antes de tudo, o preconceito de cor, nada garante que assim foi interpretado pelos ex-proprietários de escravos, entre eles alguns dos seus correligionários cunhenses. Para eles, a expressão mais tocante da frase inteira seria a referência ao “desrespeito social”, que naquele momento somente poderia ser interpretada, pelo menos na zona do Vale do Paraíba, como uma alusão à falta de respeito para com os supostos direitos sagrados da propriedade na emancipação sem indenização e suas consequências. Existem escolas de interpretação cultural para as quais as intenções do autor são irrelevantes. Caso o leitor não seja adepto de uma dessas, lembramos que, segundo uma distinta intérprete sociológica da geração política de Casemiro da Rocha, uma das suas características mais marcantes seria o oportunismo, no sentido em que Gambetta empregava a palavra (Alonso, 2002).

Ao longo da carreira política, Casemiro da Rocha teve de conviver com o imigrantismo republicano. Implícita ou explicitamente, o desejo dos republicanos paulistas de atrair imigrantes europeus teve aspecto racista bastante forte. Mesmo em meio ao ruir da escravidão no Brasil, a questão de “braços para a lavoura” era acompanhada de considerações acerca das capacidades cívicas e até da própria sobrevivência dos ex-escravizados, considerações essas que figuraram em artigos de jornais provavelmente lidos pelo próprio Casemiro. Sob a República, políticas públicas que visavam ao aumento do fluxo de imigrantes para São Paulo eram debatidas de forma que deixava bem nítido quanto pesavam considerações sobre a “raça” naqueles debates. Casemiro da Rocha limitou-se a apoiar medidas imigrantistas, mesmo sua zona não sendo afluenta da imigração em massa, não participando dos debates mais acalorados – como os que surgiram entre os partidários da imigração chinesa e os que se opuseram à imigração de gente não “branca”. Porém, seu aliado, correligionário e companheiro de bancada Herculano de Freitas, genro do seu então chefe, Francisco Glycerio, tomou parte ativa nesses debates. Em 1893, quando justificou ter votado contra o “auxílio à imigração asiática” no passado, Freitas, enquanto apoiava um novo projeto de auxílio em que a origem dos imigrantes em questão ainda estava por ser definida, explicava:

porque me parece que ao estado de S. Paulo não é difícil, antes é muito fácil, conseguir os elementos imigratórios do que carece nas raças dominadas pela civilização ocidental, e que assim sendo podendo introduzir um elemento de trabalho, e ao mesmo tempo um elemento de povoação do território, um elemento para nossa indústria e ao mesmo tempo um elemento que possa contribuir para formar o caráter nacional, era muito melhor não ir procurar imigrantes em uma raça tão antagônica, de uma civilização tão diferente, que podia trazer embaraços á nossa civilização futura e á constituição do nosso caráter. Por isso devemos aproveitar para a indústria de S. Paulo e para sua civilização, elementos europeus e dos países colonizados pelo mesmo europeu.⁵¹

Deixando ainda mais evidente seu apego à ideia de *ranking* das “raças”, como também a importância da questão de braços, Freitas continuava seu discurso:

No dia em que me convencesse (já o disse em uma das sessões do ano passado, quando se discutia o projeto que autorizava a imigração de Porto Rico) que na civilização ocidental a que pertencemos não podíamos encontrar os elementos de trabalho que viessem auxiliar e

promover o desenvolvimento da riqueza de S. Paulo, eu aceitaria o imigrante, ainda mesmo que tivesse de procura-lo, já não digo na raça amarela da Ásia, mas mesmo na raça negra da África!

Felizmente, segundo Freitas, essa aceitação não seria necessária, já que a imigração europeia só precisava do estímulo de um subsídio governamental, o que seria já pago pelos ganhos culturais e até civilizatórios inerentes àquela imigração:

O imigrante que vem com o braço fecundar a terra e produzir a riqueza no Estado, o imigrante que vem com o seu espírito concorrer para o progresso da civilização, porque por mais inculto que seja o europeu, por ter vivido no centro da civilização, pelo que leu, pelo que ouviu, pelo que viu, pelos hábitos adquiridos, pelo seu caráter, sempre traz uma parcela de civilização para os sertões – por tudo isto representa bem mais do que o preço de sua passagem!

Como de costume, Casemiro da Rocha não teve destaque no debate decorrente, limitando-se a apartear o discurso de um deputado que argumentou contra a concessão de um subsídio por faltarem recursos ao governo do estado. Ao findar o debate, coerente com seu aparte, votou a favor do subsídio governamental.⁵²

Nesse episódio da sua carreira legislativa, a posição de Casemiro da Rocha diante das doutrinas racistas da época é cristalizada. As palavras de Herculano de Freitas soam hoje como tremendamente ofensivas e desprovidas de qualquer pretensão científica, mas eram parte do senso comum da época, tendo sido expressas por um político casado com a filha de um homem cuja ascendência africana era reconhecida pelo público. Mesmo que Casemiro discordasse intimamente das ideias do aliado político, seria impossível dar voz àquela opinião, não só por isso ser impolítico, mas por motivos ainda mais preponderantes. A própria “ciência”, tão cara ao médico e parlamentar, dava àquelas ideias uma autoridade indiscutível. Como ele próprio argumentou ao debater outro assunto, “são princípios científicos, e as verdades da ciência no fim de contas são verdades”.⁵³

A crença cientificista na superioridade do imigrante europeu era somente uma entre as várias “verdades” que demandavam a adesão de Casemiro da Rocha e dos outros especialistas já citados – os Vampré e Theodoro Sampaio. Nas últimas décadas do século XIX, o darwinismo social era outra, identificada principalmente com Herbert Spencer, o qual Casemiro da Rocha citava da tribuna como autoridade “científica” e em homenagem a quem Fabrício Vampré chamou seu segundo filho, nascido em 1888 no município paulista de Limeira.⁵⁴

Na década de 1910, a eugenia assumiu a mesma autoridade. Entre os líderes da Sociedade Eugênica de São Paulo estavam Arnaldo Vieira de Carvalho, Arthur Neiva e Rubião Meira. Dois anos após a fundação da Sociedade, o primeiro seria objeto de uma homenagem póstuma feita por Casemiro da Rocha na Assembleia Legislativa. Apesar da intensidade do seu racismo, Arthur Neiva era colaborador de Casemiro da Rocha; e este, junto com Enroljas Vampré, Rubião Meira e Arnaldo de Carvalho, participou das homenagens a Neiva quando ele deixou o serviço sanitário do estado para assumir a diretoria do serviço de saúde pública do Rio de Janeiro. Enroljas Vampré, por sua vez, era membro da Sociedade Eugênica e participante das suas reuniões.⁵⁵

Eugenistas, spenceristas e imigrantistas – médicos, políticos e jornalistas – todos pareciam concordar que “o negro” estava fadado a desaparecer, se não do Brasil, pelo menos de São Paulo, e que sua extinção colaboraria para um processo de embranquecimento cada vez mais perfeito. Em 1888, poucos dias antes da abolição, um correspondente de *A Província de São Paulo* previu que dentro de dois anos “terá desaparecido de vez e de todo – já agora não o escravo, mas sim o negro – do solo cultivado d’ esta província”, para depois de alguns anos desaparecer “no seio d’aquele *Infinito*”.⁵⁶ Passados 15 anos, um repórter do *Correio Paulistano*, diário do PRP, encontrou num canto do bairro paulistano do Bexiga “um pedaço da África”, uma “furna” habitada pelas “reliquias da pobre raça impelida pela civilização cosmopolita que invadiu a cidade, ao depois de 88”. Lá os ex-escravizados “vão morrendo aos poucos – sacrificados pela própria liberdade que não souberam gozar, recozidos pelo álcool e estertorando nas angústias do brightismo que os dizima, eliminados pela elaboração antropológica da nova raça paulista”.⁵⁷

Segundo Rubião Meira (1920, p. 72), a abolição fora a ruína dos negros: sem preparação adequada “para o eterno *struggle for life*”, sucumbiram à tuberculose, ao alcoolismo, às doenças venéreas, às neurastenias, de modo “que foi uma parcela de civilização a causa do desagregamento de uma raça, que se vem diluindo e se dissolvendo desde a aurora de 1888 até a época, não distante, menos de um século talvez, em que terá para sempre desaparecido, senão de todo o Brasil, ao menos do território do Sul”. Da década de 1920 em diante, esse conjunto de ideias científicas seria retomado e difundido pelo filho homônimo de um antigo aliado político e correspondente de Casemiro da Rocha, cujo ponto de vista foi resumido pelo historiador John Manuel Monteiro (1974, p. 87) da seguinte maneira: “Em São Paulo, ao menos, o negro e o mulato eram espécies em extinção”.⁵⁸ A partir de 1928, Alfredo Ellis Júnior tornar-se-ia membro da Câmara dos Deputados, pelo PRP, enquanto Casemiro representava o mesmo partido no Senado. Em 1932, os dois ex-parlamentares, ao lado de Spencer Vampré – outro perrepista privado de sua cadeira legislativa em outubro de 1930 –, assinariam o manifesto anunciando o ressurgimento do partido.⁵⁹

A nós resta uma última questão: como foi possível reconciliar a crença de que “o negro e o mulato eram espécies em extinção”, crença essa que aparece pela primeira vez no final da década de 1880, com a presença em posições públicas eminentes de homens como Casemiro da Rocha e Theodoro Sampaio, cuja ascendência africana era indisfarçável? O que permitiu a conciliação desses fatos aparentemente antagônicos?

Embora uma resposta definitiva a essas perguntas seja impossível, podemos sugerir que a vida íntima de Casemiro e de Theodoro Sampaio, como a de outros seus contemporâneos cuja ascendência africana era aparente, fato conhecido e/ou objeto de suspeita, parecia confirmar a tese de que o “embranquecimento” da sociedade paulista representava uma meta a ser concretizada em um prazo relativamente curto. Eram esses homens os afrodescendentes que os ideólogos da tese da extinção conheceram mais de perto, e aqueles não deixariam nenhum filho “negro”, pelo menos em São Paulo. Casemiro da Rocha, por exemplo, deixou três filhos cujas mães eram consideradas “brancas”. Aliás, na avaliação do seu biógrafo, quase toda sua descendência era composta por “brancos” (Nogueira, 1992, p. 202 e 208). Durante sua estadia em São Paulo na década de 1890, Theodoro Sampaio coabitou com uma

“moça de *status* na sociedade paulistana”, deixando três filhos que ninguém chamaria de “negros” (Costa, 2001, p. 26).

Para além dos nossos estudos de caso e exceções, fazia parte do “senso comum racial” de São Paulo da década de 1910 considerar que Francisco Glycerio e Francisco de Paula Rodrigues Alves não eram “perfeitamente brancos”.⁶⁰ Podemos até indicar que Washington Luís, longe de ser a “fina-flor da oligarquia” identificada em uma obra recente, também era suspeito de ter ascendência africana (Lopez e Mota, 2008; Pacheco, 1989). Porém, todos esses homens casaram-se com mulheres cujas origens seriam interpretadas como “perfeitamente brancas” pelo mesmo senso comum; segundo este, o resultado seria um futuro cada vez mais “perfeitamente branco”.

Isso não quer dizer que necessariamente houve um relacionamento causal entre a doutrina racista da época e as escolhas matrimoniais (e extramatrimoniais) desses homens. As pessoas se casam por motivos dos mais variados (atração física, estímulo intelectual, amizade, amor, procriação, conseguir vistos consulares – a lista pode ser estendida *ad infinitum*). Nos casos que temos em mira, a questão de intenção ou motivação não só é irrespondível como completamente irrelevante. A vida familiar dos homens de ascendência africana mais eminentes do estado pareciam indicar o “sucesso” de um processo de embranquecimento progressivo, pelo qual desapareceria a população “negra”.⁶¹

Nesse contexto, a presença de um ancião, de ascendência africana reconhecida, entre os senadores do estado de São Paulo em meados da década de 1920 até poderia ser entendida como evidência da “solução” em curso para o “problema racial” e prova da superioridade dessa solução sobre os sistemas de segregação vigentes em outras regiões do mundo. O fato de não haver nenhum “negro” entre os membros da Câmara dos Deputados – todos eles bem mais novos do que aquele republicano do tempo da propaganda – serviu para sublinhar a ideia de que Casemiro da Rocha e outros homens de tez escura eram relíquias vivas perante a “elaboração antropológica da nova raça paulista” composta inteiramente de homens brancos e/ou embranquecidos. Na ótica de viajantes estrangeiros que passaram pelo Brasil, a ausência de segregação jurídica podia se tornar “a ausência dessa questão de cor que dá uma tão grande aparência de humanidade profunda às democracias sul-americanas” (Cendrars, 1976, p. 81). Tal visão era encorajada pelo líder proeminente do PRP daquela época, Washington Luís, entre viajantes estrangeiros e também perante seus patricios, “porque entre nós não há superstição de raças, preconceitos de cores, ou exclusivismo de origem”.⁶² Profundas ambiguidades ou falácias essenciais?

* * *

À guisa de conclusão, talvez seja útil explicitar nossa posição perante o trabalho de Oracy Nogueira e nosso posicionamento disciplinar. Embora tenhamos feito algumas críticas ao manejo da memória como evidência por parte de Nogueira, não é nossa intenção desconstruir por inteiro o seu trabalho. Ao contrário, a ideia é complementar suas pesquisas e seus textos com evidências adicionais e por meio de abordagens distintas: da memória à evidência impressa e escrita; do olhar exclusivo para a herança “escravocrata” a formas novas, cientificistas, do preconceito; da questão de “relações raciais” à das

doutrinas racistas; da biografia e do estudo de comunidade à história política, social e cultural (e até um pouco de prosopografia); e do enfoque local à visão regional, abrangendo São Paulo como província e estado, *polity* e sociedade – ou, em outras palavras, “civilização nova”, segundo ideólogos da época, e “comunidade imaginada”, em termos menos vetustos.

Os resultados estão aí para ser criticados. Um novo olhar para a carreira política de Casemiro da Rocha revela, de um lado, um político hábil e astucioso que soube negociar as regras do jogo político da época para proveito seu e de sua família. De outro, a importância de ele ser médico diplomado para aquela carreira pública, não somente no sentido de atrair uma clientela política local e angariar votos como também pela utilidade socioeconômica do conhecimento médico-sanitarista na época das epidemias e das tentativas dos estadistas e fazendeiros paulistas de atrair imigrantes europeus para trabalhar nas zonas cafeeiras do estado. Nesse contexto, identificamos Casemiro da Rocha num grupo de profissionais afrodescendentes que se apropriaram de um “escape hatch” médico-sanitarista como meio de ascensão social vedado a outros homens de ascendência africana indisfarçável. Passando de questões socioeconômicas a questões de cultura intelectual e política, mostramos que a “ciência” da época e a participação na vida político-administrativa de São Paulo exigiram convivência, se não plena adesão, com doutrinas científicas e políticas profundamente racistas e preconceituosas. Ao mesmo tempo, a vida íntima dos profissionais que se apropriaram do “escape hatch” médico-sanitarista, como também de outras figuras públicas paulistas de ascendência africana reconhecida, porém mais remota, seria “lida” pelos correligionários políticos e colegas de classe como confirmação daquelas doutrinas.

Tudo isso nos permitiu uma releitura da trajetória de Alfredo Casemiro da Rocha. Se o protagonista que daí resultou não é o herói que alguns gostariam de ver, nossa pretensão foi proporcionar uma visão mais complexa de um homem e de seu tempo – e, portanto, da sociedade em que viveu. Pois Casemiro da Rocha foi, sem dúvida, um homem da época em que viveu, e, em novembro de 1933, ao findar sua vida, aquele tempo findava também: as possibilidades de mobilidade social existentes em sua mocidade eram agora inexistentes, tendo sua projeção na política do estado virado coisa do passado. Uma nota da sucursal guaratinguetaense da *Folha da Manhã* indicando o “grande pesar” causado naquela cidade pela morte do antigo parlamentar seria o único item dos noticiários da capital do estado a indicar seu falecimento. De resto, seriam anúncios pagos pela família, convidando o público à costumeira missa de sétimo dia. Somente em agosto de 1934 o partido a que ele dedicou a vida lhe prestou homenagem, muitas outras sendo as preocupações político-partidárias naquele momento tão conturbado.⁶³ Fora de Cunha, o esquecimento do “político negro” foi quase absoluto, tendo as memórias locais o tornado uma figura de curiosidade para os etnógrafos que periodicamente visitavam aquele município à procura de tradições rústicas e assincrônicas. Porém, Casemiro da Rocha continuou a ser, por longos anos, uma figura de fascínio e inspiração para um homem nascido naquele recanto que mais tarde figuraria entre os mais importantes cientistas sociais paulistas da sua geração. Graças a esse interesse duradouro de Oracy Nogueira, e aos seus esforços como biógrafo, a vida do médico baiano que se radicou na sua cidade natal ainda nos pode dizer bastante sobre a política e a sociedade de São Paulo ao longo de meio século, período que teve entre seus acontecimentos de mais destaque a abolição da escravatura e a ascensão de novas formas de dominação.

Referências

- ABUD, K. M. “O bandeirante e o movimento de 32: alguma relação?” In: QUEIROZ, M. I. P. (org.). *O imaginário em terra conquistada*. São Paulo: Centro de Estudos Rurais e Urbanos, 1993, p. 36-44.
- ADDUCI, C. C. A. “*patria paulista*”: o separatismo como resposta à crise final do Império brasileiro. São Paulo: Arquivo do Estado, 2000.
- ALONSO, A. *Ideias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- AMARAL, T. *O estado de São Paulo: livro destinado à leitura das classes primárias adiantadas*. Rio de Janeiro: Alves & Cia., 1896.
- ANDERSON, R. L. “Public health and public healthiness, São Paulo, Brazil, 1876-1893”. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, v. 41, n. 3, 1986, p. 293-307.
- ANDRADA, A. M. B. “Depoimento de uma testemunha”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, v. 35, 1939, p. 209-27.
- BOEHRER, G. C. A. *Da Monarquia à República: história do Partido Republicano do Brasil, 1870-1889*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1954.
- BUSCH, R. K. *História de Limeira*. Limeira: Prefeitura Municipal, 1967.
- CABRAL, M. V. *Compendio de chorographia do Brasil*. 7. ed. Rio de Janeiro: Jacintho Ribeiro dos Santos, 1922.
- CANDIDO, A. “Prefácio”. In: NOGUEIRA, O. *Negro político, político negro: a vida do doutor Alfredo Casemiro da Rocha, parlamentar da “República Velha”*. São Paulo: Edusp, 1992, p. 17-19.
- CENDRARS, B. *Etc..., etc... (um livro 100% brasileiro)*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- COSTA, E. V. da. *The Brazilian empire: myths and histories*. Ed. rev. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000.
- COSTA, L. A. M. *O ideário urbano paulista na virada do século: o engenheiro Theodoro Sampaio e as questões territoriais e urbanas modernas, 1886-1903*. Tese (mestrado em História), Universidade de São Paulo, São Paulo (SP) 2001.
- COUTINHO, A. “Neiva, Artur”. In: ABREU, A. A. et al. *Dicionário histórico-biográfico brasileiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: ed. da FGV, 2001, p. 4047-48.
- DEGLER, C. *Neither black nor white; slavery and race relations in Brazil and the United States*. Nova York: Macmillan, 1971.
- DUQUE-ESTRADA, O. *A abolição: esboço histórico, 1831-1888*. Rio de Janeiro: Leite Ribeiro & Maurillo, 1918.
- ELLIS JÚNIOR, A. *Um parlamentar paulista da República*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, 1949.
- FIELDS, B. J. “Slavery, race, and ideology in the United States of America”. *New Left Review*, n. 181, 1990, p. 95-118.
- FREYRE, G. *Ordem e progresso*. 6. ed. rev. São Paulo: Global, 2004.
- GODOY, J. F. O. *O elemento servil e as camaras municipais da provincia de S. Paulo*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1887.
- HOCHMAN, G. *A era do saneamento: as bases da política de saúde pública no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1998.
- HORCH, H. J. W. “Índice onomástico à obra de José Maria dos Santos – ‘Os republicanos paulistas e a abolição’”, *Revista de História*, São Paulo, n. 81, 1970, p. 221-40.
- IANNI, O. *Raças e classes sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- KOGURAMA, P. “A saracura: ritmos sociais e temporalidades da metrópole do café (1890-1920)”. *Revista Brasileira de História*, n. 38, 1999, p. 81-99.
- LANGE, O. “In memoriam: Enjolras Vampré”. *Arquivos de Neuro-Psiquiatria*, São Paulo, v. 1, n. 1, 1943, p. 3-6.
- LOPES, N. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- _____. *Dicionário escolar afro-brasileiro*. São Paulo: Selo Negro, 2006.
- LOPEZ, A.; MOTA, C. G. *História do Brasil: uma interpretação*. São Paulo: Senac, 2008.
- LOWRIE, S. H. “The negro element in the population of São Paulo, a southerly state of Brazil”. *Phylon*, v. 3, n. 4, 1942, p. 398-416.
- MARQUES, A. A. S. (org.). *Indicador de São Paulo: administrativo, judicial, industrial, profissional e commercial, para o ano de 1878*. São Paulo: Typographia Jorge Seckler, 1878.
- MEIRA, R. *Da tribuna*. São Paulo: Typ. de Jacob Zlatopolsky, 1920.
- MONTEIRO, J. M. “Caçando com gato: raça, mestiçagem e identidade paulista na obra de Alfredo Ellis Jr.”. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 38, 1974, p. 79-88.
- MORAES, E. *A campanha abolicionista (1879-1888)*. Rio de Janeiro: Leite Ribeiro, 1924.
- MORSE, R. M. “The negro in São Paulo, Brazil”. *Journal of Negro History*, v. 38, n. 3, 1953, p. 290-306.
- MOTT, M. L. et al. “Perfil dos médicos e médicas em São Paulo (1892-1943)”. In: MOTA, A.; MARINHO, M. G. S. M. C. (orgs.). *Práticas médicas e de saúde nos municípios paulistas: a história e suas interfaces*. São Paulo: Faculdade de Medicina da USP, 2011, p. 105-29.
- NOGUEIRA, O. *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985.
- _____. *Negro político, político negro: a vida do doutor Alfredo Casemiro da Rocha, parlamentar da “República Velha”*. São Paulo: Edusp, 1992.
- PACHECO, J. A. A. *Taquara rachada e outras memórias*. São Paulo: edição do autor, 1989.
- PEARL, J. G. *Race, place, and medicine: the idea of the tropics in nineteenth-century Brazilian medicine*. Durham: Duke University Press, 1999.
- SANTOS FILHO, L. “Medicina no período imperial”. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *História geral da civilização brasileira*, v. 2, *O Brasil monárquico*, t. 3, *Reações e transições*. São Paulo: Difel, 1967, p. 448-89.

- SHIRLEY, R. W. *The end of a tradition: culture change and development in the município of Cunha, São Paulo, Brazil*. Nova York: Columbia University Press, 1971.
- SILVA, J. R. “Teodoro Sampaio: a vida, a obra, a figura humana”. In: ROCHA, H. *Teodoro Sampaio, São Paulo no século XIX e outros ciclos históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 42-53.
- SKIDMORE, T. E. *Black into white: race and nationality in Brazilian thought*. Nova York: Oxford University Press, 1974.
- STEPAN, N. *The hour of eugenics: race, gender, and nation in Latin America*. Ítaca: Cornell University Press, 1991.
- WEINSTEIN, B. “Racializing regional difference: São Paulo vs. Brazil, 1932”. In: APPELBAUM, N. P.; MACPHERSON, A. S.; ROSEMBLATT, K. A. (orgs.). *Race and nation in modern Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003, p. 237-62.
- WILLEMS, E. *Cunha: tradição e transição em uma cultura rural do Brasil*. São Paulo: Secretaria da Agricultura do Estado, 1947.
- WOODARD, J. P. “Coronelismo in theory and practice: evidence, analysis, and argument from São Paulo”. *Luso--Brazilian Review*, v. 41, n. 2, 2005, p. 99-117.
- _____. *A place in politics: São Paulo, Brazil, from seigniorial republicanism to regionalist revolt*. Durham: Duke University Press, 2009.

Notas

- 1 Este ensaio é fruto inesperado de um trabalho em andamento, em que pretendo tratar das dinâmicas socioculturais de “raça”, republicanismo e pertença em São Paulo em um período concomitante com a atuação política de Alfredo Casemiro da Rocha. Agradeço comentários e sugestões feitos por Álvaro Pereira do Nascimento, Amílcar Araújo Pereira, Barbara Weinstein, Flavia Rios, Giovana Xavier, Jerry Dávila, Maria Helena P. T. Machado e Matheus Gato de Jesus, assim como o convite dos organizadores deste volume e seu apoio durante a redação do texto.
- 2 “São Paulo [...] tem uma moral extraordinária gerada por 20 meses de humilhação e pela consciência de que está lutando por sua posição política, sua cultura de homens brancos, e pela riqueza, pela vida e pelos lares de seus cidadãos”. Carta de C. R. Cameron a Walter C. Thurston, São Paulo, 9 ago. 1932, National Archives and Record Administration, College Park, Maryland, EUA, Record Group 59, 832.00/811.
- 3 Embora esse livro – obra, aliás, que o autor entendeu como homenagem póstuma “ao Dr. Alfredo Casemiro da Rocha” – tenha sido publicado em 1985, seu Prefácio data de 1979.
- 4 As citações textuais contidas no parágrafo são das p. 29 e 272 da biografia.
- 5 “Noticiário”, *A Província de São Paulo*, 13 abr. 1884, p. 2; “Chronica local”, *A Província de São Paulo*, 18 nov. 1884, p. 1.
- 6 “Boletim republicano”, *A Província de São Paulo*, 11 set. 1885, p. 1; “Boletim eleitoral”, *A Província de São Paulo*, 17 jan. 1886, p. 1. Veja também Boehrer (1954, p. 106, 107n).
- 7 “Boletim republicano”, *A Província de São Paulo*, 2 jun. 1887, p. 1; “Boletim republicano”, *A Província de São Paulo*, 23 maio 1888, p. 2.
- 8 “Boletim republicano”, *A Província de São Paulo*, 9 out. 1888, p. 2.
- 9 “Festas republicanas em Cunha”, *Diario Popular*, São Paulo, 22 nov. 1889, p. 1.
- 10 A obra do historiador local é citada no sentido de afirmar que Casemiro da Rocha era “aboliconista militante” na década de 1880 (página 271 de *Negro político*).
- 11 Carta de Alfredo Casemiro da Rocha *et al.* a J. F. de G., Cunha, 14 mar. 1885. O documento na íntegra está em Godoy, 1887, p. 111-12.
- 12 “Commercio”, *O Estado de S. Paulo*, 20 jul. 1890, p. 2; *Anexos ao relatório apresentado á Assembléa Geral na terceira sessão da vigésima legislatura pelo Ministro e Secretario de Estado dos Negocios da Agricultura, Commercio e Obras Publicas, Rodrigo Augusto da Silva*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1888, anexo “O”, p. 15 e 19; “Estatutos da Sociedade Anonima ‘Sociedade de Hygiene de S. Paulo’”, *O Estado de S. Paulo*, 19 abr. 1912, p. 6.
- 13 “Os municípios”, *O Estado de S. Paulo*, 5 mar. 1910, p. 3.
- 14 “A convenção”, *O Estado de S. Paulo*, 26 set. 1907, p. 1.
- 15 “A convenção nacional”, *O Estado de S. Paulo*, 20 ago. 1909, p. 4; “Ruy Barbosa”, *O Estado de S. Paulo*, 16 dez. 1909, p. 4; “Ruy Barbosa”, *O Estado de S. Paulo*, 17 dez. 1909, p. 7; “Os municípios”, *O Estado de S. Paulo*, 5 mar. 1910, p. 3; Nogueira, 1992, p. 295; Woodard, 2005, p. 104.
- 16 “Deputação estadual”, *O Commercio de São Paulo*, 8 jul. 1910, p. 1; “Pela política”, *O Commercio de São Paulo*, 17 jul. 1910, p. 2.
- 17 “Notícias do interior e do littoral do estado”, *O Estado de S. Paulo*, 6 ago. 1911, p. 4.
- 18 “Pela política”, *O Commercio de São Paulo*, 10 jul. 1910, p. 1; “Pela política”, *O Commercio de São Paulo*, 15 jul. 1910, p. 3; “Pela política”, *O Commercio de São Paulo*, 19 jul. 1910, p. 1.
- 19 Já no início da década de 1910, Casemiro da Rocha e os seus aliados da elite local de Cunha prestaram uma homenagem ao Washington Luís, secretário de Justiça da época que teve papel proeminente na reaproximação dos civilistas e hermistas de São Paulo. “Os municípios”, *O Estado de S. Paulo*, 10 abr. 1910, p. 3; “Pela política”, *O Commercio de São Paulo*, 11 jul. 1910, p. 1; Woodard, 2009, p. 70.
- 20 Quando temos em mente que Nogueira teve acesso a esses dois livros, citando-os no seu, como também deve ter entrevistado algumas das mesmas pessoas que tinham servido como informantes durante os estudos de campo dos seus autores, talvez ouvindo deles a mesma informação (de que Casemiro da Rocha era aliado dos Rodrigues Alves), é difícil não chegar à conclusão de que a fidelidade de Casemiro a

Glycerio não passou de um desiderato, talvez inconsciente, do autor. Ou seja, a encenação de uma aliança inquebrantável entre o “negro político” e “o mulato campinense” ofereceu a Nogueira a possibilidade de apresentar aos leitores – e talvez a si próprio – a existência de laços de solidariedade “raciais” numa situação em que a ideia de tal solidariedade seria inimaginável.

[21](#) Confira a p. 247: “Alfredo compartilhava do entusiasmo de seu amigo e correligionário Francisco Glicério pela ferrovia”; “A consecução desse objetivo teria sido o maior triunfo de sua vida política, assim como a sua não realização constituiu sua maior fonte de frustrações e vexame”.

[22](#) Senado do Estado de São Paulo. *Annaes da sessão ordinaria de 1927*. São Paulo, 1928, p. 627-28.

[23](#) Telegrama, Casemiro da Rocha [a Washington Luís], São Paulo, 15 nov. 1921, Arquivo Público do Estado de São Paulo (Apesp), Arquivo Washington Luís (AWL), Caixa 234, pasta 2, item 16.

[24](#) Carta, Casemiro da Rocha a Washington Luís Pereira de Souza, Cunha, 3 mar. 1922, Apesp, AWL, Caixa 191, pasta 1, item 192.

[25](#) Carta, Casemiro da Rocha a Washington Luís, Cunha, 28 mar. 1922, Apesp, AWL, Caixa 191, pasta 1, item 3.

[26](#) “Noticias diversas”, *O Estado de S. Paulo*, 29 abr. 1922, p. 4; “As esplendidas victorias dos drs. Mario Graccho e Gama Rodrigues”, *O Combate*, São Paulo, 3 maio 1922, p. 1.

[27](#) Carta, Casemiro da Rocha a Washington Luís, Cunha, 3 mar. 1924, Apesp, AWL, Caixa 193, pasta 3, item 79; Carta, Casemiro da Rocha a Washington Luís, sem loc., 5 mar. 1924, Apesp, AWL, Caixa 193, pasta 2, item 171; Carta, Casemiro da Rocha a Washington Luís, sem loc., 13 abr. 1924, Apesp, AWL, Caixa 193, pasta 2, item 172.

[28](#) Telegrama, Casemiro Rocha, João Olympio e Aguiar Santanna a Washington Luís, São Paulo, sem data (maio 1924), Apesp, AWL, Caixa 188, pasta 2, item 295.

[29](#) Carta, Juárez M. B. Bezerra de Meneses *et al.* a Júlio Prestes de Albuquerque, Cunha, sem data, Apesp, Arquivo Júlio Prestes, Caixa 16, item 87.

[30](#) “Ao povo paulista”, *O Estado de S. Paulo*, 19 jan. 1932, p. 2; “A direcção do Partido Republicano Paulista na actual phase eleitoral”, *Folha da Manhã*, São Paulo, 12 fev. 1933, p. 4.

[31](#) *O Queixoso*, São Paulo, 23 dez. 1915, sem paginação.

[32](#) “O momento político”. *Folha da Manhã*, São Paulo, 5 ago. 1925, p. 9.

[33](#) Congresso Nacional. *Annaes da Camara dos Deputados [...] junho de 1896*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1896, p. 359-60; *ibidem*, *Annaes da Camara dos Deputados [...] outubro de 1896*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1897, p. 174--80; *ibidem*, *Annaes da Camara dos Deputados [...] novembro de 1896*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1897, p. 408-09.

[34](#) Câmara dos Deputados do Estado de São Paulo. *Annaes [...] de 1908*. São Paulo, 1909, p. 199, 206-08, 604; *ibidem*, *Annaes [...] de 1913*. São Paulo, 1914, p. 696-750; *ibidem*, *Annaes [...] de 1917*. São Paulo, 1918, *passim*; *ibidem*, *Annaes [...] de 1918*. São Paulo, 1919, 726-27; *ibidem*, *Annaes [...] de 1920*. São Paulo, 1921, p. 126-27.

[35](#) “Congresso legislativo”, *O Estado de S. Paulo*, 28 maio. 1893, p. 1.

[36](#) “Jornaes do Rio”, *O Estado de S. Paulo*, 5 nov. 1896, p. 1; Congresso Nacional. *Annaes da Camara dos Deputados [...] novembro de 1896*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1897, p. 11-14. O fato de Érico Coelho ser diretor da FMRJ é notado em Santos Filho, 1967, p. 475.

[37](#) Congresso Nacional. *Annaes da Camara dos Deputados [...] junho de 1897*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1897, p. 447; *ibidem*, *Annaes da Camara dos Deputados [...] agosto de 1897*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1898, p. 81.

[38](#) “Noticias do interior e do littoral do estado”, *O Estado de S. Paulo*, 1º maio 1914, p. 6.

[39](#) *A Província de São Paulo*, 10 abr. 1888 (p. 1); 20 maio 1888 (p. 1); 23 maio 1888 (p. 1-2); 18 set. 1888 (p. 1-2); 6 fev. 1889 (p. 1).

[40](#) “Falecimentos”, *O Estado de S. Paulo*, 27 mar. 1909, p. 5; Nogueira, 1992, p. 293; “Notas e informações”, *O Estado de S. Paulo*, 27 jan. 1909, p. 1. O seu nome completo é de *O Estado de S. Paulo*, 16 maio 1891, p. 1.

[41](#) “Notas e informações”, *O Estado de S. Paulo*, 27 jan. 1909, p. 1; Lange, 1943.

[42](#) Câmara dos Deputados do Estado de São Paulo. *Annaes [...] de 1892*. São Paulo, 1893, p. 205.

[43](#) “Notas e informações”, *O Estado de S. Paulo*, 14 nov. 1917, p. 3; “Congresso medico paulista”, *O Estado de S. Paulo*, 2 dez. 1916, p. 9.

[44](#) *O Estado de S. Paulo*, 16 maio 1891, p. 1; *O Estado de S. Paulo*, 20 set. 1890, p. 1. O fato de Fabrício Vampré fazer-se “lavrador” (ou seja, proprietário agrícola) em Limeira é notado em: “Falecimentos”, *O Estado de S. Paulo*, 27 mar. 1909, p. 5. Esse obituário também indica que Fabrício Vampré assumiu uma posição abolicionista no início de sua carreira em São Paulo, coerentemente com as crenças políticas adquiridas na formação. Porém, Vampré só chegou a se radicar em São Paulo de forma definitiva em 1886, trazendo sua família de Sergipe. Naquele momento, a escravidão já estava quase eliminada em Limeira, sendo o interesse material dos proprietários locais na sobrevivência da instituição, portanto relativamente baixo. O mesmo não acontecia no Vale do Paraíba e arredores, onde Casemiro da Rocha se radicou na década anterior, momento em que muitos eram os que criam que a escravidão pudesse sobreviver no Brasil depois da virada do século. A família Vampré radican-do-se em Limeira em 1886 é fato notado em: “Noticias”, *Diario Popular*, São Paulo, 15 fev. 1886, p. 1.

[45](#) Tirei outras informações biográficas sobre Sampaio, inclusive as citações acerca do seu nascimento, de Silva, 1978, p. 42-53.

[46](#) Evidências e argumentos relevantes sobre o assunto já apareceram em Woodard, 2009, p. 61-62, 66, 127-28, 132-33, 221, 228-29.

[47](#) Além das epígrafes desse capítulo, veja Weinstein (2003) e Woodard (2009), p. 228-29.

[48](#) Ianni identificou a “importância das falácias” como característica específica da “situação racial brasileira”; seria mais adequado dizer que “falácias” são essenciais em qualquer espaço geográfico em que haja “relações raciais” – ou seja, racismo.

- [49](#) “A patria livre”, *A Província de São Paulo*, 15 maio 1888, p. 1; “Boletim republicano”, *A Província de São Paulo*, 23 maio 1888, p. 2.
- [50](#) “Propaganda republicana”, *A Província de São Paulo*, 24 ago. 1888 (p. 2); 25 ago. 1888 (p. 1); 26 ago. 1888 (p. 2); “Rabiscos”, *Diario Popular*, São Paulo, 22 maio 1888, p. 1.
- [51](#) “Congresso legislativo”, *O Estado de S. Paulo*, 22 jul. 1893, p. 1-2.
- [52](#) *Ibidem*, p. 2-3.
- [53](#) “Congresso legislativo”, *O Estado de S. Paulo*, 15 set. 1893, p. 1.
- [54](#) *Ibidem*; Cabral, 1922, p. 379.
- [55](#) Stepan, 1991, p. 48-49; Câmara dos Deputados. *Annaes [...] de 1920*, p. 126-27; “Notas e informações”, *O Estado de S. Paulo*, 14 nov. 1917, p. 3; “A sociedade”, *O Estado de S. Paulo*, 28 dez. 1918, p. 3; “A consanguidade e o casamento”, *O Estado de S. Paulo*, 27 jun. 1919, p. 4.
- [56](#) “Cartas d’oeste”, *A Província de São Paulo*, 8 maio 1888, p. 1.
- [57](#) “Factos diversos”, *Correio Paulistano*, 9 out. 1907, *apud* Kogurama, 1999, p. 93-94.
- [58](#) Fabrício Vampré era outro aliado político de Alfredo Ellis (pai): “A eleição em Rio Claro” (item na secção livre), *O Estado de S. Paulo*, 17 abr. 1895, p. 2.
- [59](#) “Ao povo paulista”, *O Estado de S. Paulo*, 19 jan. 1932, p. 4.
- [60](#) “Pontos de vista”, *A Nação*, São Paulo, 25 maio 1915, p. 2.
- [61](#) O fato de Casemiro da Rocha ser tuberculoso – fato conhecido, até assumido nos debates parlamentares – também parecia confirmar a tese de extinção derivada das doutrinas spencerianas e eugênicas.
- [62](#) “Vicente Ferreira e a Mãe Preta”, *O Clarim*, São Paulo, 13 maio 1928, p. 14.
- [63](#) “Noticias do interior”, *Folha da Manhã*, São Paulo, 5 jan. 1934, p. 11; *O Estado de S. Paulo*, 6 jan. 1934, p. 10; *A Gazeta*, São Paulo, 6 jan. 1934, p. 2; “Tiveram inicio hoje os trabalhos da convenção do P. R. P”, *Folha da Manhã*, São Paulo, 28 ago. 1934, p. 18.

A COLÔNIA DOS AFRICANOS NA CIDADE DOS IMIGRANTES: COR, NACIONALIDADE E DISPUTAS POR MORADIA EM PORTO ALEGRE NO PÓS-ABOLIÇÃO

MARCUS VINICIUS DE FREITAS ROSA

De acordo com o advogado, desembargador e pesquisador Sérgio da Costa Franco, “Colônia Africana” era uma região de Porto Alegre onde, por volta da época da abolição, estabeleceram-se diversas famílias de ex-cativos, constituindo um local “em que se aglomeravam negros”. Ela se estendia sobre uma parte dos atuais (e elitizados) bairros Rio Branco, Bom Fim e Mont Serrat, sem coincidir exatamente com eles. Por volta de 1918, conforme as palavras de Franco, a “primitiva denominação” da Colônia Africana estava “sob censura social, tendente a melhorar sua antiga imagem”. O mesmo autor oferece ainda uma visão nada imparcial sobre uma rua daquela região: superadas as “características primitivas” da “colônia”, a rua Casemiro de Abreu se tornou “uma das mais importantes do bairro, com o desenvolvimento de quase dois quilômetros e bom padrão de construções” (Franco, 2006, p. 102, 114, 344-45).

As considerações de Sérgio da Costa Franco não chegam a ser exclusividade do autor; havia mais gente pensando da mesma forma. Para o escritor, jornalista, advogado e ex-vereador Ary Veiga Sanhudo, a Colônia Africana era, no início do século XX, habitada por muitos “filhos de Cam”, sendo um “lugar perigoso e infestado de desordeiros”, “simplesmente primitivo”, um “domínio indiscutido da alta malandragem”. A referida região, entretanto, teria deixado de apresentar essa “má imagem”, já que se tornou “o miolo do moderno bairro Rio Branco”, mudança creditada à penetração da “laboriosa coletividade israelita em seu território”. Eis a conclusão de Sanhudo (1975, p. 112-14): à medida que imigrantes chegaram, o local antes “perigoso” e “infestado de desordeiros” passou a apresentar “bom aspecto”, tornando-se “um bairro moderno e urbanizado”.

Redigidos durante a segunda metade do século XX, mas se referindo à suposta “origem” do lugar, os verbetes de Sérgio da Costa Franco e as crônicas de Ary Veiga Sanhudo constituem fontes que têm servido para identificar os locais de moradia dos negros em Porto Alegre, além de manifestar pontos de vista convergentes ao estabelecer a mesma oposição entre os “dois tempos” da Colônia Africana. Primeiro, ela seria habitada por negros pobres, constituindo um lugar “primitivo”. Depois, tornar-se-ia um “bairro moderno e urbanizado”, uma região com “bom aspecto”. Interpretações semelhantes às de Franco e Sanhudo, baseadas na ideia de “substituição” dos negros por imigrantes, podem ser encontradas nos argumentos de outros autores.

Eduardo Kersting (1998, p. 196, 198) afirmou que a “transformação” da Colônia Africana no bairro Rio Branco ocorreu por volta da década de 1910, ocasião em que os negros “foram sendo expulsos”

devido ao “aparecimento de uma população no mínimo mais heterogênea” e de “melhor situação financeira” do que aquela até então presente. Em uma obra não acadêmica, mas muito bem documentada sobre a história do bairro (Santos *et al.*, 2010, p. 15, 48, 73), um grupo de pesquisadoras afirmou que *inicialmente* o lugar era um “reduto exclusivo da população negra”. Porém, na década de 1930, os “imigrantes de diferentes origens” começaram a “juntar-se aos negros”. Não é difícil perceber que os argumentos de Franco e Sanhudo encontraram desdobramentos na bibliografia. Com variações de temporalidade, a mesma ideia de “substituição dos negros” se repete em diferentes autores. Tanto as fontes primárias quanto as análises mais especializadas compartilham a interpretação de que teria havido uma “transição racial” na Colônia Africana: os negros, habitantes originais do lugar, foram expulsos à medida que os imigrantes chegaram. Todos os autores referidos compartilham certa desatenção à coexistência racial e às relações cotidianas entre os habitantes do bairro.

Foi na década de 1890 que uma tal “colônia africana” começou a constar nos registros policiais e artigos jornalísticos em Porto Alegre. Localizada no Terceiro Distrito da cidade, estendida sobre trechos de diferentes bairros, os predicados atribuídos ao local pela imprensa e pelo poder público foram, desde muito cedo, os piores possíveis. A Colônia Africana, por assim dizer, já nasceu criminosa, vadia, desordeira, bêbada e suja (para mencionar apenas algumas de suas “qualidades”), como se fosse uma pessoa de carne e osso cujas formas de comportamento já estivessem previamente definidas no dia em que veio ao mundo. Mas não é difícil perceber que o local era mal-afamado porque mal-afamadas eram as pessoas que lá viviam, trabalhavam ou circulavam. Na opinião do jornalista Germano Hasslocher, aquele era um “antro de criminosos e marafonas”, um “refúgio de quanta meretriz por aí vive”, uma “escola do crime”.¹ A péssima imagem do bairro teve origem no final do século XIX e foi reiterada muitas vezes nos primeiros anos do século XX.

“Ali, acumula-se todo o mau humor, todo o amargo, todo o azedume, todo o ódio, todo o rancor, toda a aversão, toda a raiva, toda a irascibilidade que a *urbis* gera e segrega.” Assim apareceu a Colônia Africana, no ano de 1907, em uma das muitas crônicas publicadas no “Semanário” do *Correio do Povo*.² Seria fácil concluir que a crônica estava perfeitamente de acordo com as formas racializadas de descrever os lugares de moradia da população negra e pobre no Brasil então marcado por ideais de modernização e progresso. Tratava-se, entretanto, de Paulino de Azureña, narrando sua visita à Colônia Africana com o sugestivo pseudônimo *Leo Pardo*, expressão que fazia referência à condição racial do autor. Contudo, ainda que Azureña declarasse seu pertencimento aos “homens de cor”, nunca escreveu sobre conflitos raciais (Lazzari, 2005). Não surpreende o fato de que ele não tenha mencionado a coloração epidérmica dos moradores do bairro; ao mesmo tempo, suas palavras são um tanto sugestivas: em 1907, a colônia “dos africanos” era formada por uma população que Azureña classificou como “heterogênea”.³

Ao contrário da diversidade sugerida pelo jornalista pardo, a simultaneidade e a proximidade entre negros e brancos por vezes desaparecem da história. Como bem apontou Ruben Oliven (1996), a imagem de Porto Alegre e do Rio Grande do Sul no Brasil foi (e continua sendo) caracterizada pela ênfase na contribuição cultural, política e econômica dos imigrantes europeus – principalmente italianos e alemães –, o que determinou a concepção de um estado mais “branco” e menos “miscigenado”. Tal processo teve como uma de suas consequências a invisibilidade social e simbólica da presença negra no Sul do Brasil.

De um lado, as pesquisas sobre imigração no Rio Grande do Sul tendem a focar quase exclusivamente as trajetórias e experiências de europeus nas “colônias” de imigrantes alemães, italianos, poloneses e judeus fixadas em regiões rurais; de outro, os estudos sobre a população negra na capital porto-alegrense tendem a iluminar experiências e formas de sociabilidade enquadradas no que se convencionou chamar de *territórios negros*, expressão conceitual largamente difundida nesses estudos – que também se caracterizam pela forte ênfase dada ao imaginário e às representações construídas por jornalistas e cronistas acerca dos espaços de moradia da população de pele escura (Germano, 1999; Bittencourt Jr., 1995). Tais pesquisas revelam certa desatenção à coexistência e às relações entre negros e brancos, africanos, brasileiros e europeus, motivo pelo qual acabam assumindo um aspecto quase etnocêntrico: os deslocamentos e as diversas formas de interação cotidiana estabelecidas por esses grupos para além dos seus próprios limites étnicos permanecem pouco estudados. Tais abordagens parecem estar baseadas em uma espécie de distribuição étnica do espaço, seja no campo ou na cidade: italianos e alemães do mundo rural, vivendo na órbita de suas colônias, tudo indica que não interagiram com os negros; estes, por sua vez, vivendo em “territórios”, parecem não ter coexistido com outros grupos étnicos naqueles mesmos espaços.

O objeto central da presente análise são as múltiplas relações estabelecidas entre negros e brancos, nacionais e estrangeiros, que compartilhavam a experiência de residir naquela mesma região empobrecida: a famigerada Colônia Africana. Ressaltar a proximidade entre eles foi um objetivo constante; ao mesmo tempo, tentou-se iluminar os significados da raça e da nacionalidade, envolvidos nas relações de conflito pelas moradias. As principais fontes analisadas aqui são ocorrências policiais. Na falta de referências à cor da pele, foi dada atenção aos sobrenomes dos indivíduos; em particular, referências aos sobrenomes aparentemente “estrangeiros” que poderiam sugerir uma possível ascendência europeia e indicar, talvez, a cor clara da pele. Nas vezes em que isso ocorreu, apenas foram sugeridas hipóteses interpretativas, que obviamente podem apresentar erros. Ao longo da narrativa, serão feitas alusões a vários outros espaços da cidade além da Colônia Africana.

Em 1899, na rua Casemiro de Abreu, n. 15, morava Manuel Sampaio Ribeiro, 68 anos, preto, classificado simplesmente como “trabalhador”, filiação não declarada, natural da África.⁴ O local habitado por Manuel não lhe pertencia, pois era propriedade de Joaquina Antônio Padilha, à qual também pertenciam outros cinco números naquela mesma rua.⁵ No mesmo ano, por ordem do subintendente do Terceiro Distrito de Porto Alegre, foi recolhido ao necrotério da Santa Casa o cadáver de Maria Ulina Lucas, 20 anos de idade, solteira, preta, falecida sem assistência médica, moradora da rua Castro Alves, nº 14.⁶ Conforme registro do funcionário municipal responsável pela coleta de impostos prediais no ano de 1899, o nº 14 da rua Castro Alves era um cortiço, pertencente a Luiz Frederico Homero.⁷ Muito provavelmente a preta Maria Lucas e o africano Manuel Ribeiro pagavam aluguel, já que moravam em locais que não lhes pertenciam. Os dois endereços estavam localizados na Colônia Africana e associados à oferta de habitações a quem pudesse por elas pagar; não há razões para pensar que as moradias da região fossem procuradas e ocupadas somente por negros, ainda que isso pudesse acontecer em diversos casos.

Por requisição de um dos médicos da assistência pública, foi recolhido ao necrotério da Santa Casa de Misericórdia o cadáver de Marcellina Keler, 2 anos, branca, italiana, filha de Liberato Keler. A pequena

Marcellina faleceu por motivo não revelado, no dia 21 de fevereiro de 1899, às 11h da manhã, na Colônia Africana.⁸ Nascida no velho continente, a pequena foi sepultada em terras meridionais do novo mundo muito nova; a pouca idade e a nacionalidade da menina sugerem que ela talvez pertencesse a uma família de imigrantes recém-chegados ao Brasil. Não se sabe há quanto tempo Marcellina estava em terra firme, nem por qual motivo morreu, mas é provável que na travessia atlântica, em navios abarrotados de trabalhadores europeus, as crianças fossem o alvo mais sensível às doenças e à morte (Busatta e Mattiello, 1976).

Naquele mesmo ano, com a finalidade de tratar enfermidades e evitar o mesmo destino de Marcellina, muitas outras pessoas recorreram à Santa Casa de Misericórdia: João Congo, preto, 100 anos de idade, de filiação ignorada, natural da África, sem profissão declarada; Luiz Itaperuna, 38 anos, preto, carroceiro, filho de João Congo; Maria Jacinta do Espírito Santo, cor morena, 32 anos, portuguesa, engomadeira, viúva; Felipe Geraldo, 23 anos, cor morena, natural do Uruguai.⁹ Diferentes tons de pele e nacionalidades, distintas ocupações e talvez até sotaques diversos; ainda assim, essas pessoas tinham algo em comum: todas elas compartilhavam a experiência de habitar a Colônia Africana. Mas, afinal, como é que gente tão diferente em termos nacionais e raciais, mas bem parecida no que dizia respeito à baixa condição social, acabava compartilhando os mesmos locais de moradia? Um passeio por variadas fontes, do século XIX ao XX, incluindo até mesmo textos literários, pode ajudar a iluminar essa questão, aparentemente tão difícil de resolver.

Escravos, operários, capoeiras, lavadeiras e trabalhadores em geral, eis os protagonistas da obra *O cortiço*, escrita por Aluísio Azevedo no contexto da segunda metade do século XIX. Entre as páginas do livro, assim como na sociedade brasileira daquele mesmo período, coexistiam e interagiam imigrantes europeus e brasileiros, pobres e ricos, negros, brancos, mulatos e outros, cuja tonalidade da pele certamente seria difícil de classificar. Nas linhas escritas por Aluísio, eles figuram organizados em função de um miserável cortiço. As páginas da obra narram, além de diversas histórias individuais, a migração do casal de trabalhadores formado por Piedade e Jerônimo, que deixaram as terras lusitanas em busca das paragens tropicais. A respeito desses dois, assim nos informou Azevedo em 1890:

Jerônimo viera da terra, com a mulher e uma filhinha ainda pequena, tentar a vida no Brasil, na qualidade de colono de um fazendeiro, em cuja fazenda morejou durante dois anos, sem nunca levantar a cabeça, e de onde afinal se retirou de mãos vazias e uma grande birra pela lavoura brasileira. Para continuar a servir na roça tinha que sujeitar-se a emparelhar com os negros escravos e viver com eles no mesmo meio degradante, encurralado como uma besta, sem aspirações, nem futuro, trabalhando eternamente para outro. (2006, p. 53)

Por entre as linhas de *O cortiço* há espaço tanto para brasileiros quanto para estrangeiros que permaneceram em condições sociais precárias. Nesse sentido, o caso de Jerônimo é bastante significativo, por se tratar de um imigrante luso que fora trabalhar em uma propriedade rural ainda em tempos de escravidão. Depois de abandonar o campo, a família de Jerônimo se deslocou para o Rio de Janeiro e foi habitar o famigerado cortiço, onde permaneceram convivendo não somente com negros, mas também com mulatos, judeus, italianos e outros portugueses.

Fora do Rio de Janeiro, e muitos anos depois, já na Porto Alegre do século XX, novamente a literatura

serviu como um instrumento capaz de oferecer ilustrações sobre a trajetória de famílias imigrantes e a coexistência entre estrangeiros e brasileiros. De modo bastante semelhante à história inventada por Aluísio de Azevedo a respeito do português Jerônimo, o escritor Moacyr Scliar, na obra *A guerra no Bom Fim* (2004, p. 11-12), escreveu sobre uma família de imigrantes judeus que deixou para trás uma colônia judaica do interior do Rio Grande do Sul e foi morar em Porto Alegre:

Leão, pai de Samuel, ganhou uma gleba na colônia de Filipson e lá construiu uma casa. Não foram felizes aqueles pioneiros. Leão era alfaiate; sabia manejar agulha e linha, não a enxada. Ia derrubar árvore – a árvore caía em cima dele. Botava fogo no mato – e quase queimava a própria casa. Nada dava certo. Os gafanhotos devoraram a primeira colheita, sua mulher foi picada por cobra, o filho mais velho teve apendicite e morreu. Leão começou a beber. A família deixou a colônia e veio de trem para Porto Alegre.

Como se pode perceber, a literatura é capaz de ajudar a multiplicar hipóteses interpretativas a respeito dos processos históricos. Seria significativo ressaltar que Moacyr Scliar era de origem judaica e nasceu em Porto Alegre, no Bom Fim, bairro “dos judeus”. Muito provavelmente, em várias páginas do romance, o autor compilou histórias familiares e inventou outras, que tiveram como inspiração inicial a trajetória de famílias imigrantes. Para além das páginas literárias, mas em convergência com elas, conforme indicam diferentes relatos, muitas famílias judaicas passaram pela experiência de abandonar a Colônia Filipson, que existia “de verdade”, e fixar moradia em Porto Alegre, naquele mesmo bairro judaico.¹⁰

Em outro trecho, o autor forneceu imagens sobre o Bom Fim “dos judeus” cujos limites se sobrepujam e se confundiam com a Colônia Africana “dos negros”:

[...] a hora era de calma no Bom Fim. Os grandes negros da Colônia Africana ainda dormiam, ressonando forte e cheirando a cachaça. Três mulatas dormiam dilatando as narinas com volúpia. As gordas avós judias dormiam, os pálidos judeuzinhos dormiam, de boca aberta e respiração ruidosa por causa das adenoides. As mães judias dormiam seu sono leve e intranquilo. Os pais judeus dormiam; logo acordariam e iriam, bocejando, acender os fogões de lenha, tossindo e lacrimejando quando as achas úmidas comessem a desprender fumaça. (Scliar, 2004, p. 6-7)

O trecho é uma narrativa a respeito de algo corriqueiro, cotidiano mesmo; o amanhecer se abatia tanto sobre os negros quanto sobre os judeus que habitavam a mesma região do Terceiro Distrito. Trata-se de uma imagem que se diferencia de muitas outras fontes em geral utilizadas para escrever a história de Porto Alegre e da Colônia Africana, pois indica proximidade entre negros e judeus. Mas não convém ao historiador aceitar totalmente a “calmaria” daquele amanhecer. A trajetória dos imigrantes até se fixarem em Porto Alegre não era nada tranquila, assim como não eram harmoniosas as experiências que, de alguma forma, envolviam a moradia e o compartilhamento do espaço.

Grosso modo, é possível sintetizar o longo caminho percorrido por imigrantes depois que desembarcavam dos navios. No Brasil oitocentista, a importação de trabalhadores europeus contou com o aval dos poderes públicos, fosse durante o Império ou durante a República. Particularmente nas décadas finais do século XIX, temas como imigração, colonização e abolição foram objeto de debate e reflexão no Parlamento gaúcho e nas páginas dos jornais porto-alegrenses. Era preciso definir, afinal, o que fazer com cativos emancipados e imigrantes recém-chegados (Piccolo, 1989, 2003). Embora, de um

lado, a ocupação de terras “vazias” em regiões de fronteira ou no interior do estado e, de outro, o branqueamento populacional pareçam processos distintos, ambos dependiam do mesmo requisito: a imigração europeia. Durante a segunda metade do século XIX, em um contexto de implementação de leis emancipacionistas no qual a abolição era desejada por uns, temida por outros e cada vez mais previsível para todos, a política imperial de ocupação das terras “vazias” no Rio Grande do Sul se deu por intermédio da imigração europeia, não da criação de “colônias negras”. Em suma: a distribuição da terra era mais um fator de construção de desigualdades raciais. Essa forma de ocupação do mundo rural, entretanto, tinha desdobramentos no mundo urbano, especialmente nos muitos casos de imigrantes que, contrariando as expectativas e intenções dos poderes públicos, não permaneciam nas colônias e se deslocavam para as cidades. Isso acontecia no século XIX e ocorreu também no XX. Em março de 1915, um morador da Colônia Africana foi ao posto policial prestar queixa contra um “companheiro” seu, também residente naquele bairro; ambos vinham “das colônias” de imigrantes situadas no interior do estado, mas acabaram brigando quando chegaram a Porto Alegre.¹¹ Migrações como essa eram motivadas por diferentes fatores, como as péssimas condições de recepção e de alojamento oferecidas aos imigrantes; a demora na demarcação e distribuição dos lotes; a longa distância e as péssimas estradas entre as colônias, as cidades e os portos; a falta de infraestrutura das colônias, em especial para atender os doentes; a incapacidade de muitos colonos de lidar com o trabalho agrícola, provavelmente porque na Europa muitos deles já haviam adotado modos de vida e ofícios urbanos (Rosa, 1908; Kniestedt, 1989; Francesco, 1961; Lorenzoni, 1975). Um dos desdobramentos sociais inevitáveis de executar uma intensa política de imigração europeia em um país marcado pela escravidão africana foi a coexistência e a proximidade entre negros e brancos pobres nas cidades brasileiras.

Durante as primeiras décadas do século XX, a busca de moradia ainda era uma preocupação sensível de imigrantes, mas também dos proprietários de residências disponíveis na Colônia Africana. Para além da literatura, a proximidade entre gente com origens nacionais distintas pode ser identificada nas ocorrências policiais. Em fevereiro de 1916, o procurador do proprietário de duas casas na rua Giordano Bruno foi à delegacia do Terceiro Distrito denunciar uma família espanhola e “outros daquelas imediações” que invadiram e inutilizaram a residência n. 15 da referida rua. Ao que parece, o procurador temia que o mesmo acontecesse com a outra casa.¹² Como se verá por meio de diferentes exemplos, o temor diante de possíveis invasões não era infundado. De fato, aquele proprietário e seu procurador tinham lá as suas razões para desconfiar de imigrantes e “outros”; afinal, foram identificados mais espanhóis morando nas redondezas, o que permite levantar suspeitas sobre quem poderiam ser os “outros daquelas imediações”: na rua Giordano Bruno, n. 57A, residia Augusta Molina, 67 anos, viúva, analfabeta, branca, doméstica, natural da Espanha¹³; naquela mesma via, n. 32-2A, era “residente com família” Antônio Martim Garcia, 73 anos, casado, jornalista, branco, espanhol¹⁴; perto dali, na rua São Manoel, n. 168A, residia Francisco Torres, branco, 32 anos, solteiro, natural da Espanha¹⁵; ainda na Colônia Africana, na rua Vasco da Gama, n. 14, junto com a esposa, Olga, residia Honório Lula, branco, baixo, cabelos e bigodes ruivos, espanhol como os outros.¹⁶

A não ser que tenha sido “mera causalidade”, a concentração de indivíduos de nacionalidade espanhola nas redondezas da rua Giordano Bruno (ainda que com baixa incidência) talvez permita

desconfiar que nesse caso a nacionalidade tenha sido umnexo importante na formação de solidariedades e, conseqüentemente, um fator de aglutinação entre compatriotas. No caso de outros estrangeiros igualmente provenientes da Península Ibérica, há indícios mais claros de socialização. Paulo Moreira (2009) argumentou que muitos portugueses chegavam a Porto Alegre protegidos por laços familiares ou de amizade, ou seja, como integrantes de grupos já instalados no Brasil. Portavam cartas de recomendação que os inseriam favoravelmente no mercado de trabalho local, buscando emprego e moradia em residências cujos proprietários eram igualmente lusos. Em uma rua da Colônia Africana foi possível encontrar indícios nesse mesmo sentido. Em duas “visitas” à rua Vasco da Gama, com a finalidade de realizar “averiguações”, a polícia recolheu ao xadrez oito portugueses e um espanhol. Um dos lusos, Antônio Domingos, 20 anos, recebeu motivações mais claras de prisão: ele foi detido para “averiguações de grevista”.¹⁷

Uma das ruas que cruzavam a Vasco da Gama era a Ramiro Barcelos, artéria situada entre o Bom Fim e a Colônia Africana. O n. 206 dessa rua era habitado pelos irmãos Arnaldo e Francisco Stadler. Eles teriam comprado móveis ou tecidos de alguns caixeiros russos que realizavam vendas a prestação. Quando os comerciantes retornaram para fazer a cobrança, não houve concordância entre as partes acerca dos produtos adquiridos e das quantias devidas. O resultado foi uma briga, motivo pelo qual todos acabaram na polícia. Eis os nomes dos vendedores que em grupo foram àquele endereço realizar a cobrança da dívida: Leão Russowsky, Abraão Soibelmam, Miguel e Jacob Goldenberg.¹⁸ Nomes, sobrenomes¹⁹, profissão e local de moradia – todos eles residiam no Bom Fim – não deixam dúvidas sobre a condição étnica dos credores: o grupo era integrado por judeus russos que exerciam uma profissão bastante comum naquele bairro, a de “klienteltchiques”, que significa “vendedores ambulantes”.²⁰ Além da ocorrência policial que registrou esse conflito, há relatos de judeus que moravam na região da Colônia Africana, evidenciando até que ponto é artificial estabelecer fronteiras entre o bairro “dos negros” e o “dos judeus”.²¹

De um lado, é certo que muitas “aglutinações” no Terceiro Distrito se formaram tendo por critério a nacionalidade dos imigrantes; de outro, e ao mesmo tempo, os cortiços e casas de cômodo eram espaços nos quais gente de diferentes origens acabava compartilhando a mesma moradia. O n. 25 da rua Vasco da Gama era um desses espaços, nos quais as diferentes peças da casa, como sala e quartos, eram alugados para o pernoite de indivíduos solitários ou para a moradia de famílias. A proximidade entre desconhecidos, a falta de privacidade, a rotatividade de moradores e a convivência forçada constituem os ingredientes geradores de um conflito no local. A proprietária daquele cortiço, Almerinda Teixeira, foi à polícia prestar queixa contra “o galego Antônio Jorge” e sua amásia, a “polaca Helena”, que haviam alugado metade da sala com a condição de desocuparem o cômodo assim que vagasse um quarto. Quando a vaga surgiu, o casal recusou-se a desocupar a sala, alegando que o quarto custava muito caro. Para agravar o desentendimento, sumiram algumas roupas dos dois inquilinos, além do cachorro que com eles vivia na mesma sala repartida. Para ter uma ideia da falta de privacidade dos aposentos ocupados pelo “galego” e pela “polaca” (e pelo cão), as palavras da proprietária são significativas: “Uma cômoda e um armário pequeno [serviam] de parede, [podendo-se] passar de um lado para o outro com a máxima facilidade”, disse ela aos policiais, dando a entender que qualquer morador do lugar poderia ter roubado

as roupas e dado sumiço no cachorro.²² Por diferentes ruas do Terceiro Distrito e da Colônia Africana, ao mesmo tempo que se podiam perceber certas “aglutinações” entre compatriotas, sugerindo a ocorrência de laços de solidariedade entre eles, havia também outras formas de interações bem mais desarmônicas.

Em 18 de março de 1915, um fiscal da Diretoria de Higiene Pública solicitou por escrito ao Posto Policial do Terceiro Distrito imediatas providências quanto aos moradores do prédio n. 88 da rua Esperança, que o referido fiscal não hesitou em classificar como “vagabundos”, “gatunos”, “desordeiros” e “jogadores”. O zeloso defensor da higiene urbana recomendou aos policiais daquela delegacia, responsáveis por vigiar a Colônia Africana, que os indesejáveis da rua Esperança fossem “obrigados a desocupar o referido prédio”, ressaltando que ele ainda não estava “lotado”.²³ Ao que parece, os policiais fizeram ouvidos moucos diante da solicitação de desocupação; afinal, no mês seguinte, os moradores do nº 88 continuavam no mesmo lugar, momento em que já não era apenas a Diretoria de Higiene que reivindicava a remoção. Inquietos e descontentes vizinhos também passaram a fazer a sua parte.

Luiza Porto, residente à rua Esperança, n. 86, resolveu ir à polícia prestar queixa. Ela alegou que os moradores do n. 88 promoviam “badernas”, pronunciavam “palavras obscenas” e “perturbavam o silêncio” da vizinhança, o que, em sua opinião, justificava a denúncia e demandava intervenção policial. No alto da página do registro de queixa, a indicar uma possível solução dada ao caso, consta a expressão “providenciado”, certamente escrita por um policial.²⁴ Entretanto, os vigilantes da ordem parecem ter tomado “providências” não muito eficazes, pois, alguns dias depois de Luiza queixar-se ao delegado, os descontentes que então já se multiplicavam pelos arredores se mostraram solidarizados e unidos em oposição aos “perturbadores”, que permaneciam no mesmo local.

Um grupo de vizinhos indignados enviou à delegacia do Terceiro Distrito uma carta em que manifestavam toda a sua repulsa pelos moradores malquistos, ressaltando que, àquela altura dos acontecimentos, o prazo para a transferência, provavelmente dado pela Diretoria de Higiene, já havia sido ultrapassado:

Nós, abaixo assinados, moradores à rua Esperança, em vista do procedimento incorreto dos moradores da casa nº 88, sita à rua Esperança, os crioulos Bento e Maria Antônia, que diariamente nos insultam com palavras obscenas e gestos indecorosos, dando assim um exemplo de depravação moral aos vizinhos, e como já não podemos tolerar as provocações constantes desses mesmos indivíduos indignos de conviverem em sociedade civilizada, apelamos para V^a. Ex^a. a fim de afastá-los desta zona. Outrossim, cientificamos a V^a. Ex^a. que o prazo fixado para desocuparem a dita casa expirou a 20 do corrente mês.

Confiados no sentimento de justiça de V^a. Ex^a., esperamos que levareis em consideração o insistente pedido que ora vos fazemos.²⁵

Os “crioulos” Bento e Maria Antônia muito provavelmente pagavam aluguel ou nada pagavam para morar ali, pois não eram proprietários do local; o n. 88 pertencia à Companhia Territorial Rio-Grandense²⁶, o que provavelmente, do ponto de vista dos poderes públicos, era mais um argumento disponível para justificar o pedido de expulsão. Já na visão dos policiais e dos que habitavam aquela rua e suas adjacências, também poderia legitimar a remoção o fato de que junto com Bento e Maria Antônia residia um tal Juvenal de Freitas, indivíduo que, por aqueles dias, produziu um talho no peito de um

vizinho da rua Castro Alves.²⁷ Ainda que não haja indícios de que essa briga tenha sido uma reação ao pedido de remoção, com certeza era outro ingrediente a intensificar a tensão daqueles acontecimentos.

No rodapé da carta, a lista dos signatários foi encabeçada por Domingos D'Andrea, seguido por Arcângelo Morozini, Homero Pereira, Luiz F. Wild, João Marques e Luiz Reginato; todos eram moradores das redondezas. Só foi possível encontrar informações a respeito de um deles: Morozini era proprietário dos números 99, 101 e 103 da rua Esperança, em 1914.²⁸ Dois anos depois, além da numeração já referida, ele aparece como dono também do n. 107, onde havia “quatro casinhas”, conforme registro de imposto predial.²⁹ Certamente, Morozini alugava suas posses na Colônia Africana, o que faz dele um provável interessado em expulsar das redondezas gente que não pagava aluguel. Os outros envolvidos, apesar de se declararem “moradores da rua Esperança”, não tinham seus nomes registrados nas coletas de tributos. Com base nisso, diferentes hipóteses podem ser sugeridas. Devido à ausência da maioria daqueles nomes nos registros de impostos, é possível que grande parte dos signatários da carta não fosse de proprietários, mas pertencesse a famílias cujos membros tinham posses naquela rua; por outro lado, poderiam ser inquilinos de alguém, o que os colocava em situação semelhante à dos “crioulos” que desejavam expulsar. O nome da incomodada Luiza Porto, por exemplo, também não constava nos registros de impostos; ela provavelmente pagava aluguel, pois seu local de residência pertencia a Raphael Falchi.³⁰ No que dizia respeito à posse das moradias, descontentes e indesejados pareciam não ser muito diferentes.

Toda essa inquietação, que se alongou por mais de um mês e mobilizou a higiene pública, moradores indignados e policiais um tanto ineficientes em cumprir sua função, não obteve resultados vãos. Em 24 de abril de 1915, no cantinho inferior direito da carta redigida pelos vizinhos descontentes, um agente do Terceiro Posto realizou a seguinte anotação: “Providenciado, os moradores da referida casa mudaram-se”.³¹

Se é que o desfecho da cruzada para remover os “maus moradores” do n. 88 gerou alguma sensação de “vitória” entre os vizinhos, tal sentimento foi apenas temporário. Vale lembrar que o alerta feito pelo fiscal da higiene aos policiais, chamando a atenção para o fato de que o prédio ainda não estava “lotado” em 1915, indica a preocupação com possíveis novos ocupantes do lugar. Dito e feito: cerca de dois anos depois, o n. 88 da rua Esperança estava novamente habitado, o que sugere brechas na vigilância do local e, ao mesmo tempo, que havia certa procura e rotatividade de moradores na região. O novo residente chamava-se Alcides Marcolino. Junto com outro morador das redondezas, ele roubou dois cavalos do pátio de um vizinho.³² Mais uma vez, o n. 88 serviu como local de moradia para “desordeiros”. Entretanto, mesmo antes desse desfecho pouco favorável a moradores incomodados, ocorrera outro momento de tensão na vizinhança.

Em 14 de outubro de 1916, um novo grupo de descontentes, em outra solicitação por escrito, cuja lista de assinantes foi novamente encabeçada por Domingos D'Andrea, solicitou a remoção de outros moradores da rua Esperança. Dessa vez, os alvos da denúncia não foram os vizinhos do n. 88, mas de uma numeração muito próxima daquela. Em carta destinada ao delegado do Terceiro Distrito, os moradores descontentes realizaram o que julgavam ser um “justo pedido”: exigiram que os residentes na casa n. 84 fossem intimados a “mudar-se” do local. O “pedido” estava legitimado pelos maus

comportamentos daquela gente, por serem “maus moradores” e por “maltratarem constantemente a vizinhança” – que por causa deles vivia “sem sossego”. Além dos já referidos Domingos D’Andrea e Arcângelo Morozini, envolvidos na expulsão ocorrida no ano anterior, assinaram a epístola mais quatro vizinhos.³³ Desses quatro nomes, apenas um encontra-se no registro de impostos.³⁴ É possível, então, que os outros envolvidos pagassem aluguel, sugerindo mais uma vez que, no que dizia respeito à moradia, os dois lados em conflito poderiam ser integrados por gente em situações parecidas.

Das pessoas que habitavam o n. 84, motivo de incômodo e descontentamento pelos arredores, pelo menos uma foi identificada: Martiniana dos Santos, brasileira, 21 anos, solteira, “nariz grande”, “lábios grossos”, preta, detida por cometer “desordens” em outubro de 1916.³⁵ Assim como a maioria dos envolvidos no caso do n. 88, a preta Martiniana parece ser mais uma inquilina: o n. 84 da rua Esperança, onde ela morava, era propriedade de Alexandre Puschaleschi.³⁶

Ainda que haja uma série de lacunas dificultando a interpretação desses dois casos de beligerância entre vizinhos, ocorridos durante os anos de 1915 e 1916, eles são exemplares das linhas de conflito cotidiano que tensionavam a Colônia Africana. Não foram registradas nos autos as motivações particulares que levavam os habitantes dos números 84 e 88 a agir contra os vizinhos – nem, afinal, o que acontecia de tão grave nesses dois endereços capaz de tirar o sossego da vizinhança. Não foi possível encontrar informações sobre a maioria dos envolvidos nos dois lados da contenda nem traçar um perfil etnorracial ou profissional dos moradores insatisfeitos. Ainda assim, podem-se sugerir hipóteses e apontar certezas.

Os sobrenomes de alguns envolvidos, como Morozini, D’Andrea, Wild e Reginato, assim como os de alguns proprietários, como Falchi e Puschaleschi, indicam uma provável ascendência europeia, além da pele clara. Tais indícios servem mais para evidenciar a presença imigrante e branca na região e menos para sugerir um conflito opondo, de um lado, os brasileiros e, de outro, os imigrantes e seus descendentes. Entretanto, é certo que nos dois episódios de conflito os clamores de indignação tomaram por alvo gente classificada como “preta” e “desordeira”, indicando que o estabelecimento de um nexo entre a cor e comportamentos indesejáveis foi um procedimento utilizado por moradores e autoridades com o objetivo bastante específico de remover moradores.

Todos esses acontecimentos não constituíam episódios isolados. É possível também identificar indignados proprietários fora da Colônia Africana, mas ainda no Terceiro Distrito, recorrendo à polícia para explicitar seu ponto de vista e justificar certas atitudes:

Nos fundos de uma casa minha [...] tenho dois casebres ocupados por umas pretas há mais de um ano. Além de não me pagarem um só mês de aluguel, fazem uma desordem infernal à noite, incomodando toda a vizinhança. Em vista disto, resolvi desmanchar esses casebres há mais de dois meses, e para isso avisei tais moradoras, que até hoje não deixaram os casebres; por isso peço o seu auxílio moral, mandando um agente seu para mandar essas pretas desocuparem os casebres.³⁷

Embora essas informações tenham sido fornecidas por apenas um dos lados envolvidos, tal episódio parece ilustrar um caso de resistência por parte das duas mulheres que ocupavam dois “casebres” sem a autorização do dono; por iniciativa do proprietário, a solicitação de expulsão foi legitimada pela

acusação de que as duas ocupantes clandestinas, sempre identificadas pela cor da pele, realizavam “desordens” capazes de perturbar a vizinhança. O caso parece diferenciar-se dos acontecimentos da rua Esperança justamente por ter deixado indícios acerca da resistência das “pretas” em abandonar seus locais de moradia. Voltando à Colônia Africana, é possível vislumbrar ainda outro caso que também apresenta aspecto de resistência.

Em janeiro de 1915, Justino de Lima, preto, profissão não declarada, morador da rua Esperança, n. 151, foi ao posto policial queixar-se do proprietário da casa em que residia. Justino estava com aluguéis atrasados, mas alegou ter negociado a dívida com o procurador do proprietário, que teria aceitado “esperar mais um mês”. Ainda assim, o senhorio, indignado, foi ao local e insultou a família de Justino, chamando-os de “tropa de negros sem-vergonha”.³⁸ Esse episódio também difere dos outros casos da rua Esperança em vários aspectos. Não se tratava de vizinhos indignados solicitando aos policiais a remoção de pretos indesejáveis. Tratava-se justamente do contrário: um homem de pele escura, devedor de aluguéis, recorreu às autoridades competentes para queixar-se do que ele julgava ser um abuso de poder do proprietário da casa em que residia com sua família.

Não ter a posse da própria residência era um fator que com certeza facilitava aos proprietários, aos vizinhos e, nos casos da rua Esperança números 84 e 88, também à polícia e à Diretoria de Higiene reunir argumentos para amparar a expulsão dos indesejáveis. Analisados em conjunto, apesar de os diferentes envolvidos apresentarem motivações distintas, os episódios indicam convergência entre, de um lado, a reivindicação de alguns moradores da Colônia Africana e, de outro, a profilaxia social levada a cabo pela Diretoria de Higiene Pública e pelos policiais. Como bem sugeriu Eduardo Kersting (1998), os moradores negros da Colônia Africana foram “removidos” da região pela ação dos poderes públicos e da especulação imobiliária. Entretanto, ao que parece, um ingrediente a mais nesse conhecido (mas ainda pouco estudado) processo de “limpeza” foi a própria ação de alguns moradores da Colônia Africana, cujas atitudes podem ter convergido com as da polícia e da Diretoria de Higiene, tanto na aversão aos incômodos quanto na forma de caracterizá-los.

Como apontam diferentes estudos, uma longa série de péssimos predicados, como “falhas de caráter”, “indolência”, “preguiça”, “sujeira” e até mesmo “bagunça”, atribuídos por viajantes, cronistas, memorialistas e jornalistas, eram formas de desclassificação e depreciação que, desde o século XIX, tomavam por alvo principal a população negra da cidade. Muitas dessas representações, especialmente as que caracterizavam criminalidade, tentavam fazer crer que os locais de moradia dos negros eram “antros de bandidos” (Mattos, 2000; Kersting, 1988). Seria possível fazer a lista dos adjetivos depreciativos e formas de desqualificação que, ao mesmo tempo, funcionaram como argumentos para reivindicar a expulsão dos malquistos moradores da rua Esperança. Do ponto de vista do fiscal da Diretoria de Higiene, “vagabundos”, “gatunos”, “desordeiros” e “jogadores”; na visão de alguns vizinhos, palavras “obscenas”, atitudes “incorretas” e “indecorosas” faziam dos “crioulos” do n. 88 pessoas “incivilizadas”; suas “badernas” eram capazes de “perturbar o silêncio”. Nesse caso, entretanto, as desqualificações atribuídas à gente de pele escura não partiram de cronistas, jornalistas ou outros intelectuais; muito menos foram emitidas exclusivamente pelos poderes públicos: elas partiram também de alguns habitantes da Colônia Africana, de pessoas que moravam bem próximas e em certos casos compartilhavam a experiência de residir em propriedades das quais não eram donas, muito

provavelmente tendo de pagar aluguel para morar naquela região miserável da cidade. Todos eles tinham de se tolerar, mas nem sempre conseguiam.

Referências

- AZEVEDO, A. (1890). *O cortiço*. São Paulo: Ática, 2006.
- BITTENCOURT JR., I. C. *Relógios da noite: uma antropologia da territorialidade e da identidade negra em Porto Alegre*. Dissertação (mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre (RS), 1995.
- BUSATTA, F. F.; MATTIELLO, C. *Um pioneiro em novas colônias italianas: imigrante Mateus Dal Pozzo*. Porto Alegre: Sulina, 1976.
- CHALHOUB, S.; NEVES, M. S.; PEREIRA, L. A. M. (orgs.). *História em cousas miúdas. Capítulos de história social da crônica no Brasil*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2005.
- EIZIRIK, M. *Aspectos da vida judaica no Rio Grande do Sul*. Caxias do Sul: Educ; Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.
- _____. *Imigrantes judeus. Relatos, crônicas e perfis*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana; Ed. da Universidade de Caxias do Sul, 1986.
- FRANCESCO, J. de. *Reminiscências de um artista*. Porto Alegre: edição do autor, 1961.
- FRANCO, S. da C. *Porto Alegre: guia histórico*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2006.
- GERMANO, I. *Rio Grande do Sul, Brasil e Etiópia: os negros e o carnaval de Porto Alegre nas décadas de 1930 e 40*. Dissertação (mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre (RS), 1999.
- GUTFREIND, I. “O negro no Rio Grande do Sul: o vazio historiográfico”. *Estudos Ibero-Americanos*, PUCRS, v. XVI, n. 1/2, jul.-dez., 1990, p. 178-87.
- KERSTING, E. H. O. *Negros e a modernidade urbana em Porto Alegre: a Colônia Africana (1890-1920)*. Dissertação (mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre (RS), 1998.
- KNIESTEDT, F. *Memórias de um imigrante anarquista*. Porto Alegre: EST, 1989.
- LAZZARI, A. “Rumor das savanas no bazar literário: a crônica de Leo Pardo em Porto Alegre”. In: CHALHOUB, S.; NEVES, M. S.; PEREIRA, L. A. M. (orgs.). *História em cousas miúdas. Capítulos de história social da crônica no Brasil*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2005.
- LEITE, I. B. (org.). *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.
- LORENZONI, J. *Memórias de um imigrante italiano*. Porto Alegre: Sulina, 1975.
- MATTOS, J. R. de. *Que arraial que nada, aquilo lá é um areal. O Areal da Baronesa: imaginário e história (1879-1921)*. Dissertação (mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre (RS), 2000.
- MOREIRA, P. R. S. *Entre o deboche e a rapina. Os cenários sociais da criminalidade em Porto Alegre*. Porto Alegre: Armazém Digital, 2009.
- NICOLAIEWSKY, E. *Israelitas no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Garatuja, 1975.
- OLIVEN, R. “A invisibilidade social e simbólica do negro no Rio Grande do Sul”. In: LEITE, I. B. (org.). *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996, p. 13-32.
- PICCOLO, H. “Escravidão, imigração e abolição. Considerações sobre o Rio Grande do Sul do século XIX”. In: *Anais da VIII Reunião da SBPH*. São Paulo: SBPH, 1989.
- _____. “A imigração estrangeira na visão de um republicano na década de 70 do século XIX”. In: *Anais da XXII Reunião da SBPH*. Curitiba: SBPH, 2003.
- ROSA, F. G. *Um condenado inocente. Vida e peripécias do imigrante Francisco Garder Rosa desde o ano de 1874 até 1908, escrita pelo mesmo*. Porto Alegre: edição do autor, 1908.
- SANHUDO, A. V. *Crônicas da minha cidade*. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, 1975.
- SANTOS, Irene et al. (orgs.). *Colonos e quilombolas. Memória fotográfica das colônias africanas de Porto Alegre*. Porto Alegre: Fumproarte/Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 2010.
- SCLIAR, M. *A guerra no Bom Fim*. Porto Alegre: L&PM, 2004.
- SILVA, J. A. da. *Bambas da orgia: um estudo sobre o carnaval de rua de Porto Alegre, seus carnavalescos e os territórios negros*. Dissertação de (mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre (RS), 1993.

Notas

- ¹ *Gazeta da Tarde*, 10 jul. 1895, capa.
- ² “Semanário”, *Correio do Povo*, 21 jul. 1907, s/p. Agradeço ao historiador Alexandre Lazzari por ter-me enviado a crônica escrita por Paulino de Azurenha.
- ³ *Ibidem*.

- [4](#) Livro de Porta da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre, 1899-1900.
- [5](#) Registro de Imposto Predial Urbano, Livro n. 35, 1899, p. 36.
- [6](#) *A Gazetinha*, 10 maio 1899, p. 2.
- [7](#) Registro de Imposto Predial Urbano, Livro n. 35, 1899, p. 9.
- [8](#) *A Gazetinha*, 22 fev. 1899, p. 2.
- [9](#) Livro de Porta da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre, 1899-1900.
- [10](#) O médico Moysés Eizirik (1984) compilou diversos relatos de moradores judeus do Bom Fim, entre os quais há várias referências à Colônia Filipson, formada por judeus; tais narrativas indicam trajetórias familiares semelhantes: a vida nas colônias; depois, a migração das colônias para as cidades. Sobre um relato de judeu que morava na Colônia Africana, veja especialmente “Relato de um livreiro”, p. 149-51. Veja também Eizirik (1986).
- [11](#) Terceiro Posto Policial, Livro de Ocorrências Auxiliar n. 1, de 1º jan. 1915 a 7 fev. 1916, p. 57.
- [12](#) Terceiro Posto Policial, Livro de Queixas e Ocorrências n. 1, de 1º jan. 1915 a 1º jun. 1918, p. 70.
- [13](#) Terceiro Posto Policial, Livro de Ocorrências Auxiliar n. 4, de 6 mar. 1917 a 22 abr. 1918, p. 65.
- [14](#) Terceiro Posto Policial, Livro de Ocorrências Auxiliar n. 1, de 1º jan. 1915 a 7 fev. 1916, p. 160.
- [15](#) Terceiro Posto Policial, Livro de Ocorrências, n. 3 de 10 out. 1919 a 11 dez. 1921, p. 43.
- [16](#) Terceiro Posto Policial, Livro de Ocorrências Auxiliar n. 3, de 8 fev. 1916 a 4 mar. 1917, p. 102.
- [17](#) Terceiro Posto Policial, Livro de Prisões e Detenções n. 3, de 1º jan. 1916 a 11 maio 1916, p. 95-97.
- [18](#) Terceiro Distrito, Registro de Averiguações, 1913-1914. Códice 49. Fundo Polícia. p. 48.
- [19](#) Os sobrenomes dos comerciantes constam de uma longa lista de famílias judaicas que se fixaram no Rio Grande do Sul (Nicolaiewsky, 1975, p. 87-108).
- [20](#) Sobre os “klientelchiques” e o comércio judaico no Bom Fim, veja Eizirik (1986).
- [21](#) Para os relatos de judeus que moravam entre o Bom Fim e a Colônia Africana, veja Eizirik (1986).
- [22](#) Terceiro Posto Policial, Livro de Ocorrências n. 3, de 10 out. 1919 a 11 dez. 1921, p. 148.
- [23](#) Terceiro Posto Policial, Livro de Queixas e Ocorrências n. 1, de 1º jan. 1915 a 1º jun. 1918, p. 10.
- [24](#) Terceiro Posto Policial, Livro de Ocorrências Auxiliar n. 1, de 1º jan. 1915 a 7 fev. 1916, p. 64.
- [25](#) Terceiro Posto Policial, Livro de Queixas e Ocorrências n. 1, de 1º jan. 1915 a 1º jun. 1918, p. 15.
- [26](#) Registro de Imposto Predial Urbano n. 134, 1916, p. 21.
- [27](#) Terceiro Posto Policial, Livro de Ocorrências Auxiliar n. 1, de 1º jan. 1915 a 7 fev. 1916, p. 54.
- [28](#) Registro de Imposto Predial Urbano n. 118, 1914, p. 22.
- [29](#) Registro de Imposto Predial Urbano n. 134, 1916, p. 20.
- [30](#) Registro de Imposto Predial Urbano n. 118, 1914, p. 24, e n. 134, 1916, p. 21.
- [31](#) Terceiro Posto Policial, Livro de Queixas e Ocorrências n. 1, de 1º jan. 1915 a 1º jun. 1918, p. 15.
- [32](#) Terceiro Distrito Policial, Livro de Ocorrências Auxiliar n. 3, de 8 fev. 1916 a 4 mar. 1917, p. 192.
- [33](#) Eis os nomes dos signatários: Olímpia da Silva, Arlindo da Silva, Pinheiro José Gomes e Maria dos Santos. Terceiro Posto Policial, Livro de Queixas e Ocorrências n. 1, de 1º jan. 1915 a 1º jun. 1918, p. 54.
- [34](#) Maria dos Santos era proprietária na rua Esperança. Registro de Imposto Predial Urbano n. 118, 1914, p. 21.
- [35](#) Terceiro Posto Policial, Livro de Queixas e Ocorrências n. 2, de 15 mar. 1916 a 3 nov. 1916, p. 89.
- [36](#) Registro de Imposto Predial Urbano n. 118, 1914, p. 24.
- [37](#) Terceiro Posto Policial, Livro de Ocorrências n. 3, de 10 out. 1919 a 11 dez. 1921, p. 47.
- [38](#) Terceiro Posto Policial, Livro de Ocorrências Auxiliar n. 1, de 1º jan. 1915 a 7 fev. 1916, p. 4.

“UM NOVO 13 DE MAIO”: TRABALHADORES PORTUÁRIOS AFRO-BRASILEIROS NO RIO DE JANEIRO, 1905-1918^{1,2}

KIT MCPHEE

No vigésimo aniversário da abolição da escravatura, 13 de maio de 1908, o imigrante português agora recém-eleito presidente do Sindicato da Classe dos Trabalhadores em Trapiche e Café, José Fernandes Ribeiro, sentou-se ansiosamente diante de uma assembleia geral dos filiados. O que tornava José particularmente apreensivo naquela tarde era a tensão entre os trabalhadores do café, resultante do efeito que o Decreto nº 1637 (de 1º de maio de 1907) tivera sobre a organização interna do sindicato. O decreto, além de obrigar a associação a mudar de nome para um *sindicato* sancionado pelo Estado (o nome original era Sociedade de Resistência), estipulava que posições de liderança só podiam ser ocupadas por brasileiros nativos ou imigrantes naturalizados que tivessem vivido no país por pelo menos cinco anos.³ A eleição um tanto misteriosa de Ribeiro e de seu compatriota Manoel Antônio Dias como tesoureiro, portanto, violou a nova legislação.⁴

Às 12h10, Ribeiro abriu a sessão. O afro-brasileiro Rozendo Alfredo dos Santos se levantou para falar e, após de ser alvo de zombaria por parte da seção portuguesa da audiência, começou a explicar a inconstitucionalidade da eleição anterior. Da rua, de onde chegara um repórter do *Correio da Manhã*, gritos de “Reformem os estatutos” e “Abaixo o governo” começaram a competir com “Todo mundo tem seu lugar” e “A lei é a lei” em solidariedade aos de dentro.⁵ Subindo a escada até o salão no segundo andar, o jornalista testemunhou um português, Antônio Henrique, disparando seu revólver aleatoriamente contra a seção antiportuguesa do salão, ao passo que seu compatriota, Henrique Roseira, brandiu uma grande faca e começou a ameaçar outros membros. “Poucos minutos depois”, observou o jornalista, “o chão estava coberto de sangue e o ar se encheu com os gritos dos feridos... Lá fora, na rua, as cenas também eram de violência e destruição, já que as duas facções começaram a se atacar mutuamente.”⁶ Logo depois, destacamentos da polícia local e uma equipe médica chegaram à cena e restabeleceram a ordem. Nove membros das duas facções foram detidos, tendo um homem morrido a caminho do hospital em consequência das feridas que sofreu durante o tumulto.

Quando a polícia deu início à tarefa de perseguir os responsáveis pela agressão, ficou claro onde estavam as divisões. Para os filiados afro-brasileiros, que eram a esmagadora maioria, a agitação dos portugueses Henrique e Roseira era sintomática de uma tensão mais significativa e de raízes mais profundas. Rozendo dos Santos, que levantara objeções à nova liderança, revelou à polícia a natureza étnica da disputa. “Mesmo antes de a legislação do governo ter entrado em vigor”, explicou, “estava escrito em nossos estatutos originais que só um brasileiro poderia ser presidente do sindicato – uma cláusula que fora aprovada previamente tanto por brasileiros quanto por estrangeiros nacionalizados.”⁷

Após um período de desorganização considerável, uma nova diretoria, inteiramente composta de brasileiros, foi eleita em assembleia geral em junho.⁸

Não pode haver dúvida de que o confronto violento aponta para uma tensão entre imigrantes e afro-brasileiros na agitada comunidade portuária do Rio de Janeiro. Isso é particularmente visível se considerarmos o grande número de membros negros e mulatos e sua posição dominante na hierarquia organizacional do sindicato. Por exemplo, entre 1910 e 1929, os não brancos ocupavam 83,1% dos cargos administrativos – percentual proporcionalmente mais elevado do que seu número de filiados (77,5%) e indicador do sucesso que os homens afro-brasileiros tiveram em conquistar posições de responsabilidade sobre as decisões da organização.⁹

Outras questões são levantadas pelas ações daqueles na rua Marechal Floriano Peixoto naquela tarde de outono. Primeiro, apesar da nítida predominância de afro-brasileiros no interior da facção antiportuguesa (todos os que foram presos por atacar membros portugueses eram negros ou mulatos), a raça nunca foi evocada *explicitamente* como fator motivacional. Isso, apesar de a tensão ter vindo à tona em 13 de maio – um fato que certamente não passou despercebido pelo contingente afro-brasileiro (afinal, era feriado). A julgar pelos testemunhos daqueles que foram presos ou entrevistados pela imprensa, esse não foi um caso de violência baseada em raça – a questão central era o nativismo. Defender sua posição evocando um decreto governamental controverso também parece estranho. É curioso que uma mão de obra empobrecida e certamente perseguida evocasse uma lei que tinha como fundamento a desradicalização do movimento sindicalista do Rio de Janeiro.

Estudos sobre o movimento dos trabalhadores no Rio de Janeiro durante a Primeira República (1889-1930) distinguiram entre os chamados sindicatos “vermelhos” e os “amarelos”. Os primeiros foram caracterizados como majoritariamente administrados por imigrantes e guiados por ideologias anarcossindicalistas que procuravam derrubar o governo nacional ou causar mudanças radicais nas relações trabalhistas, colocando os sindicatos de trabalhadores no cerne dos processos decisórios. Muitos destes estavam situados nas grandes fábricas que floresciam no Norte e no Oeste da cidade. Além disso, o que distinguia os sindicatos “vermelhos” era sua predileção pela greve e sua clara dívida ideológica para com os movimentos da Europa Ocidental. Seu crescimento no Brasil esteve, portanto, diretamente associado com a imigração proveniente da Espanha, da Itália e de Portugal, regiões em que o anarcossindicalismo foi muito influente. Já os sindicatos “amarelos” se satisfaziam em tentar melhorias por meio da conciliação e da arbitragem, sendo dominados por organizações com uma proporção elevada de filiados brasileiros (e afro-brasileiros). Os sindicatos marítimos são o exemplo mais importante.¹⁰

Em sua maioria inexperientes na dinâmica da atividade sindical organizada, esses sindicatos “amarelos” foram acusados de fazer um “pacto faustiano” com o Estado e com o setor privado. Batizadas pelo historiador Boris Fausto de “trabalhismo carioca”, as táticas de tais sindicatos foram recebidas como um legado da ordem pré-republicana, que era caracterizada pela cooptação paternal da classe trabalhadora (muitas vezes, escravos contratados) por parte da elite comercial (muitas vezes, senhores de escravos) (Fausto, 1976, p. 41). Essa ordenação das relações no ambiente de trabalho tinha como base a natureza informal da arbitragem patrão-subordinado formada nos preceitos pré-abolição. Embora pouco a pouco perdesse terreno para os movimentos anarcossindicalistas que surgiam entre os trabalhadores imigrantes, continuou sendo o centro do movimento pós-abolição para aqueles trabalhadores que estavam

dispostos à colaboração classista. Essa tendência foi particularmente visível no setor portuário do Rio de Janeiro, onde, em comparação com o porto paulista de Santos, os imigrantes europeus confrontaram trabalhadores nacionais bem organizados (Gitahy, 1992; Sarti, 1981). A diferença entre os sindicatos “amarelos” e os “vermelhos” tinha, portanto, um componente étnico que impediu o desenvolvimento de um movimento dos trabalhadores mais unido na cidade durante esses anos. De acordo com Fausto (*ibidem*, p. 126-27), para os trabalhadores “amarelos”, “os ecos da escravidão ainda tinham um peso cultural considerável”, que, quando combinado com a chegada de imigrantes na cidade, criou disputas e favoreceu uma divisão no interior da classe. Os líderes “vermelhos” também foram rápidos em distribuir a culpa. “Traidores!”, gritava um líder da Federação dos Trabalhadores após uma greve violenta em 1920 (Dulles, 1973, p. 130), ao passo que para Astrojildo Pereira, o líder do Partido Comunista do Brasil, eles eram simplesmente “agentes do imperialismo”, os quais, segundo informou ao *Comintern*, o Comitê Executivo em Moscou, constituíam um importante obstáculo ao crescimento continuado da filiação ao partido no país (*ibidem*, p. 393).

A disposição desses trabalhadores de abraçar a mediação em detrimento da greve ou de outras formas de ação direta foi citada por muitos como o principal motivo do fracasso do movimento sindicalista do Rio de Janeiro durante a Primeira República. Falando sobre os anos 1917-1920, talvez o período mais tumultuado na história dos trabalhadores no Brasil, Maram argumentou que os trabalhadores das docas “foram indiferentes [...] aos esforços do presidente Epitácio Pessoa de romper o sindicalismo militante” (Maram, 1977, p. 261). Isso, para Meade (1984, p. 215), cheirava a “conservadorismo”, ao passo que Cruz (1998, p. 53-54) foi ainda mais longe, afirmando que seu comportamento era “inevitavelmente egoísta e autocentrado”. Mas nos perguntamos se a condenação generalizada dos trabalhadores das docas como dóceis e acomodados é de todo correta. Isso pouco diz sobre o poder das microestratégias ou sobre a sobrevivência da negociação política e econômica que podia funcionar tanto antes quanto depois da abolição. Aplicar uma visão estreita de classe ao contexto do Rio de Janeiro pós-emancipação é ignorar questões de cidadania, consciência étnica, história organizacional e injustiças ocupacionais específicas de qualquer organização.

Este artigo examina as experiências da Sociedade da Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café entre 1905 e 1918. De que forma a Resistência veio a ser rotulada (e condenada) como “amarela”, “indiferente” e “conservadora”? Em que ponto os sindicatos dominados por afro-brasileiros decidiram que a conciliação era (se é que era) uma tática preferível ao confronto e à greve? Foi simplesmente pragmatismo econômico ou havia outros fatores atuando? Longe de ser um rótulo que separa trabalhadores negros dóceis de seus colegas imigrantes agressivos, o próprio termo “amarelo” – como rótulo mais geral da docilidade ou da traição à classe trabalhadora – também carece de contextualização e confina a estratégia a uma camisa de força ideológica. De maneira um tanto conveniente, também destitui os próprios trabalhadores de grande parte das ações. Isto é, implícita na difamação dos “amarelos” mencionados neste exemplo está a conclusão de que seguir o caminho da conciliação era um ato de submissão: como vítimas da escravatura, do racismo e da competição proporcionados pelos milhares e milhares de trabalhadores imigrantes que chegaram à cidade nos anos pós-abolição, esses trabalhadores afro-brasileiros aceitaram a mediação de uma posição de fraqueza. Isso ignora os esforços de longa data dos trabalhadores negros e mulatos da cidade para combater o setor privado, condenando-

os segundo uma série de linhas ideológicas que ilumina apenas parcialmente seu comportamento. Este artigo argumenta que, longe de ser subjugados pelo sistema econômico pós-emancipação que sustenta a tese “amarela”, os trabalhadores do café na zona portuária do Rio de Janeiro encararam o novo século bem preparados para os perigos do sistema de mão de obra livre. Em uma atmosfera de mudança, frustração e esperança, as racionalidades culturais atuaram sobre as sensibilidades de classe de maneira mutuamente dependente, tornando redundantes as noções de uma consciência de classe global.

A forte presença de africanos e afro-brasileiros no setor de transporte de café nos séculos que levaram à formação da Resistência em abril de 1905 foi observada e comentada. Os escravos não só constituíam as “tropas” como também eram líderes de grupos e tropeiros na jornada traiçoeira das grandes fazendas do remoto Vale do Paraíba até o Rio de Janeiro (Stein, 1985).

Uma vez no Rio, o envolvimento dos negros impressionou brasileiros e estrangeiros. De acordo com o autor Robert Elwes (*apud* Karasch, 1987, p. 191), em 1854, os transportadores de café eram “bem alimentados, pareciam gordos e saudáveis e trabalhavam alegremente [...] o trabalho é pesado demais, e eles logo ficam exaustos, mas gostam”. Uma razão pela qual eles “gostavam” era, se sobrevivessem, a perspectiva da emancipação por meio da poupança de uma quantia (pecúlio) suficiente para comprar sua liberdade.

Os ganhos relativamente altos que poderiam ser obtidos com o trabalho impressionaram viajantes como Charles Ribeyrolles (*apud* Cruz, 2000, p. 258), francês que visitou a corte de D. Pedro II entre 1858 e 1861:

Os negros passam correndo. Seja com a cesta em mãos ou percorrendo as muitas vielas que contornam a zona portuária. Esses são os negros “ao ganho”. Eles são particularmente numerosos na rua São Bento, onde há um grande armazém de café. Lá chegam os negros atléticos e reluzentes que transportam produtos para os embarcadouros [...] Negros de todos os tipos que se rebelaram contra a escravidão doméstica formam uma grande corporação e juntos sustentam um fundo de libertação que, todos os anos, traz liberdade a alguns.

A referência a um “fundo de libertação” destaca a posição (relativamente) privilegiada dos trabalhadores do café na zona portuária da cidade. Sendo escravos ao ganho (contratados) num setor que oferecia ganhos comparativamente altos, os que formavam as tropas deviam ter ciência do potencial de emancipação que o setor proporcionava. Em 1866, Tschudi (*apud* Williams, 1930) estimou que, em um bom dia de trabalho, os escravos contratados podiam ganhar de seis a oito vezes o que seus donos demandavam, conseguindo alguns inclusive comprar a liberdade após dois ou três anos.

As mudanças tecnológicas, e em particular os métodos aprimorados para trazer café das plantações do interior até o porto, começaram a mudar a natureza do trabalho na segunda metade do século XIX. Enquanto antes os carros puxados por mulas eram a única opção, a inauguração da Companhia Locomotora, em 1879, levou a uma queda no número de homens necessários para carregar café. Ao introduzir bondes puxados por cavalos, a empresa revolucionou os métodos de transporte e podia agora conduzir sua carga do principal terminal de trem da cidade até os armazéns (trapiches) próximos do cais com relativa facilidade. Isso, por sua vez, levou a uma maior especialização da mão de obra. Com a inauguração das linhas de bonde, o trabalho normalmente associado com escravos ao ganho se tornou

tarefa de homens livres contratados diretamente pelas empresas de transporte. Muitos dos escravos que antes se encarregavam da organização do transporte do café foram marginalizados. De maneira similar, enquanto as tarefas associadas com o processo de transportar, embalar e carregar café para exportação eram divididas entre vários interesses comerciais (donos de plantações, galpões de empacotamento e exportadoras), as novas instalações de transporte possibilitaram que as casas de exportação pouco a pouco controlassem todo o processo na zona portuária.

Os próprios homens livres reagiram rapidamente a essas mudanças tecnológicas a fim de garantir seu monopólio contínuo da mão de obra. Em 1861, por exemplo, um grupo de libertos reclamou do “comportamento nocivo e teimoso dos escravos” que foram admitidos em certas categorias de mão de obra portuária, ao passo que no início de maio de 1872 o *Jornal do Commercio* relatou que grupos de negros contratados que se reuniam diariamente na praça das Marinhas para transportar produtos secos dos navios estavam exigindo um aumento de 20 réis. Resistindo a essas demandas, os empregadores resolveram admitir trabalhadores brancos livres; reagindo a isso, “50 negros armados com porretes atacaram os recém-chegados, que eram 12, fazendo que vários caíssem no mar”. Mais tarde, 13 negros e cinco brancos foram detidos.¹¹

As batalhas em torno do emprego e das preferências de contratação foram uma característica central da vida dos estivadores na zona portuária durante esses anos, criando uma atmosfera em que as tensões e as rivalidades entre grupos de trabalhadores logo vieram à tona. Os trabalhadores dos armazéns não só estavam vulneráveis às flutuações do mercado de exportação como, devido ao excesso de mão de obra no local, competiam uns com os outros por qualquer trabalho disponível. A situação era agravada ainda mais pela ameaça de aumento da pobreza daqueles que não tinham emprego suficiente ou pelo medo de não ser “convocados” por causa das lesões sofridas depois de anos de trabalho pesado. “Os patrões não querem saber se ficamos [fisicamente] inúteis pelo excesso de serviço”, confirmou um trabalhador das docas indagado por João do Rio, o *voyeur* literário carioca: “Quando se aproximam das casas às quais deram toda a vida, correm-nos!” (Rio, 1987, p. 111). Foi uma tendência que continuou por muito tempo no novo século.

Na época da formação da Resistência, em 1905, a competição por emprego nas docas e no mar foi cada vez mais identificada com vários sindicatos administrados por afro-brasileiros. Esse foi particularmente o caso dos dois mais poderosos sindicatos de estivadores, a Sociedade União dos Estivadores e a Sociedade Regeneradora Beneficente dos Estivadores, ambos formados em 1903. A primeira referência à sindicalização entre os trabalhadores do café apareceu no fim de abril de 1905, quando um anúncio no *Correio da Manhã* convidava “todos aqueles pertencentes ao setor [...] a discutir assuntos de interesse da classe”.¹² Também denunciava outra característica fundamental da hierarquia e dos princípios organizacionais do nascente sindicato dos armazéns de café, o papel das “tropas” e dos “capitães” (que agora se tornariam fiscais ou “capatazes”). Ambos os papéis levavam consigo profundos vínculos semânticos e econômicos que vinham de longa data na história do Rio de Janeiro.

Observadores estrangeiros em particular notaram o papel do “capitão” na organização de escravos e de equipes de libertos na zona portuária carioca. Kidder (*apud* Karasch, 1987, p. 147), que chegou ao Rio de Janeiro em 1837, comentou que “os transportadores de café normalmente andam em bandos de dez a 20 negros sob a supervisão de um capitão [...] eles avançam em um trote rítmico que lembra o de uma

procissão”. Nove anos depois, Thomas Ewbank ficou impressionado com a função do capitão, que andava “chacoalhando um sino para gado, cujo som incitava os que vinham atrás dele a entrar no ritmo” (*ibidem*). Charles Expilly (*apud* Cruz, 2000, p. 258) também foi cativado pelos “capitães, armados com uma marimba [tipo de xilofone originário da África Ocidental] feita de casco de tartaruga e ferro perfurado com buracos” que dava o sinal para o trabalho. O papel do fiscal na Resistência moderna indica, assim, a continuidade da organização ocupacional tal como existia na época anterior à emancipação. Não só os fiscais eram encarregados da negociação com os donos dos respectivos armazéns quanto ao tamanho e à composição das tropas como exerciam papel fundamental na manutenção da disciplina entre os homens nos cavernosos armazéns ao longo da costa.

É aqui, também, que a importância da “empresa fechada” (em inglês, *closed shop*¹³) se torna evidente. Não só o excesso de mão de obra era um problema constante para a organização sindical na zona portuária como a adesão à sindicalização disciplinada se apoiava, em grande medida, na aceitação do papel dos fiscais como representantes dos sindicatos. Isso atuava em dois níveis. Primeiro, o papel disciplinar que os fiscais desempenhavam permitia aos empregadores culpar a organização por ser incapaz de manter a casa em ordem durante épocas de reivindicação dos empregados ou interrupção do trabalho. O fato de os fiscais serem responsáveis pela organização do trabalho tirava um grande peso das costas dos proprietários dos armazéns e dos exportadores de café. Por outro lado, a liberdade da mão de obra e as condições de trabalho e de pagamento não insuportavelmente precárias poderiam ser evocadas sempre que se considerasse que os fiscais perderam o controle de seus homens.

Em segundo lugar, o monopólio que o sindicato tinha sobre a oferta de emprego podia continuar (pelo menos até que os trabalhadores se amotinassem) porque se estabelecera certo grau de confiança entre os empregadores e os sindicalistas. Isso foi crucial tendo em vista a organização crescente do movimento mais amplo dos trabalhadores no Rio de Janeiro após a virada do século. Como vimos, as ideologias anarcossindicalistas estavam intimamente associadas com a imigração, e sua popularidade entre certos setores da classe trabalhadora industrial era motivo de grande preocupação para uma série de governos republicanos durante esses anos. À luz das informações cada vez mais numerosas “alertando o chefe de polícia sobre a chegada de anarquistas oriundos de várias cidades da Europa”¹⁴, observou a *Gazeta de Notícias* em 1905, a estranha acolhida dos cafezistas a um grupo de trabalhadores afro-brasileiros, aparentemente menos militantes, foi, pelo menos no início, atraente. A constituição da Resistência foi, então, uma combinação de solidariedade étnica e racial com uma consciência de classe que começou a formar os trabalhadores do Rio de Janeiro na geração que se seguiu à abolição. Um fato importante é que isso esteve associado tanto com a proteção dos interesses afro-brasileiros quanto com a percepção de que o sindicalismo era uma maneira de garantir direitos econômicos no contexto da intensa competição com trabalhadores imigrantes na zona portuária da cidade. Como rememorou um filiado:

A Resistência fez muito para mudar a escravização dos trabalhadores. Era muito comum que, sob o menor pretexto, um trabalhador fosse punido com uma chicotada sem ninguém para defendê-lo. “Açoitem o negro”, eles costumavam gritar, e ninguém se importava [...] A Resistência era como um dique em uma torrente de perversidade que nós construímos para nossa proteção. A Resistência nos deu um novo 13 de maio, um novo conjunto de direitos.¹⁵

Esse senso de empoderamento, no entanto, seria posto à prova repetidas vezes ao longo da década seguinte.

No inverno de 1906, o periódico financeiro da cidade, o *Jornal do Commercio*, alertou seus leitores para a veracidade dos rumores circulando pelo distrito de negócios: os trabalhadores das docas, liderados pelos trabalhadores do café e pelos estivadores, não apareceram para exercer seu ofício. De acordo com o jornal, aproximadamente mil trabalhadores portuários haviam iniciado uma greve para exigir um aumento salarial de 15%. Na zona portuária, enquanto isso, a segurança fora reforçada por fileiras de policiais montados para escoltar os fura-greves para os cais.¹⁶ Os membros da Resistência que aderiram à greve enfrentaram forte oposição, sendo objeto de desdém não só por parte do Centro do Commercio de Café do Rio de Janeiro – organização que representava os comissários de café da cidade – como por parte da Associação Commercial do Rio de Janeiro – conglomerado dos negociantes mais poderosos da cidade. Em 23 de agosto, o chefe de polícia e o jovem advogado afro-brasileiro da Resistência, Evaristo Moraes, chegaram à sede da Associação para discutir um possível fim à greve. Após uma longa reunião, Moraes retornou para presidir uma acalorada assembleia geral na Resistência, que resolveu que, desde que as respectivas associações de empregadores concordassem com os novos honorários, o pleno retorno ao trabalho era possível.

Para os empregadores, as demandas dos trabalhadores do café eram simplesmente inaceitáveis. Muito além do aumento salarial, o que os preocupava era a percepção de que o monopólio do trabalho por parte da Resistência poderia rapidamente se voltar contra eles. Não é de surpreender que muitos, então, tenham voltado a evocar o mantra da mão de obra livre. “Os poderes públicos devem assumir a responsabilidade, como fazem em outros países que valorizam a liberdade”, clamou um cafezista no *Jornal do Commercio*, “de garantir aos cidadãos o direito de exercer essas escolhas.”¹⁷

Para assombro da imprensa e dos trabalhadores do café, o governo resolveu o impasse. Como relataram os jornais da cidade, um por um vários dos maiores donos de trapiches, particularmente aqueles em que o governo tinha parte da propriedade, começou a consentir em pagar o aumento. Até a segunda semana de setembro, a maioria dos donos de armazéns e casas de exportação havia concordado em seguir as novas tabelas de preço.

As matérias de jornal sobre o fim da crise fornecem poucas informações sobre as pressões que o governo teria exercido sobre associações e empregadores específicos. No entanto, o conflito aponta para tensões que continuariam a determinar as negociações das partes nos anos subsequentes. Em primeiro lugar, apesar da “vitória” dos trabalhadores do café, uma questão central, a “monopolização”, ia ao cerne de duas ideologias divergentes. Para a Resistência, isso significava que o controle sobre o trabalho, algo pelo qual eles (literalmente) lutaram durante décadas, seria o próprio princípio no qual as negociações com os trabalhadores se baseariam. Permitir que os fura-greves ou que os membros não sindicalizados trabalhassem ao lado deles nos armazéns da zona portuária derrotaria o próprio propósito de sua estratégia organizacional. Para os empregadores, o poder que esse monopólio dava aos trabalhadores podia ser uma faca de dois gumes. Embora a empresa fechada fosse contra os princípios econômicos do livre mercado, o caráter autorregulador da Resistência lhes garantia um conjunto de trabalhadores experientes no tipo de trabalho em questão. Além disso, o lugar central do café na economia nacional

significava que, em épocas de disputas industriais, o governo, que tinha grande interesse em manter o bom funcionamento do setor portuário, interviria – embora às vezes do lado dos trabalhadores – para garantir a continuidade dessa situação.

Quase dois anos após a greve de 1906, a tensão não resolvida entre os empregadores e a Resistência ressurgiu quando Moraes chegou ao Centro do Commercio de Café com uma nova tabela salarial e um conjunto de demandas que garantiria o monopólio do sindicato.¹⁸ Havia, no entanto, uma diferença significativa com relação ao acordo anterior. O sindicato demandava o direito de controlar o transporte do café embalado dos armazéns até a zona portuária, tarefa antes controlada pelas poderosas empresas de transporte, que contratavam condutores próprios (na maioria, portugueses). Depois de várias horas de negociação, chegou-se a um acordo no qual o Centro concederia à Resistência um período de teste de oito dias, durante o qual poderia reunir as reações de empresas específicas. O acordo também reconhecia o papel dos fiscais como representantes dos trabalhadores e garantia aos homens um dia livre aos domingos e um feriado no Dia do Trabalho. Em geral, os sinais foram bons. A *Gazeta de Notícias* ponderou que esse foi um “acordo definitivo alcançado entre as partes em mútuo consentimento”.¹⁹ Esse pressuposto, no entanto, provocou uma série de críticas desfavoráveis por parte de muitos membros da elite exportadora, preparando o terreno para um período de disputas acirradas entre os comissários de café – muitos dos quais se sentiram traídos quando o Centro optou pela conciliação com um sindicato administrado por afro-brasileiros. “Um grupo de cafezistas”, por exemplo, não pôde esconder seu desdém:

Esse acordo é motivo da maior vergonha para todos nós e, se implementado, sinalizará o triunfo da Resistência, composta de nada além de *trabalhadores boçais*, sobre os empreendedores do setor mais importante em nossa cidade [...] Tomem cuidado, colegas. Não devemos ser enganados pelo doce canto da sereia.²⁰

A “sedução do canto da sereia” foi uma analogia usada por outro “cafezista” que acusou Moraes e seu “socialismo *art nouveau*” de “restringir as liberdades de outros trabalhadores”²¹, ao passo que a *Patriótica* exigia saber: por que “devemos continuar a trabalhar dessa maneira quando nossa constituição garante a liberdade de mão de obra e os benefícios da imigração cada vez mais numerosa?”²²

A referência aos “benefícios da imigração cada vez mais numerosa” é crucial nesse aspecto, pois aqueles no setor privado (e os membros da Resistência) certamente não ignoravam a crescente difamação dos “agitadores” imigrantes na imprensa. Embora confinadas principalmente a São Paulo e Pernambuco, as ondas de greve de 1907-1908 atestaram uma força organizacional cada vez maior no Brasil, que foi confirmada pela criação da Confederação Operária Brasileira (COB) em março de 1908 e, ao mesmo tempo, por um aumento na expulsão de imigrantes “indesejáveis” sob um novo conjunto de leis estritas de deportação implementadas pela administração de Afonso Pena em 1907.

Apesar da preocupação com a militância crescente entre os trabalhadores imigrantes, a crença dominante entre os cafezistas, fascinados como estavam pelo efeito da oferta e da demanda sobre os salários, era de que o excesso de mão de obra era preferível à monopolização da zona portuária da cidade. Enquanto grupos de empregadores continuaram a debater o novo acordo, surgiam rumores nas

docas de que os trabalhadores do café estavam decidindo sobre uma greve, e logo um grande contingente de policiais foi despachado para proteger os armazéns próximos aos cais. Isso colocou a Resistência em uma posição estranha. Durante os oito dias seguintes, muitos dos grupos de empregadores concordaram com a nova monopolização sem consentir no aumento de salário. Uma greve geral, portanto, não só ameaçaria o que restara de trabalho regular como confirmaria para os empregadores o caráter não confiável de qualquer acordo futuro. De fato, a suspeita de uma militância crescente entre os trabalhadores das docas do Rio de Janeiro foi reforçada pelo apoio a uma greve de estivadores no porto de Santos, que não só testemunhara cenas de violência como paralisara setores vitais do setor de exportação paulista. Com isso em mente, fica claro por que os líderes da Resistência, com a aprovação unânime dos filiados, optaram por permanecer em certos locais enquanto rejeitaram qualquer aproximação com as empresas que tentaram contratar mão de obra não sindicalizada.²³ Em retrospecto, nota-se que não havia muito que a Resistência pudesse ter feito. Dado o poder político e financeiro do Centro, a necessidade econômica exigia que o sindicato aceitasse políticas de “mão de obra livre”.

A atmosfera tensa na zona portuária do Rio de Janeiro se refletiu por toda a cidade e continuou a deteriorar nos anos seguintes. A inflação galopante e a piora nas condições de vida levaram a tumultos nos subúrbios da região Nordeste da cidade em novembro de 1912, enquanto a Federação Operária do Rio de Janeiro (Forj) havia organizado uma série de comícios pela cidade, culminando em uma reunião de 3 mil homens e mulheres no largo de São Francisco, no centro, em fevereiro de 1913. Lançada pela Forj como a “campanha contra a carestia de vida”, também foi um período em que reivindicações mais tradicionais (como a demanda de jornada de trabalho de oito horas) se misturaram com preocupações da comunidade acerca dos padrões de vida, da inflação e da decadência estrutural da cidade. Batalhas violentas com a polícia eram comuns, já que o regime de Fonseca procurava reprimir implacavelmente os envolvidos na disseminação da “doutrina internacionalista e antiestatal” (Dulles, 1973, p. 162; Meade, 1997).

Diante da depressão econômica que afetou toda a cidade durante esses anos, os trabalhadores afro-brasileiros da zona portuária dedicados ao transporte de café começaram a avaliar sua posição com relação à classe trabalhadora imigrante – muitos dos quais haviam orquestrado as manifestações contra grupos de empregadores e o Estado. Cada vez mais, a questão era moldada em termos nativistas. A correspondência com a Federação Operária de Santos, bem como várias reuniões com outros sindicatos portuários, manteve a Resistência ciente do número cada vez maior de “agitadores” estrangeiros que foram forçados a deixar o país (44 em 1912 e 64 em 1913, em comparação com apenas oito em 1911). Embora muitos filiados expressassem suas preocupações com a violência usada pelas autoridades contra os manifestantes, de modo geral a reação do sindicato aponta para a importância da autoproteção étnica ao lado da solidariedade para com a classe trabalhadora como um todo. Por exemplo, apesar de evidências da escassez de fundos disponíveis para o Executivo, decidiu-se que se obteria um empréstimo bancário para imprimir propaganda a ser distribuída na Europa alertando contra a imigração para o Brasil. Isso seria feito por membros do sindicato que, voluntariamente ou por força das circunstâncias, desejavam retornar ao seu país de origem.²⁴ As tropas dos armazéns também foram compelidas a doar um percentual de seus ganhos a fim de pagar para que o pequeno número de filiados estrangeiros voltasse para casa, fosse por vontade própria ou por motivo de doença.

Ideologicamente, esses anos também ilustram um esfriamento das relações entre a Resistência e o movimento mais amplo dos trabalhadores. Por exemplo, duas resoluções aprovadas no II Congresso Operário Brasileiro, liderado por anarquistas e ocorrido no Rio de Janeiro na primavera de 1913, dão uma ideia da incompatibilidade ideológica do sindicato com o movimento de modo geral. Primeiro, o Congresso decidiu que as associações que não acreditassem em “ação direta” deveriam ser excluídas da composição federativa do Congresso. Isso era, em grande medida, estranho à tradição de negociação da Resistência, que, ainda que malsucedida, levaria apenas ao boicote a empresas específicas. Em segundo lugar, tendo em mente o importante papel dos fiscais e do Executivo na organização interna do sindicato, o conselho do Congresso de que os trabalhadores deveriam “rejeitar qualquer resolução que prive os membros de autoridade individual ou conceda atributos de autoridade a qualquer organização” era claramente uma execração. Em várias reuniões, a liderança, quando indagada pelos membros, reiterou que a Resistência não era “inclinada ao anarquismo, mas apenas uma associação de classe. Isto é, estamos especificamente preocupados apenas com o destino de nossos filiados. Nossa força vem da unidade interna e não do peso da doutrina”.²⁵

Isso não significa que os trabalhadores do café fossem apáticos para com os colegas grevistas no Rio de Janeiro e em São Paulo e, portanto, indiferentes aos acontecimentos que afetavam os trabalhadores urbanos do Brasil. Nem que eles ignorassem os debates ideológicos acalorados que aconteciam nos salões e clubes da cidade. O apoio financeiro aos grevistas e as petições às autoridades santistas para libertar trabalhadores prisioneiros ilustram um grande interesse por outras associações. Isso foi reconhecido pelos editores do periódico anarcossindicalista *A Voz do Trabalhador* em fevereiro de 1913, que escreveu que a Resistência estava “dando um exemplo a ser seguido por outros e em cujo coração encontramos o desejo de fortalecer a família proletária”.²⁶ No entanto, a fusão de interesses étnicos e de classe é crucial quando se avalia o alinhamento estratégico dos trabalhadores do café durante esses anos. Conforme afirmou um trabalhador de trapiche em um artigo intitulado “Escravidão moderna”, publicado na primeira página de *A Voz* no início de junho de 1913:

É um fato que quando a escravidão foi abolida, em 13 de maio de 1888, foi acompanhada do adágio popular “contra os fatos não há argumentos”, mas infelizmente hoje afirmo que há. Há porque, apesar da abolição, continua havendo, na mente de nossos torturadores, o desejo de nos explorar até a última gota de sangue [...] A essa classe de homem chamamos, na linguagem da classe trabalhadora, burguesia.²⁷

O duplo emprego de classe e raça foi, portanto, um componente crucial da reação dos trabalhadores do café aos acontecimentos na cidade durante esses anos tumultuosos. Apesar da brecha crescente entre os trabalhadores do café e o movimento sindicalista mais amplo, as elites comerciais continuaram profundamente desconfiadas das tentativas da Resistência de garantir o monopólio da zona portuária. Entre 1913 e 1914, por exemplo, vários confrontos acalorados entre os empregadores e a Resistência resultaram em intervenção governamental a fim de acalmar uma atmosfera cada vez mais tensa na zona portuária. O mais importante, porém, é que as acusações que os empregadores fizeram aos trabalhadores do café quanto ao uso de “extorsão” para garantir o monopólio da Resistência muitas vezes receberam

uma resposta apaziguadora das autoridades, que estavam determinadas a garantir a produtividade contínua do setor portuário diante da redução das exportações de café no início da Primeira Guerra Mundial – em particular quando as hostilidades iniciadas em 1914 cortaram os lucrativos mercados alemão e austríaco (Albert, 1988, p. 79).

A redução das exportações cafeeiras teve um efeito óbvio sobre o sindicato dos armazéns de café que, quando combinado com o preço crescente de gêneros alimentícios importados, como farinha de trigo, tornou cada vez mais precária a situação dos homens e de suas famílias. As tensões vieram à tona no início de 1915, quando o governo recém-formado de Venceslau Brás foi abalado por uma série de greves de padeiros, taxistas e funcionários de hotéis e restaurantes por causa do preço dos bens essenciais. A indignação dos trabalhadores da zona portuária também foi agravada pela reação do Centro do Commercio de Café às novas tabelas salariais apresentadas a eles separadamente pelos sindicatos de estivadores e de trabalhadores do café. A rejeição às tabelas se baseou na observação, como informou o *Jornal do Commercio*, de que, “considerando-se o número crescente de desempregados durante o período, o excesso de homens dava aos empregadores poder absoluto sobre o mercado de trabalho”.²⁸ Os membros da Resistência, considerados encraveiros e (relativamente) caros, logo foram rejeitados, dando lugar a imigrantes casuais e não sindicalizados. A tensão entre os sindicalizados e os trabalhadores “livres” que agarraram a oportunidade de encontrar emprego em sua ausência é bem sintetizada pelo *Correio da Manhã*. Quando membros da Resistência foram presos pela polícia por ameaçar o “funcionamento normal das instalações portuárias”, um repórter observou que todo o trabalho estava sendo realizado por homens não sindicalizados “protegidos por um verdadeiro exército de policiais armados”. “A solidariedade”, ele prosseguiu, “o fantasma negro do trabalhador do café, é hoje cruamente ignorada pelos trabalhadores que se rebelam contra a atitude da Resistência.”²⁹

Quando ambos os lados endureceram suas posições, uma assembleia geral foi realizada no Centro do Commercio de Café em 2 de março. Nela, o chefe de polícia da cidade informou à associação de uma reunião que ele realizara com representantes da Resistência naquela manhã. O sindicato, explicou, se comprometeu a resolver a situação de maneira pacífica e esperava sugestões do Centro para esse propósito. Após uma sessão longuíssima, apresentou-se um conjunto de propostas. Entre elas estava a de que os empregadores tivessem total autoridade sobre os empregados e pudessem demitir aqueles que considerassem inconvenientes. Como concessão ao sindicato, no entanto, os trabalhadores não sindicalizados seriam retirados dos armazéns.³⁰

Tendo sido informado sobre a iniciativa do Centro, o Conselho Executivo da Resistência convocou uma assembleia geral para o dia seguinte. Após uma reunião de sete horas, propôs-se que as condições fossem aceitas – mas com duas ressalvas. Em primeiro lugar, a Resistência requeria que os filiados não fossem demitidos sem um inquérito realizado conjuntamente pelo Centro e pelo sindicato. Em segundo, esses trabalhadores não sindicalizados contratados nos últimos dias poderiam permanecer no emprego caso se unissem ao sindicato. Para muitos na Resistência, entretanto, os problemas fundamentais – a inflação e o baixo salário – não foram abordados pelo acordo. “Basta caminhar pelas ruas e visitar os hospitais”, criticou José Ayres do Castro diante dos homens reunidos, “para ver as legiões de trabalhadores afetados por tuberculose ou envelhecidos por lesões constantes”. Tudo isso, ele prosseguiu, “enquanto os patrões promoviam orgias e se abrigavam em palácios.”³¹ Enquanto

trabalhadores de toda a cidade se preparavam para um confronto sem precedentes com o Estado nos dois anos seguintes, os homens da Resistência deparariam com algumas escolhas cruciais.

O período de dois anos entre 1917-1918 foi o mais turbulento no Rio de Janeiro durante a Primeira República. Nessa época, a guerra europeia começou a afetar diretamente a atmosfera da cidade, forçando a polarização do pensamento político e um vigor sem precedentes na luta de classes. Complementando uma mobilização renovada da classe trabalhadora da cidade estava o fortalecimento da retórica nacionalista oriunda da postura do Brasil diante da guerra. Embora a nação tenha mantido sua neutralidade até o fim de 1917, uma crescente fobia aos perigos em potencial e à deslealdade da população de origem europeia precipitou o debate sobre o patriotismo e as armadilhas dos enclaves étnicos.

Somam-se ao nativismo exacerbado desses anos os acontecimentos tumultuosos ocorridos na Rússia, que culminaram na derrubada da Monarquia czarista pelos bolcheviques e na ascensão de Lênin. No Brasil, isso agravou a suspeita de longa data das doutrinas políticas estrangeiras e sua influência sobre os trabalhadores nacionais, levando à maior vigilância da população imigrante por parte do Estado e, ao mesmo tempo, à radicalização da classe trabalhadora. Finalmente, a guerra continuou a ter consequências econômicas desastrosas para os cariocas, muitos dos quais vinham sofrendo os efeitos da inflação e da escassez de alimentos desde 1913. O que tornou a situação ainda mais premente para os pobres da cidade foi que, em meados de 1916, a economia começara a dar sinais de recuperação, já que a produção têxtil revitalizara o setor de exportação. Além disso, a devastação da agricultura europeia provocada pela guerra começou a aumentar a demanda de alimentos brasileiros. Isso, no entanto, fez que os fornecedores locais se concentrassem nos mercados ultramarinos, onde as margens de lucro eram maiores. A escassez de alimentos na cidade se tornou aguda e, combinada com o nível estagnado dos salários dos trabalhadores, causou indignação entre os setores de mão de obra que demandavam participação maior nos lucros da guerra. Esse descontentamento constituiria uma enorme ameaça à paz social no Rio de Janeiro.

A violência também regressou à zona portuária da cidade quando os trabalhadores do café se envolveram em uma série de batalhas com trabalhadores imigrantes que procuravam substituí-los.³² Somando-se às tentativas da Resistência de assegurar seu monopólio em uma atmosfera cada vez mais competitiva estavam os acontecimentos associados com a guerra europeia. O nativismo, mais uma vez, pairava no ar, alimentado pela ameaça à Marinha mercante brasileira causada por ataques navais alemães no Atlântico. Isso ganhou ainda mais impulso quando a Federação Marítima, à qual a Resistência pertencia, começou a fazer campanha contra o uso de brasileiros no transporte marítimo com destino a águas hostis.

O primeiro indício de inquietação veio de uma reunião no início de março de 1917, após a qual os 11 membros constituintes da Federação alertaram a imprensa para suas reivindicações. Uma de suas primeiras demandas era a melhor proteção de homens que se aventuravam em águas europeias e podiam estar vulneráveis a bombardeios e a minas alemãs. A Federação também deu início a uma greve por um aumento na remuneração da tripulação de navios com destino a águas internacionais.³³ Como a disputa começava a privar tanto o Estado quanto a iniciativa privada das tão necessárias receitas, foi convocada às pressas uma reunião entre o ministro da Marinha, Alexandrino de Alencar, e representantes do setor de

navegação comercial, na qual ficou resolvido que os comboios navais apoiariam as frotas comerciais. Os donos de navios também ficaram obrigados a pagar o equivalente a dois anos de salário caso as tripulações fossem feridas ou mortas em consequência de agressão por forças inimigas.³⁴

Mas, quando as garantias do governo pareciam anunciar um final satisfatório para a greve, outra questão começou a provocar a ira dos sindicatos. Esta foi provocada pelo anúncio de que a Companhia Commercial de Navegação arrendaria nove navios brasileiros para empresas estrangeiras por um período de 99 anos. No mesmo dia em que se chegara a um acordo com a Federação sobre remuneração e condições, centenas de trabalhadores portuários e marítimos deixaram o trabalho e se reuniram na praça Mauá, tradicional ponto de encontro para comícios e manifestações de trabalhadores. De lá, eles marcharam para o Ministério da Marinha. Vários porta-vozes da Federação, incluindo Francisco dos Santos, da Resistência, subiram as escadas do edifício e exigiram, diante da multidão, uma explicação para a decisão do ministro Alencar, enquanto o ar se encheu com os gritos de “Morte aos não patriotas!” e “Salvem nossa frota mercante!” Horas depois, naquela tarde, um telegrama assinado pela Federação foi enviado ao presidente da República, Venceslau Brás, a quem se concedeu um prazo de 48 horas para resolver o plano “escandaloso”.³⁵ Considerando as enormes perdas financeiras incorridas a cada dia de greve, a Federação se encontrava em forte posição de barganha. Quando os produtos começaram a se acumular nos cais, uma reunião entre ministros de governo, representantes da Federação e donos de navios comunicou um claro avanço e uma vitória para os trabalhadores marítimos. Não só foram reiteradas a garantia de aumentos salariais e a utilização de comboios para proteger a Marinha mercante como Alencar informou os donos de navios que tal arrendamento controverso não poderia ser levado adiante.

A apropriação de um discurso patriótico precisa ser vista à luz do contexto em que a Federação tentou vencer a disputa. Embora, aos olhos de hoje, possa parecer contraditório que os trabalhadores das docas, tão reprimidos e explorados, apelassem ao senso de patriotismo das autoridades, tendo em vista o nível elevado de participação brasileira (e, em especial, afro-brasileira) na Federação, o apelo ao nacionalismo foi uma maneira inteligente de angariar o apoio do governo. Ao se colocar atrás da bandeira nativista, os trabalhadores do café conscientemente procuraram um denominador comum com o Estado – algo que os imigrantes não podiam fazer. Esse foi particularmente o caso considerando que os sindicatos encabeçados por anarquistas sob a Forj lideraram a campanha contra a própria guerra e o possível envolvimento do Brasil nela. Também está claro que o movimento mais amplo dos trabalhadores no Rio de Janeiro praticamente não deu apoio à insatisfação dos trabalhadores marítimos e portuários – algo que deve ter confirmado para a Federação (e para os sindicatos que a compunham) uma sensação cada vez maior de isolamento dos sindicatos administrados por imigrantes.

A brecha cada vez maior entre os sindicatos marítimos e o movimento geral dos trabalhadores também é bem ilustrada pelos acontecimentos de meados de 1917. Como a fome continuava a invadir os lares dos trabalhadores e o presidente Brás se recusava a se reunir com representantes das fábricas (já que eram “dominados por influências anarquistas”)³⁶, os protestos do Primeiro de Maio marcaram o início de um período sem precedentes de desordem social na cidade. Muitos dos principais sindicatos do Rio de Janeiro abandonaram o trabalho, convocando à solidariedade para com os trabalhadores em greve em São Paulo, ao fim do trabalho infantil, ao salário mínimo e à compensação por acidentes. Em meados de

julho, depois de quase três meses de manifestações, 50 mil trabalhadores deixaram seu posto. Os marítimos do Rio, entretanto, se recusaram a entrar em greve. Na sede da Resistência, a polícia teve garantias de que, de acordo com a Federação Marítima, eles continuariam trabalhando. Eles inclusive chegaram ao ponto de chamar a polícia para garantir sua segurança.³⁷

O período de tumulto no Rio e em São Paulo durou até o fim de julho, quando, pouco a pouco, as negociações entre as grandes empresas industriais e as organizações de trabalhadores resultaram em uma série de acordos que garantiram um limite (56 horas) à semana laboral e um pequeno mas significativo aumento salarial para os trabalhadores das fábricas. Mas o cenário estava armado. “Pela primeira vez desde a abolição da escravatura”, observou o *Correio da Manhã*, o Brasil estava “profundamente agitado pelo ímpeto de forças desconhecidas que buscam superar a inércia existente”.³⁸ Quando a maioria dos trabalhadores retornou às fábricas, as autoridades iniciaram a tarefa de expulsar líderes estrangeiros acusados de fomentar o descontentamento dos trabalhadores. Mais tarde, em São Paulo, cerca de 20 líderes trabalhistas estrangeiros foram deportados.

Dois outros acontecimentos destacam a brecha cada vez maior entre a classe trabalhadora imigrante e a nascida no Brasil. Primeiro, ao saber que a Marinha alemã havia torpedeado um navio brasileiro, o Macau, o governo declarou guerra em 26 de outubro. O sentimento antigermânico se espalhou pelas ruas da cidade no início de novembro, quando ocorreu uma série de motins contra os alemães e o governo implementou a Lei da Guerra – que, entre outras coisas, resultou na repressão às atividades de imigrantes alemães e na prisão de mais de 700 “estrangeiros inimigos” no Brasil (Luebke, 1987, p. 173-74). Muitas organizações de trabalhadores, incluindo a Federação Marítima, declararam apoio ao esforço de guerra e à repressão aos estrangeiros desleais, ecoando a conclamação do presidente Brás para que os trabalhadores continuassem cientes do “extremo patriotismo” que se fazia necessário.

Os incidentes na Rússia também deram ao governo um incentivo extra para reprimir as atividades da classe trabalhadora imigrante. Muitos dos líderes anarcossindicalistas da cidade ficaram eufóricos com a derrubada do governo provisório em Moscou e a ascensão de Lênin. No Rio, o importante líder anarquista Astrojildo Pereira acreditava que “a revolução russa foi uma revolução libertária, abrindo caminho para o anarquismo” (Dulles, 1973, p. 67). À medida que os eventos tumultuosos prosseguiram no ano seguinte, o regime ficou de olho no impacto que isso teria sobre a classe trabalhadora nascida no Brasil – e continuou a recordá-la dos “covis de anarquistas e lodo internacional” em seu meio (*ibidem*).

Para os trabalhadores afro-brasileiros dedicados ao transporte de café na zona portuária, os acontecimentos dos meses anteriores provocaram relutância em se unir com as organizações sindicalistas antiguerra mais militantes na cidade. Além disso, como muitos trabalhadores de origem brasileira, eles aceitaram (ao menos publicamente) a participação do Brasil na guerra e as proclamações patrióticas que emanavam do palácio presidencial. No entanto, as dificuldades constantes enfrentadas pelos filiados levaram a uma ruptura no *status quo* em abril de 1918, marcando o início de um período em que reivindicações de longa data chegariam ao clímax. Mas, longe de estourar a bolha nativista, os acontecimentos dos meses seguintes construiriam uma nova e duradoura reaproximação com o Estado.

O primeiro indício de problema apareceu no início de abril, quando membros da Resistência foram vistos atacando vagões pertencentes a uma companhia de transporte, a Empresa de Transportes Commercio de Indústria. Em discussão estava o emprego, por parte da companhia, de um contingente

significativo de homens não sindicalizados no negócio de carregar e descarregar café e cereais – clara traição ao monopólio concedido ao sindicato no acordo de março de 1915, que fora intermediado pelo governo.³⁹ Quando a violência entre a Resistência e os homens não sindicalizados começou a prejudicar o funcionamento das docas, uma reunião foi convocada no Centro do Comercio de Café por comissários determinados a retomar as exportações. Os termos da discussão não foram a público, mas parece evidente que os cafezistas estavam em desacordo quanto à melhor forma de colocar um fim ao impasse. Embora tenha havido certa pressão para que a empresa negociasse o fim da greve, alguns também pressionaram pelo completo abandono do acordo de 1915, pedindo ao presidente republicano que convocasse mais policiais para proteger a propriedade privada. A reunião se arrastou até a tarde, quando finalmente se decidiu enviar uma delegação ao chefe de polícia, Aureliano Leal, que os recebeu às 2h. Alguns minutos depois, chegou também um contingente da Resistência. Mais uma vez, não se sabe o que aconteceu entre quatro paredes, mas, depois de uma longa reunião de cinco horas, Leal, na presença de importantes figuras do sindicato e do setor, por fim surgiu e declarou que se havia chegado a um acordo. Conforme mais tarde explicou o presidente da Resistência, Manoel Campos, aos membros do sindicato, o direito de carregar e descarregar cereais, carboneto, banha de porco e cera marcados para exportação seria concedido exclusivamente ao sindicato, ficando seu monopólio sobre o transporte de café também protegido.⁴⁰ No caso dos produtos não cobertos pelo acordo, a empresa se reservava o direito de empregar seus próprios homens.

Apesar da calma momentânea, muitas das tensões não resolvidas pela disputa de abril de 1918 logo ressurgiram. Apenas três meses depois, a Empresa de Transportes Commercial e Indústria, frustrada, levou suas reivindicações aos tribunais. O protesto se centrava, entre outras coisas, no cumprimento de uma garantia constitucional (cláusulas 1, 2 e 4 da Constituição republicana de 1890) que protegia o livre exercício da mão de obra. Segundo argumentavam, o acordo de abril, imposto pelo governo federal, violava claramente esse decreto.

Além da empresa fechada, o que irritou a companhia foi a demanda da Resistência pela implementação estrita da jornada de trabalho de oito horas. A empresa também citou o crescimento de incidentes de violência nas docas entre sindicalizados e não sindicalizados como um claro indício do perigo que a mão de obra organizada representava para o funcionamento do porto. Como o clima de desconfiança continuou a piorar, a Associação Commercial entrou na disputa e lhe foi concedida uma audiência com o presidente da República no Palácio do Catete. Após uma longa reunião, da qual participaram o chefe de polícia e representantes da empresa, Venceslau Brás declarou apenas que deliberaria mais sobre o assunto. Para o setor, no entanto, a situação exigia muito mais atenção. Dias Tavares, por exemplo, reiterou seu argumento nas páginas da imprensa pró-negócios. Embora declarasse não ter nenhum desejo de “esmagar a Resistência”, sentia que tinha o dever de defender os interesses de seus associados diante do “comportamento ameaçador” dos trabalhadores do café.⁴¹

Como os dias se passavam sem avanços significativos e os produtos começavam a se acumular nos armazéns da zona portuária, mais e mais líderes do empresariado se envolveram. Para piorar as coisas, grupos de estivadores abandonaram o trabalho, ao passo que os sindicatos de trabalhadores do setor carvoeiro declararam uma grande greve para o dia seguinte. Também estavam ocorrendo batalhas com a polícia, enquanto os proprietários dos armazéns sofriam boicotes da Resistência e os bolsos dos

trabalhadores não sindicalizados que eles empregavam eram alvo de abusos.

Nessa atmosfera, 2 mil trabalhadores do café se reuniram e votaram unanimemente pela rejeição à implementação da mão de obra livre e pelo boicote às empresas cuja intratabilidade eles viam como uma ameaça ao seu meio de vida. Além disso, acordou-se uma nova tabela salarial que seria apresentada às empresas que ainda empregavam homens sindicalizados. Também se aprovaram novas jornadas de trabalho, que incluíam uma hora de almoço para os trabalhadores diurnos e um intervalo de 30 minutos para aqueles que trabalhavam em turnos noturnos ou de meio período.⁴² A reação à nova tabela foi imediata. O presidente do Centro do Comercio do Café, Bernardo Barbosa, escreveu uma carta aberta no *Jornal do Comercio* acusando a Resistência de traição⁴³, enquanto editoriais em *A Tribuna* imploraram para que o presidente agisse contra o “mercado de trabalho anárquico que afeta todas as cidades do Brasil”.⁴⁴

Como o impasse continuou, a polícia, seguindo os interesses dos empresários, embarcou em uma campanha para provocar os sindicatos de trabalhadores do café e outras organizações que estavam em greve ou haviam declarado publicamente seu apoio. O Centro também exerceu cada vez mais pressão sobre as empresas que empregavam trabalhadores sindicalizados. A Companhia Carlos Pareto, por exemplo, fora “forçada” a dispensar membros da Resistência “depois de receber ameaças” do Centro Commercial e Indústria.⁴⁵ No dia seguinte, vários membros da Resistência foram presos por distribuir propaganda, enquanto a polícia invadia as tavernas da zona portuária – tradicionais pontos de encontro para os trabalhadores do café. A provocação mais significativa, entretanto, foi presenciar 15 “trabalhadores” contratados conduzindo uma carroça em direção à sede da Resistência em companhia de um policial armado. De acordo com *A Razão*, o grupo pretendia provocar um tumulto entre os filiados, o que poderia servir como justificativa para o fechamento da sede. Os membros da Resistência, no entanto, foram alertados previamente e fugiram antes de os homens chegarem.⁴⁶

Em consequência da repressão cada vez maior de seus filiados e, talvez, da tensa situação econômica de toda a classe trabalhadora carioca, o Executivo concordou em publicar um boletim em *A Razão*. Em muitos aspectos, trata-se de um artigo extraordinário, em particular por causa do ressurgimento de um discurso racializado na retórica da solidariedade de classe. De maneira crucial, entretanto, os difamados pela manutenção da mentalidade racista foram os patrões, e não o Estado:

“Essas bestas ignorantes são uma grande chateação”, dizem.

“Onde já se viu trabalhadores negros estúpidos ousarem discutir questões com seus patrões?”

“Essas pessoas insignificantes esqueceram qual é seu lugar!”

“Ah! Mas podemos dobrar o peso em suas costas, e eles ficarão todos em silêncio.”

É assim que os patrões falam [...] Irmãos trabalhadores, nossa dignidade sempre permanecerá.

Nossas convicções nos levarão à vitória e nossa unidade é reforçada pela solidariedade da classe trabalhadora. Devemos lembrar de cantar entusiasticamente as estrofes da “Internacional dos Trabalhadores”.

PAZ ENTRE NÓS. GUERRA AOS SENHORES.⁴⁷

O reconhecimento de um componente racial em sua repressão foi reafirmado em uma assembleia geral da Resistência realizada em 16 de agosto, em que um membro mais velho se levantou e recordou os demais do legado da abolição:

Nós sofremos e esperamos pelo dia da redenção e da libertação dos negros. Um dia reservada apenas à nobreza, essa liberdade é hoje nosso direito sagrado. Agora é a vez do trabalhador. A abolição virá! Hoje, aqueles que perseguiram e massacraram devem respeitar os direitos que conquistamos.⁴⁸

Apesar da confiança cada vez maior entre o empresariado de que o cerco estivesse funcionando, estava claro que a dificuldade de encontrar trabalhadores para substituí-los continuava a prejudicar os negócios. Também preocupante foi uma matéria no *Jornal do Commercio* informando que várias empresas começaram a readmitir membros da Resistência para trabalhar ao lado da mão de obra não sindicalizada.⁴⁹ Além disso, a notícia de que o presidente Brás concedera uma audiência a uma delegação do sindicato (junto com vários membros da Federação Marítima) era um claro indício de que o governo via na mediação a maior esperança possível para resolver a crise.

As matérias nos jornais e os registros dos sindicatos indicam que o governo exerceu pressão considerável sobre a Resistência e os grupos de empregadores a fim de encontrar uma solução imediata para a disputa – que, a essa altura, durava 27 dias. Embora ainda existissem profundos antagonismos, os artigos na imprensa observavam que cada vez mais membros estavam regressando ao trabalho e que o dr. Victor da Veiga Cabral, o novo advogado da Resistência, instara os trabalhadores a se apresentar nos armazéns. Em artigo de 24 de agosto intitulado “Em nome da nação”, *A Razão* observou que, tendo em vista a situação econômica do país, “seria preciso encontrar uma conciliação entre as forças do trabalho e o capital”.⁵⁰ Uma reunião ocorrida na Resistência em 27 de agosto também declarou que, embora a possibilidade de greve geral ainda fosse uma opção, “está resolvido que os membros devem voltar ao trabalho”.⁵¹ Além disso, em memorando enviado ao presidente no dia anterior, o Centro do Commercio de Café mencionou quanto estava grato pelo resultado positivo que o governo havia alcançado. Os trabalhadores, concluía, “entenderam que, nesse momento precário, sofreriam estoicamente toda sorte de privação, e se ajoelharam diante do altar da nação”.⁵² Considerando-se as posturas aparentemente intratáveis de ambos os lados poucos dias antes, essa foi uma extraordinária mudança de atitude.

Tal desfecho frustrante da disputa mais duradoura e tumultuosa na história da Resistência contém questões importantes. Que acordo fora fechado entre os empregadores, os representantes do sindicato e o presidente? Até que ponto o retorno ao trabalho sinalizava submissão sob a cortina de fumaça do nativismo? Os trabalhadores afro-brasileiros realmente “se ajoelharam diante do altar da nação”? Se sim, por quê? Como se veio a saber, o presidente não havia concedido aos empregadores poder absoluto sobre a contratação sem garantir algum incentivo concreto para que os membros do sindicato aceitassem os princípios do trabalho livre. Isso ficou claro vários dias depois. A principal iniciativa foi a fundação de uma caixa beneficente para proteger os trabalhadores em caso de doença; uma porção dela seria paga pelos exportadores e comissários. Porém, e mais importante, o benefício só seria concedido àqueles que concordassem com o poder absoluto dos patrões sobre seu emprego nos armazéns.

Isso refletiu a aceitação de um conjunto de recomendações feitas por um comitê composto de membros do Centro do Commercio de Café, que apresentara a ideia de um fundo de pensão ao presidente republicano e ao chefe de polícia da cidade. A principal demanda era a de que os fiscais perdessem o

controle sobre o emprego de trabalhadores sindicalizados nos armazéns ou no transporte.⁵³ Isso, no entanto, não significou o fim da Resistência. Parte do acordo também estipulava que a “preferência seria dada aos membros do sindicato” na alocação do trabalho. A adoção de um sistema de “trabalho livre”, portanto, foi contrabalançada pelo reconhecimento da capacidade do sindicato de organizar a oferta de mão de obra.

O acordo apoiado pelo governo pode ser visto como uma vitória para as forças da iniciativa privada e o fim da militância do sindicato, vitória que Boris Fausto (1999, p. 180) cunhou de “atitude tradicional e paternalista [do governo] para com os trabalhadores”? Certamente, a influência reduzida dos fiscais marcou o fim da organização autônoma das tropas que, por tanto tempo, foram centrais à autorregulação e à disciplina do sindicato. Esse sentimento de perda claramente pesou sobre muitos filiados. “Quando vejo minha Resistência afundando nesse mar tempestuoso”, lamentou um veterano da entidade, “sinto em minha alma a tristeza de um marinheiro velho e reumático”:

Ela se tornou uma tábua podre de madeira, que eu, observando com os olhos cheios de lágrimas, não tenho forças para ajudar. Tenho 80 anos e estou encalhado aqui, como a quilha quebrada de um navio com velas vazias, e sou forçado a viver da caridade do meu filho. O mundo é assim.⁵⁴

Porém, longe de aceitar passivamente a benevolência do Estado, os trabalhadores afro-brasileiros do setor cafeeiro no Rio se manifestaram agressivamente a favor da intervenção do governo por um tempo. Com o movimento mais amplo dos trabalhadores cada vez mais radicalizado e sujeito à repressão policial, a decisão da Resistência de aceitar o novo acordo parece fundada em uma avaliação prática dos limites de seu próprio poder e dos interesses nativistas que formaram suas noções de classe. Nesse sentido, também, as autoridades estavam cientes de que, ao oferecer a perspectiva de um fundo de pensão para ajudar os trabalhadores, atenderiam a uma reivindicação de longa data e, ao mesmo tempo, não seriam vistas como tendo concedido aos trabalhadores do café o monopólio direto sobre o trabalho. Em suma, a crescente preocupação com o radicalismo entre os trabalhadores migrantes fez que o governo chegasse a um acordo com os afro-brasileiros, cada vez mais empobrecidos. De um lado, a Resistência finalmente romperá o controle que os cafezistas tinham sobre a negociação. Ao abraçar a intervenção estatal, os trabalhadores do café conseguiram escapar dos “escravocratas” do setor privado e, ao fazer isso, destacar o caráter supérfluo de seu veneno racista.

Os anos 1905-1918 testemunharam o ressurgimento do sindicalismo “amarelo” e uma propensão natural à conciliação entre os trabalhadores afro-brasileiros dedicados ao transporte de café no Rio? Isso foi uma traição à classe trabalhadora como um todo? Certamente, os elogios ao papel do regime de Brás depois de 1915 teriam escandalizado certos segmentos do proletariado da cidade e, em particular, os sindicatos dos subúrbios, liderados por imigrantes. No entanto, como este artigo mostra, os que tratam de condenar a docilidade dos sindicatos “amarelos” exageraram em seu argumento.

Confrontados com ondas de imigrantes enviados para reduzir o poder de barganha dos trabalhadores nativos, os afro-brasileiros dedicados ao transporte de café no Rio travaram, por 13 anos, uma batalha violenta com as forças do setor privado. De fato, considerando-se a longa história de monopolização afro-brasileira no setor e sua consciência de que uma mão de obra portuária confiável era vital para a

elite exportadora, eles exercitaram seu poder de barganha de maneira mais eficaz do que se reconhece. Durante períodos de greve intensa, os *lockouts* de homens sindicalizados e as tentativas de substituí-los por mão de obra livre muitas vezes falharam por completo – um oportuno lembrete para os empregadores de que os homens da Resistência não se submeteriam facilmente ao sistema republicano em formação. As generalizações sobre a conformidade um tanto “natural” dos trabalhadores portuários do Rio de Janeiro eram afetadas por estereótipos sobre a população afro-brasileira que não se aplicam a uma organização com uma compreensão tão madura e bem desenvolvida do setor. Toda tentativa de entender o comportamento dos trabalhadores do café na cidade (e, aliás, dos trabalhadores marítimos em geral, em sua esmagadora maioria afro-brasileiros) deve evitar julgar a decisão tomada pelos próprios homens, pelo Estado e pelo setor privado em termos estritamente classistas – a autoproteção racial e o nativismo exerceram papel fundamental. Enquanto em outros setores da cidade os imigrantes logo começaram a se infiltrar na força de trabalho, o fato de o setor portuário estar dominado por brasileiros nativos lhes deu uma vantagem crucial quando setores mais “radicais” da classe trabalhadora começaram a lutar por mudanças. Ao introduzir o nativismo na equação, podemos começar a revelar o denominador comum em que se encontravam o Estado e os trabalhadores afro-brasileiros no distrito portuário e a maneira pela qual a raça, embora ausente do discurso oficial, afetou os resultados subsequentes. Isto é, sua “brasilidade” era o único fator que distinguia os trabalhadores do café de seus competidores, e permitiu que esses homens perdessem sua negritude ganhando uma etnia. Para a administração Brás, seu papel ao encerrar a disputa lhe rendeu um aliado fundamental na classe trabalhadora: um aliado que estava tão interessado quanto o próprio governo em promover a ideia do “nacional” pacífico e desracializado.

O desenvolvimento inicial dessa relação simbiótica poderia ser visto claramente na lógica fornecida pela violência que irrompeu no vigésimo aniversário da emancipação, em 1908. Evitando insinuar que os membros portugueses eram uma ameaça a um sindicato administrado por afro-brasileiros, Rozendo Alfredo dos Santos disse à imprensa que “só um brasileiro podia ser presidente” – uma evasão nativista com relação à raça que certamente não passou despercebida para seus colegas afro-brasileiros se explicando após o tumulto ou jazendo no hospital.⁵⁵ Considerando-se a percepção de que os trabalhadores imigrantes estavam infestando a cidade com doutrinas políticas estrangeiras, a introdução da raça dificilmente seria necessária: o nativismo forneceu um ponto de referência estratégico inicial. Isso também explica a relação um tanto tensa entre os trabalhadores do café e o movimento sindicalista mais amplo durante esses anos. Apesar da nítida percepção da Resistência sobre a necessidade de solidariedade para com a classe trabalhadora, não é de surpreender que a ruptura com o movimento sindicalista mais amplo tenha surgido precisamente no momento em que o Brasil se envolveu na Primeira Guerra Mundial. Combinada com a decisão de fazer propaganda para desencorajar a imigração europeia, a participação ativa na causa patriótica da Federação Marítima revelou uma profunda consciência, entre os trabalhadores portuários, de que a retórica nativista lhes era interessante.

O apelo cada vez maior do nativismo durante a guerra também foi influenciado por outro fator: o tratamento dado aos trabalhadores afro-brasileiros pela classe trabalhadora imigrante. Como mostram as evidências, a Resistência continuou a se envolver na luta mais ampla da classe trabalhadora e manteve intenso contato com outras organizações sindicais na cidade. De tempos em tempos, doava fundos para os grevistas, escrevia artigos na imprensa em solidariedade à classe trabalhadora e fazia gestos públicos de

apoio a outros trabalhadores na cidade (e no Brasil), mas em numerosas ocasiões seus esforços foram ignorados. Esse foi o caso na greve de 1918, quando líderes sindicais do cinturão industrial da cidade demonstraram pouco ou nenhum interesse por suas ações. Isso, quando combinado com o etnocentrismo expressado por muitos imigrantes para com aquelas que eram vistas como práticas culturais atávicas e indisciplinadas dos trabalhadores nascidos no Brasil, aponta para o racismo e para a condescendência que obscurecia as relações.⁵⁶ Isso também fica evidente no modo favorável como os trabalhadores do café avaliam o papel do Estado nas disputas com os empregadores do setor privado – em particular quando se considera o surgimento de um discurso racializado durante épocas de tensão elevada entre a organização e os cafezistas. Embora a identificação do sindicato com suas tradições afro-brasileiras fosse de central importância, apenas em tempos de crise o legado racista da relação era publicamente evocado. No entanto, é revelador que as acusações de racismo nunca fossem dirigidas ao governo. Ao menos em praça pública, um “novo 13 de maio” era evocado como repreensão deliberada aos cafezistas, cuja descrição dos nacionais como “trabalhadores boçais” ou, como retratou o sindicato, como “trabalhadores negros estúpidos que esqueceram qual é seu lugar” aponta para uma percepção cada vez maior de que, apesar de toda a cumplicidade na promoção do livre comércio, o governo representava um mediador crucial capaz de conter os excessos do setor privado.

Apesar da cordialidade crescente entre o Estado e os trabalhadores das docas cariocas, a condenação de seu comportamento como “amarelo” e, portanto, “reformista” e “conservador” carece de uma análise adequada do contexto histórico. Embora, aos olhos de hoje, suas ações possam parecer uma traição à classe trabalhadora como um todo, ao seguir caminhos menos “militantes”, eles acreditavam (muitas vezes corretamente, como hoje sabemos) que a negociação com o Estado representava sua melhor chance de alcançar segurança econômica. De maneira similar, ao culpar a Resistência pelo “fracasso” do movimento dos trabalhadores no Rio de Janeiro, corre-se o risco de analisar suas ações de acordo com um conjunto de princípios ideológicos dogmáticos. De fato, a própria categoria “amarelo” sofre com seu posicionamento em oposição aos sindicatos “vermelhos” que supostamente foram traídos pelos trabalhadores “indiferentes” das docas do Rio de Janeiro em várias ocasiões durante os anos republicanos. Simplesmente, o comportamento dos trabalhadores das docas foi influenciado por muito mais fatores do que a hostilidade para com o anarcossindicalismo. Se os membros da Resistência não tivessem usado a mediação e greves ocasionais, teriam sido economicamente arruinados, atropelados pelo trabalho “livre” e pelo desemprego.

O comportamento dos trabalhadores afro-brasileiros dedicados ao transporte de café no Rio de Janeiro aponta para os perigos implícitos na atribuição de uma consciência de classe uniforme e abarcadora aos trabalhadores do Brasil durante as tumultuosas primeiras décadas do século XX – uma consciência de classe sistematicamente atacada pela violência do Estado durante a Primeira República. Isso é ainda mais evidente se considerarmos que o populismo de Getúlio Vargas, nos anos 1930 e 1940, foi visto como divisor de águas na história da nação – em particular para as relações entre o Estado e a classe trabalhadora brasileira. Pois, embora o golpe de 1930 tenha representado um episódio central na história dos trabalhadores no país, para um importante setor da classe trabalhadora do Rio de Janeiro as bases nativistas das políticas trabalhistas de Getúlio já estavam bem estabelecidas.

Referências

- ALBERT, B. *South America and the First World War*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- CRUZ, M. C. V. *Virando o jogo: estivadores e carregadores no Rio de Janeiro da Primeira República*. Tese (doutorado em Ciências Sociais), Universidade de São Paulo, São Paulo (SP), 1998.
- _____. “Tradições negras na formação de um sindicato: Sociedade de Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café, Rio de Janeiro, 1905-1930”. *Afro-Ásia*, v. 24, 2000.
- DULLES, J. W. F. *Anarchists and communists in Brazil, 1900-1935*. Austin: University of Texas Press, 1973.
- FAUSTO, B. *Trabalho urbano e conflito social*. São Paulo: Difel, 1976.
- _____. *A concise history of Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- GALVÃO, M. R. G. *A Sociedade de Resistência ou Companhia dos Pretos: um estudo de caso entre os arrumadores do Porto do Rio de Janeiro*. Dissertação (mestrado em Ciências Sociais), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro (RJ), 1995.
- GITAHY, M. L. C. *Ventos do mar: trabalhadores do porto, movimento operário e cultura urbana em Santos, 1889-1914*. São Paulo: Ed. da Unesp, 1992.
- GÓES, M. C. P. de. *A formação da classe trabalhadora: movimento anarquista no Rio de Janeiro, 1888-1911*. Rio de Janeiro: Zahar/Fundação José Bonifácio, 1988.
- KARASCH, M. *Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- LUEBKE, F. C. *Germans in Brazil: a comparative study of cultural conflict during World War I*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1987.
- MARAM, S. L. “Labour and the left in Brazil: 1890-1921”. *Hispanic American Historical Review*, v. 57, n. 2, 1977.
- _____. *Anarquistas, imigrantes e o movimento operário brasileiro (1980-1920)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MEADE, T. A. *Community protest in Rio de Janeiro, Brazil, during the First Republic, 1890-1917*. Tese de Doutorado em História, Rutgers University, 1984.
- _____. “Civilizing” Rio: reform and resistance in a Brazilian city, 1889-1930. University Park: Pennsylvania State University Press, 1997.
- RIO, J. do. *A alma encantadora das ruas*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1987.
- SARTI, I. *Porto vermelho: os estivadores santistas no sindicato e na política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- STEIN, S. J. *Vassouras: a Brazilian coffee county, 1850-1900*. Princeton: Princeton University Press, 1985).
- WILLIAMS, M. W. “The treatment of Negro slaves in the Brazilian empire: a comparison with the United States of America”. *Journal of Negro History*, v. 15, n. 3, 1930.

Notas

- ¹ Tradução de Janaína Marcoantonio.
- ² Muitas pessoas me ajudaram com este artigo. Os funcionários da Biblioteca Nacional, do Arquivo Nacional e do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro forneceram apoio e conselhos inestimáveis. Este projeto não teria sido possível sem o auxílio da historiadora Olivia Maria Rodrigues Galvão, que generosamente me permitiu acesso a suas cópias microfilmadas das minutas das reuniões da Sociedade de Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café, e daqueles no Sindicato dos Arrumadores em Gambôa que me puseram em contato com ela. Meu agradecimento também ao Instituto de Estudos Latino-Americanos da Universidade La Trobe, Melbourne, e, em particular, a Barry Carr e Ralph Newmark, por seu encorajamento e sugestões de pesquisa, bem como a Patrick Wolfe, Peter McPhee e David Goodman, da Universidade de Melbourne.
- ³ Isso foi confirmado na Assembleia Geral de 8 de janeiro 1908. Sociedade de Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café, *Livros de Atas de Assembleias e Conselhos, 1908-1935*. Sou grata a Olivia Maria Rodrigues Galvão por me fornecer cópias das minutas das reuniões da Sociedade.
- ⁴ Tanto a imprensa como o material de arquivo não mencionam se todos os membros votavam ou não. Tampouco foram fornecidas informações sobre como, considerando-se que os membros do sindicato eram majoritariamente afro-brasileiros, os imigrantes portugueses conseguiram ganhar a eleição.
- ⁵ *Correio da Manhã*, 14 maio 1908, p. 5.
- ⁶ *Ibidem*.
- ⁷ Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, n. 720, maço 883, 1908.
- ⁸ *Livros de Atas de Assembleias e Conselhos, 1908-1935*.
- ⁹ Essas estatísticas baseiam-se em registros de filiados pesquisados por Olivia Maria Rodrigues Galvão e Maria Cecília Velasco e Cruz e aparecem em Galvão, 1995, p. 22. Ela estima que, entre 1910-1929, aproximadamente 76% dos arquivos disponíveis sobre filiados foram examinados. Veja também Cruz (2000).
- ¹⁰ De acordo com o *Correio da Manhã* (28 mar. 1920, p. 2), os sindicatos com liderança “amarela” na área marítima eram aqueles que

representavam calafates, pintores, fomalheiros, trabalhadores das docas, maquinistas, motoristas marítimos, caldeiros e polidores.

- [11](#) *Jornal do Commercio* (gazetilha), 3 maio 1872.
- [12](#) *Correio da Manhã*, 27 abr. 1905, p. 4.
- [13](#) Sistema no qual o empregador se obriga, perante o sindicato, a contratar apenas funcionários sindicalizados. [N. T.]
- [14](#) *Gazeta de Notícias*, 4 jul. 1905, p. 2.
- [15](#) *A Razão*, 23 ago. 1918, p. 5.
- [16](#) *Jornal do Commercio*, 21 ago. 1906, p. 3.
- [17](#) *Jornal do Commercio*, 25 ago. 1906, p. 2.
- [18](#) *Jornal do Brasil*, 20 set. 1908, p. 8. Matéria completa sobre a tabela salarial foi publicado na *Gazeta de Notícias*, 17 set. 1908, p. 2.
- [19](#) *Gazeta de Notícias*, 17 set. 1908, p. 2.
- [20](#) *Jornal do Commercio*, 18 set. 1908, p. 9. O termo “trabalhadores boçais” tinha duplo significado e continua sendo objeto de debate acadêmico – em particular quando é usado logo após a abolição. Durante minha pesquisa de campo no Rio de Janeiro, muitos cariocas discordavam sobre se significava simplesmente “estúpido” ou se carregava um significado racial transmitido desde os dias da escravidão, quando os recém-importados escravos africanos eram denegridos como “boçais” em contraste com os mestiços nascidos no Brasil ou suficientemente aculturados (sobretudo por meio de aptidões linguísticas) na maneira portuguesa de “fazer as coisas”. Como o termo nunca foi usado para se referir a outros grupos étnicos no Brasil, a autora acredita que de fato carrega conotações raciais – especialmente por ser dirigido a trabalhadores afro-brasileiros logo após a abolição.
- [21](#) *Jornal do Commercio*, 18 set. 1904, p. 4.
- [22](#) *Ibidem*, p. 9.
- [23](#) Assembleia Geral, 25 set. 1908.
- [24](#) *Ibidem*, 22 jan. 1913.
- [25](#) *Ibidem*, 18 mar. 1911.
- [26](#) *A Voz do Trabalhador*, 15 fev. 1913, p. 4.
- [27](#) *Ibidem*, 1º jul. 1913, p. 1.
- [28](#) *Jornal do Commercio*, 21 fev. 1915, p. 1.
- [29](#) *Correio da Manhã*, 23 fev. 1915, p. 4.
- [30](#) As propostas foram publicadas no *Jornal do Commercio*, 2 mar. 1915, p. 4.
- [31](#) Assembleia Geral Extraordinária, 29 maio 1916.
- [32](#) Veja, por exemplo, os artigos em *A Razão* de 8 e 13 mar. 1917.
- [33](#) A resolução foi publicada no *Jornal do Commercio*, 11 mar. 1917, p. 3.
- [34](#) *Jornal do Commercio*, 18 mar. 1917.
- [35](#) *Correio da Manhã*, 18 mar. 1917, p. 3.
- [36](#) *Ibidem*, 15 maio 1917, p. 1.
- [37](#) *Ibidem*, 26 jul. 1917, p. 1.
- [38](#) *Ibidem*, 21 jul. 1917, p. 1.
- [39](#) *Correio da Manhã*, 6 abr. 1918, p. 4.
- [40](#) Assembleia Geral Extraordinária, 8 abr. 1918. Excertos do acordo foram publicados no *Correio da Manhã* em 8 abr. 1918, p. 3.
- [41](#) *Correio da Manhã*, 10 jul. 1918, p. 4.
- [42](#) Assembleia Geral, 2 ago. 1918. Um extrato completo das novas tabelas foi publicado em *A Razão* em 3 ago. 1918, p. 51.
- [43](#) *Jornal do Commercio*, 4 ago. 1918, p. 3.
- [44](#) *A Tribuna*, 3 ago. 1918, p. 5.
- [45](#) *A Razão*, 7 ago. 1918, p. 6.
- [46](#) *Ibidem*.
- [47](#) *A Razão*, 16 ago. 1918, p. 5.
- [48](#) Uma cópia do discurso foi publicada em *A Razão* em 17 ago. 1918, p. 5.
- [49](#) *Jornal do Commercio*, 18 ago. 1918, p. 4.
- [50](#) *A Razão*, 24 ago. 1918, p. 5.
- [51](#) Assembleia Geral, 27 ago. 1918.
- [52](#) *Jornal do Commercio*, 27 ago. 1918, p. 1.
- [53](#) *Jornal do Commercio*, 4 set. 1918, p. 4.
- [54](#) *A Razão*, 23 ago. 1918, p. 5.
- [55](#) Arquivo Nacional, n. 720, maço 883, 1908.
- [56](#) Para mais detalhes sobre as tensões raciais entre os trabalhadores no Rio de Janeiro durante o período, veja Maram (1979) e Góes (1988).

COM A LICENÇA DA POLÍCIA: MARACATU E CAPOEIRA NO RECIFE NO PRIMEIRO CARNAVAL DO SÉCULO XX

ISRAEL OZANAM

ISABEL CRISTINA MARTINS GUILLEN

As duas ruas já não existem, desapareceram na década de 1970, durante as demolições que deram origem à avenida Dantas Barreto. Mas mesmo que fosse possível transitar hoje pelo ponto de encontro entre as ruas Bela e das Florentinas, no bairro de Santo Antônio, no Recife, não sabemos se nos pareceriam óbvios os porquês de ele ter sido palco de tantas denúncias de ilegalidades entre o final do século XIX e início do XX.¹

Porém, caso estivéssemos na posição de algumas das pessoas que escreveram sobre elas na imprensa naquele período, talvez não houvesse dúvidas quanto ao potencial conflituoso da proximidade entre a fábrica de cerveja Fênix, um quartel da polícia, outro da cavalaria e salões suspeitos, frequentados por mulheres mal reputadas.² Foi exatamente por esse lugar que os redatores do jornal *A Província* resolveram iniciar seu relato sobre um desfile realizado pelo maracatu Oriente Pequeno cerca de uma semana antes do carnaval de 1901.³

É provável que tenham escolhido aquele ponto – e não qualquer outro, como o da saída do cortejo – porque, apesar de brevemente descrito no início da notícia, este não se mostrava tão digno de nota quanto os incidentes ocorridos em seu trajeto. De acordo com o jornal, às 21h o maracatu passava pela rua Bela quando o “desordeiro conhecido por Abu” encontrou “o apalazador José Ribeiro da Silva” e, depois de discutirem, enfiou um pau pontiagudo no olho direito dele.

O ferido teria sido levado por dois praças para o quartel da cavalaria ali perto e, pouco mais de uma hora depois, estaria em uma das enfermarias do Hospital Pedro II, situado em uma localidade separada de Santo Antônio pelo rio Capibaribe. Sobre o atendimento a José da Silva, a informação de *A Província* é detalhada pelo *Jornal do Recife*, segundo o qual o capitão da cavalaria em serviço naquele dia ainda o teria levado à presença de Augusto Freire, delegado do Primeiro Distrito Policial do Recife.⁴

Sugerindo mais proximidade com a autoridade, o *Jornal do Recife* adentrou nas declarações do ferido quando interrogado pelo delegado, as quais diferiam das apresentadas pela *Província* por alegar que a agressão ocorreu “sem que tivesse precedido provocação ou luta”. De qualquer forma, o “estado de embriaguez de José da Silva e a síncope de que foi acometido na delegacia não” teriam permitido verificações mais minuciosas.⁵ Sem mais explicações por parte da polícia naquele momento, o *Jornal do Recife* encerra a sua descrição sobre o caso, a qual se concentrou basicamente no que ocorreu a José da Silva após o ferimento na rua Bela.

Apesar da diferença entre os relatos, também não parece haver muita instabilidade nos papéis dos personagens principais do episódio para *A Província*, que de alguma forma se aproxima de um enredo em

formato policial, no qual aparecem claramente distintos agressor e vítima. Ao nome próprio e à categoria socioprofissional de apalazador associados a esta se contrapunham não só a de “desordeiro” e o apelido atribuídos àquele, mas também um sucinto complemento ao final da reportagem: “Abu tem dois processos: um por ferimentos a tiro praticados em João Valdevino, em Tegipió, e outro por defloração”.⁶

Entretanto, ao contrário do *Jornal do Recife*, para a redação da *Província* a história não terminou ali: “o maracatu seguiu” para o pátio do Carmo e com ele a sua narrativa. Se tomada como base a associação que alguns letrados do período estabeleciam entre a desordem e o que eles classificavam como “divertimentos populares”, o Oriente Pequeno dirigir-se-ia a seu destino pela rua das Trincheiras, contígua à das Florentinas tanto geograficamente quanto no rol das ruas mais presentes nas colunas policiais.⁷ Mas, em vez disso, o maracatu teria entrado na rua Nova, considerada das mais elegantes da cidade no período. E lá “uma força de cavalaria apareceu, arremetendo sobre os populares que acompanhavam esse divertimento, fazendo-os dispersarem-se em diversas direções”.⁸

Apesar disso, destacou *A Província*, o maracatu permaneceu “sempre a tocar” até chegar ao Carmo, onde parou, seja por ser esse o destino do cortejo, seja devido ao reaparecimento do piquete de cavalaria, ou pelos dois motivos. Quanto à forma, o relato desse ensaio carnavalesco de 1901 se aproxima consideravelmente dos de outro tipo de cortejo que ocupavam as páginas da imprensa e as correspondências policiais. Nesse período, os desfiles de bandas de música no Recife – tomando parte em festas religiosas, manifestações operárias ou político-partidárias – eram quase invariavelmente apresentados como o lugar por excelência de exibição e confrontos entre os “capoeiras” da cidade (Ozanam, 2013).

Quase sempre, em tais desfiles, também se mencionava a presença da cavalaria, ainda que não de maneira considerada tão eficiente quanto sugeriu a literatura do período e posterior. Com efeito, se havia alguma expectativa de que a ação dos piquetes impedisse que atores facilmente identificáveis prejudicassem os desfiles das bandas – as quais poderiam ser da própria polícia, do Exército ou de sociedades musicais particulares –, em cada conflito os interesses envolvidos caíam como uma neblina sobre a rua, dificultando a distinção entre o policial, o capoeira, o popular e o músico.

O músico das bandas, a propósito, assim como os membros do maracatu Oriente Pequeno, ficou registrado nas memórias de Fernando Pio como alguém que não parava de tocar seu instrumento malgrado as ações da cavalaria contra “os capoeiras”, quase como se elas não passassem de parte da programação para o itinerário (Pio, 1969, p. 36). Aos olhos dos moradores de Santo Antônio, talvez os confrontos fossem mesmo quase programados, pois numa amostra de 40 denúncias de conflitos com capoeiras em bandas de música em toda a cidade do Recife entre 1887 e 1909 aquele bairro fica em primeiro lugar, com 37,5% delas (Ozanam, 2013).

Tendo em vista que, como em outras partes, os desfiles em Santo Antônio apareciam nos jornais ou documentos policiais principalmente em função dos conflitos, às vezes aquele ponto próximo da fábrica de cerveja Fênix e dos quartéis, no qual ocorreu o conflito entre Abu e José Ribeiro da Silva, também era registrado como de prisões de capoeiras:

É uma mulherzinha capoeira a de nome Maria da Hora Tavares. Ontem, às 6 horas da tarde, Maria, embriagada, vinha pela rua das Florentinas fazendo gestos de capoeiragem em frente a uma música particular que passava na ocasião. Foi presa pelo major Manoel Batista, subdelegado local, que a remeteu para a Detenção.⁹

Assim, ainda que não atentas especificamente aos desfiles, analisadas em conjunto essas pequenas notas policiais ajudam a perceber regularidades ou mudanças nos trajetos, nos perfis dos participantes e, claro, no tipo de relação que os redatores dos jornais tinham com eles. Quando noticiou o conflito no Oriente Pequeno em 1901, por exemplo, uma das primeiras informações fornecidas pela *Província* foi a de que ele saíra “puxando à frente dois grandes canhões de papelão”.¹⁰

Ao contrário do que ocorreu em outras situações, ali não se diz se essa informação foi colhida diretamente por um jornalista ou obtida de um informante; também não sabemos quem a redigiu. Porém, por coincidência ou não, cerca de 30 anos mais tarde um antigo repórter policial do mesmo jornal caracterizará aquele maracatu justamente pela condução das “peças de artilharia, construídas de madeira, guarnecidas pelos sócios, vestidos à marujo” (Mello, 1953, p. 141).

Nessas memórias de Oscar Mello, o maracatu não figurava em um tipo de relato muito diferente dos das reportagens policiais, pois se tratava de um livro dedicado a “crimes sensacionais do Recife antigo e seus protagonistas” (*ibidem*, p. 2). Inclusive é mais pelo que ele chama de “protagonistas” do que por qualquer semelhança formal nas descrições de desfiles de rua que pode ser analisada a aproximação entre a capoeira e o Oriente Pequeno. Esse maracatu é mencionado pelo autor em um tópico dedicado a seu fundador e diretor, Paulino José dos Santos, ou simplesmente Adama, “conhecedor de todos os ‘trucs’ da capoeiragem, desde a ‘rasteira’ ao ‘quebra-corpo’” (*ibidem*, p. 139).

Mas, naquelas notícias relativas aos conflitos em 1901, Adama não é mencionado, ao contrário de muitas outras referentes a São José, considerado seu lugar de atuação tanto por Oscar Mello décadas mais tarde quanto pela documentação do período.¹¹ Vizinho a Santo Antônio, esse bairro ficava em segundo lugar nas denúncias de conflitos de capoeiras em frente às bandas, contabilizando com ele 62,5% de todas as coligidas (Ozanam, 2013).

No centro da sociabilidade de Adama em São José estavam o mercado público e o seu pátio. Ao contrário das ruas Bela e das Florentinas em Santo Antônio, neles ainda hoje é possível registrar práticas que, percebidas positivamente por parte de um público letrado atual, contribuía para que outro, do passado, o descrevesse como lugar “infeliz”.¹² Conforme a compreensão de alguns jornalistas e, segundo eles diziam, também de moradores de determinadas localidades, vários divertimentos que ocupavam as noites da cidade, de pastoris a serenatas, eram sinônimo de crime e desordem porque tanto uns quanto outros estavam congregados em indivíduos como Adama (Mello, *ibidem*; Ozanam, *ibidem*).

De acordo com Oscar Mello (1953), devido à fama de valentia do seu responsável, o maracatu Oriente Pequeno era respeitado pelas associações carnavalescas, o que não o impedia de, na maior parte dos festejos, entrar em luta com alguma delas. Essa percepção acerca dos divertimentos era acompanhada da expectativa de que a polícia – a qual se esperava ser dissociada de tais práticas – regulasse com licenças, proibições e itinerários preestabelecidos o acesso delas à cidade, a exemplo da solicitação de “alguns moradores” da rua Nova, aquela em que a cavalaria enfrentou o Oriente Pequeno em 1901, para

que fossem proibidos “bailes públicos ou maxixes” projetados para o carnaval daquele mesmo ano, visto que eles ocorreriam em uma casa frequentada por pessoas ligadas a atividades proibidas.¹³

O maracatu e as regras oficiais do carnaval

Na mesma página de *A Província* que tratou do ferimento no ensaio do Oriente Pequeno em 12 de fevereiro de 1901, podemos ler que, entre outras agremiações carnavalescas, obtiveram do chefe de polícia licença para desfilar no carnaval os maracatus Porto Rico, Rosa de Alexandria, Centro Grande e Oriente Pequeno. Várias comissões tinham sido formadas para ornamentar algumas ruas da cidade, conclamando os clubes que por ali passassem nos dias de carnaval para alegrar aos que por ali estivessem. O *Philomomos* anunciava o itinerário que percorreria, enquanto outros clubes convidavam os leitores a comparecer aos seus ensaios.

Aquele foi o primeiro carnaval do século XX. Enquanto as diversas comissões para a organização do carnaval ornamentavam as ruas e conclamavam os clubes a passar nessas ruas, lojas anunciavam a chegada de novos produtos para o carnaval: tecidos, confetes e bisnagas com cheiros “esquisitos” que deveriam trazer o luxo e refinamento ao carnaval, bem como alegria aos foliões. Isso nos poderia levar a pensar que o carnaval era muito esperado. Talvez o fosse, mas também seus conflitos. Na década que se iniciava, a expectativa positiva na imprensa dividiria espaço com a apreensão, explícita ou não, quanto à ordem pública e à segurança individual nos dias de carnaval.

Contribuía para isso a alternância entre dois tipos de publicação que remetiam igualmente aos problemas, inclusive logísticos, da aglomeração de pessoas que o carnaval implicava. Primeiro, havia as portarias normativas do chefe de polícia referentes a medidas de controle dos festejos¹⁴, os editais da prefeitura controlando o itinerário dos carros de passeio¹⁵, as solicitações de trens extras para os arrabaldes da cidade nas noites de carnaval¹⁶ e o anúncio de reforços na força pública: “O Dr. Santos Moreira já organizou o plano do serviço policial para os três dias carnavalescos. Para isto, s.s. vai ordenar a vinda de alguns oficiais e praças que se acham destacados nos municípios mais próximos da capital para auxiliarem as autoridades daqui no policiamento”.¹⁷

Ao mesmo tempo, os próprios redatores dos jornais redigiam editoriais solicitando atenção das autoridades públicas, particularmente da polícia, para os inconvenientes habituais dos dias de festa.¹⁸ Quando esta se iniciava, seguiam-se denúncias de descumprimento das regulamentações e comentários, às vezes muito elogiosos, sobre a atuação da polícia.¹⁹ No entanto, o fato de as publicações oficiais se referirem aos três dias de carnaval requer certo cuidado, pois o que chamamos de “início” das festas também fazia parte do próprio esquema de normas que, em relação às agremiações e em especial aos maracatus, eram regidas pelas licenças:

Maracatu – Tendo obtido licença da polícia para exhibir-se durante os três dias de Carnaval, o “Oriente Pequeno” julgou-se, talvez por ignorância, com o direito de percorrer desde ontem as ruas da cidade. Encontrando-o às 10 horas da noite, na rua das Laranjeiras, o Dr. Delegado do 1º distrito intimou o maracatu para que apresentasse a licença respectiva, e como esta estivesse limitada ao período carnavalesco, convidou-o a dispersar-se, ao que foi prontamente atendido, sem o emprego de quaisquer medidas coercitivas.²⁰

Embora o *Jornal do Recife* não tenha feito essa associação ao noticiar os dois casos na edição de 12 de fevereiro de 1901, o maracatu em questão é o mesmo do qual Adama era diretor, tendo essa exibição fora de data ocorrido um dia após aquela na qual Abu agredira José Ribeiro da Silva. Pelo relato do jornal, o delegado Augusto Freire não parecia ligar o que estava vendo na rua das Laranjeiras – muito próxima à das Florentinas – ao ferido apresentado a ele dois dias antes. Ou foi exatamente por isso que ele solicitou a dispersão do Oriente Pequeno, que em outras circunstâncias teria prosseguido o desfile, mesmo em data anterior à contemplada pela licença?

De uma forma ou de outra, consideradas em face das proibições de ensaios nas ruas, as quais não recaíam apenas sobre os maracatus, as licenças concedidas aos desfiles nos três dias de festa adquirem importância expressiva na dinâmica de acesso à cidade por parte das agremiações carnavalescas.²¹ Não sabemos ao certo os procedimentos necessários para uma diretoria de maracatu solicitar aquele documento, mas se for admissível estabelecer algum paralelo com outro tipo de licença, a concedida por fiscais municipais aos vendedores de produtos carnavalescos, pode-se supor a quantidade de manobras possíveis para sua aquisição: “Alguns prejudicados queixaram-se de que diversas pessoas têm obtido licenças grátis, de fiscais, para a venda de bisnagas e confetes, em escadas ou tavernas, quando outras são obrigadas a pagar o respectivo imposto à prefeitura”.²²

O jogo de licenças, proibições e sanções não envolvia apenas clubes e agremiações como o maracatu Oriente Pequeno, que protagonizou ferimentos e um amplo tumulto envolvendo a polícia em um dia e no dia seguinte já estava de volta às ruas. E, embora essas fossem consideradas pela imprensa as mais potencialmente desordenadas e violentas, também era possível encontrar queixas por parte dos redatores contra medidas policiais que restringiam ensaios.²³

Desse modo, sabemos que a polícia tentava regulamentar as atividades dos vários grupos culturais que buscavam, nos dias da folia de momo, espaço para manifestações muito diversas. Em relação àquele carnaval de 1901, no dia 16 de fevereiro, *A Província* publicou um edital da prefeitura regulamentando o itinerário que os carros deveriam observar durante o carnaval. Além disso, reproduziu alguns artigos do código de posturas que proibiam o entrudo e a venda de limas de cheiro, mas alertava que era permitido o brinquedo com papel picado ou bisnagas.

A regulamentação do carnaval foi assunto já intensamente debatido pela historiografia, não diferindo muito as normas estabelecidas no Rio de Janeiro das vigentes em Recife (Cunha, 2001). Normas que visavam disciplinar o “monstro popular” para que a civilização pudesse se firmar no carnaval, retirando do reino de momo muitas práticas consideradas bárbaras (Araújo, 1996). Como o maracatu, naturalmente! Era habitual que ele fosse referido como um folguedo estúpido e infame, além de triste, a lembrar o passado escravista. Nas páginas dos jornais nesse início do século XX, a palavra “maracatu” é usada pelos articulistas como sinônimo de arremedo, para quase sempre para desqualificar a quem se referiam, em geral políticos, comerciantes e outras pessoas proeminentes na cidade. Dos maracatus não se esperava muita coisa além de briga, confusão e correrias.²⁴

Desde a segunda metade do século XIX, quase invariavelmente, quando deparamos com notícias sobre os maracatus nas páginas dos 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...

Frequentemente os jornais reclamavam que os maracatus cresciam em número pela cidade e seus arrabaldes, queixando-se da aquiescência da polícia. Esta 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, 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 vistos como “bárbaros que de um modo tão atroz atentam contra a nossa civilização”. Esse comportamento se repete ao longo dos anos, sendo o carnaval considerado sinônimo de desordem e criminalidade, pois “[...] atrás dos maracatus que berram, guincham, que ululam, perante o santo (bodum?) segue o nosso carnaval...”²⁵

O encontro de maracatus pelas ruas da cidade em pleno carnaval poderia redundar em conflitos ou confrontos entre os grupos; como vimos no tópico anterior, entre eles não só Oscar Mello, mas a imprensa do período citavam o *Oriente Pequeno* como protagonista.²⁶ Apesar de frequentemente solicitada, quando se fazia presente a polícia não costumava agir como o esperado, conforme relata o *Jornal Pequeno* do dia 12 de fevereiro de 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”.²⁷

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 a nostalgia dos antigos africanos saudosos da terra natal e a violência cotidiana que perpassa a vida dos negros “incivilizados”. Nas poucas notícias que encontramos nos jornais do período sobre os maracatus, esse era o tom geral, mas havia quem descrevesse o festejo com características mais positivas, tal como ocorre no *Diário de Pernambuco* de 10 de março de 1886. Nele, 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”.²⁸

Não sabemos se os maracatus podem ser pensados como estratégias de integração dos negros ou como forma de ser aceitos na sociedade que se racializa. 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 eles lutaram para se manter no carnaval, apesar das adversidades e das perseguições.

Como tentaremos mostrar a seguir, a análise dessa luta implica a necessidade de compreender as interações dos sujeitos envolvidos com os maracatus para além dos contextos – em geral raros nas fontes – nos quais eles aparecem diretamente associados aos desfiles. Assim é possível dimensionar as

possibilidades, talvez variáveis entre os maracatus, que lhes estavam postas e repensar as demarcações por meio das quais suas experiências são explicadas.

Diante dos disciplinadores, Abu talvez perguntasse: um capoeira é um capoeira?

Pelo que foi dito até aqui, não é difícil concluir que a regulamentação oficial do carnaval oferecia anualmente aos maracatus uma cidade muito restrita temporal e espacialmente. Mas já sabemos o bastante sobre a relação entre isso e as visões acerca dos costumes das pessoas que constituíam os maracatus? E sobre a quem pertenciam tais visões e quais eram as implicações delas na vida daquelas pessoas?

Ao analisar as representações do carnaval do Recife nas primeiras décadas do século XX, Lucas Silva (2009) afirma que as elites intelectuais do período instituíram uma concepção de povo cujo propósito era obliterar a resistência popular no interior da ordem republicana. Por considerar a imprensa um importante “canal de veiculação” dessas “tentativas de dominação simbólica”, o autor procura não deixar dúvidas sobre a complementaridade entre ela e os agentes investidos da função de exercer o controle social (Silva, *ibidem*, p. 86). Para isso, argumenta que as divergências políticas eventualmente existentes entre eles não impediam os jornalistas de trabalhar com “autoridades policiais, médicos sanitaristas e políticos modernizadores” no sentido de transformar o corpo social do país na nova ordem republicana (Silva, *ibidem*, p. 95).

Emerge, assim, a imagem de um projeto de nação executado pelas “camadas hegemônicas”, do qual faria parte a normatização do carnaval, fruto da parceria entre a imprensa e as autoridades públicas (Silva, *ibidem*, p. 15-106). Quem seriam os alvos de semelhante empreitada, capaz de unir grupos considerados tão dissonantes em outros contextos? De maneira geral, as “camadas menos abastadas” ou “populares” e sua cultura; mas, caso se queira particularizar, pessoas como Adama e seu maracatu.²⁹

Em estudo sobre maracatus e maracatuzeiros do Recife, Ivaldo Lima (2006) extrapola o contexto do carnaval ao interpretar a trajetória de Adama. No entanto, ele não se distancia da interpretação de Lucas Silva ao passar daquela trajetória às das coletividades que integrariam as “camadas populares”. Ou seja, as condições sociais oferecidas a estas teriam sido experimentadas por Adama como “capoeira”, “popular”, “maracatuzeiro” e “afrodescendente”.

Assim, o autor argumenta que a “série de medidas e normas que visavam estabelecer o controle social sobre as ruas da cidade, bem como os diversos tipos de divertimentos populares” entre o final do século XIX e início do XX, teria sido gestada em resposta às dimensões violentas das práticas populares por parte dos “governantes e das elites, que possivelmente morriam de pavores ao ver um clube carnavalesco ou um maracatu formado pela ‘ralé’ desprovida de bons modos e dividindo o espaço público em meio à folia” (Lima, *ibidem*, p. 159-61).

Essa afirmação pode fazer crer que Ivaldo Lima deixou de lado o fato de algumas das pessoas chamadas de “governantes” e “elites” terem mantido com a violência das ruas um contato próximo o bastante para parecer duvidoso que ela lhes despertasse algum tipo de pavor. Ao contrário, o autor procura justamente explicar o uso de práticas violentas por Adama argumentando que essa era uma maneira de adquirir fama para ter acesso à atividade profissional de guarda-costas, “uma das poucas

possibilidades que estavam dadas para indivíduos afrodescendentes que buscavam se inserir em uma sociedade conservadora e hostil às suas práticas e costumes” (Silva, 2009, p. 168-69).

A ideia de que essa teria sido a ocupação profissional de Adama encontra eco em uma percepção há muito consolidada com base em crônicas e memórias de meados do século XX segundo a qual ele e outros homens fariam parte do rol de brabos, capoeiras ou valentões do Recife, frequentemente contratados como capangas pelas autoridades (Ozanam, 2013). Entre essas crônicas está o mesmo livro de Oscar Mello no qual se encontra o principal testemunho da experiência de Adama como maracatuzeiro. Uma vez que essa obra é a fonte central da narrativa de Ivaldo Lima sobre Adama, não surpreende que a atuação deste tenha sido percebida como parte do que se presume ter sido a experiência de grupo dos “capoeiras”.

Porém, para encontrar em outros registros do período o fundador do maracatu Oriente Pequeno ganhando a vida com práticas que envolviam violência, é necessário suspender consideravelmente a expectativa de encontrá-lo como “capoeira” e agindo com outros “capoeiras”. Isso porque Adama aparece em notícias de jornais e na documentação policial vinculado a homens entre os quais poucos foram posteriormente listados em crônicas e memórias como os brabos ou capoeiras (Ozanam, *ibidem*, Cap. 3).

Dissemos “posteriormente” porque nas fontes dos anos 1900, assim como nas da década anterior, a atribuição da identidade “capoeira” predominava em brigas em desfiles de bandas de música e, apesar de no início deste texto termos mencionado a grande quantidade de conflitos em desfiles em São José, os sujeitos presos como capoeiras nesses casos quase nunca eram os mesmos daquelas crônicas e memórias. Adama, por exemplo, citado em textos dos anos 1930-1940 de Oscar Mello, Ascenso Ferreira, Guilherme de Araújo e outros autores e nas fontes da virada do século XIX para o XX que consultamos, não apareceu como capoeira de banda de música, isto é, ligado a solidariedades ou conflitos estabelecidos nesse âmbito.

Adama era considerado o “terror do pátio do mercado” de São José pelo *Jornal Pequeno* naqueles anos por aparentemente desempenhar papel de liderança entre alguns homens que agiam em prejuízo de diversos grupos profissionais locais, de jangadeiros a vendedores de doces.³⁰ Entre o ganha-pão, serenatas e pastoris, ele em algum momento “parece ter visto no agitado comércio do pátio do mercado de São José uma oportunidade de enveredar pelo perigoso e paradoxal segmento da venda de proteção contra pessoas como ele” (Ozanam, *ibidem*, p. 210). Assim, em companhia de Siri Donzelo, igualmente famoso como “desordeiro”, passou a extorquir dinheiro dos negociantes do pátio do mercado.³¹

Uma dessas ocasiões teria ocorrido no mesmo ano daquele conturbado desfile do maracatu Oriente Pequeno. De acordo com *A Província*, depois de seus pedidos de dinheiro terem sido negados na firma Silva, Maia & C., os dois consumiram sem pagar produtos dela e de outra mercearia próxima, agredindo um sócio daquela e o proprietário desta.³² O redator da notícia declara ignorar se houve providência da polícia em relação ao caso, mas pela documentação policial percebe-se que os dois foram presos poucos dias depois fora de São José pelo subdelegado de Boa Viagem, que os encontrou “em terras do engenho Guararapes”.³³

Em seu relatório, o delegado do Primeiro Distrito Policial confirmou o teor da comunicação entre os dois presos e os comerciantes, os quais teriam sido agredidos apenas por ter “se recusado a satisfazer os

pedidos de dinheiro [de Adama e Siri Donzelo], pedidos que fazem sempre acompanhados de ameaças e violências”.³⁴ Alguns meses depois, Adama, que não passou muito tempo na cadeia, lutou também fora de São José com o inspetor de quarteirão conhecido como Antônio Quatorze, o qual fazia sucesso na área portuária do Recife por, devido à sua inserção na polícia, conseguir que seu esquema com os comerciantes daquela localidade fosse tratado pela imprensa como um serviço remunerado de proteção contra ladrões e não como simples extorsão.³⁵

Não sabemos ao certo o que motivou a luta entre os dois, mas algum tempo depois Adama seria deportado para Fernando de Noronha por não conseguir manter com os estabelecimentos comerciais de São José uma relação semelhante à de Antônio Quatorze no distrito próximo, na ilha conhecida como Bairro do Recife.³⁶ Ainda que não fossem incomuns os pedidos de segurança por parte de proprietários na cidade, pode-se falar em uma ação coordenada das “elites”, visando a um projeto “modernizador” ou “disciplinador”, quando se sabe da existência de pequenas autoridades policiais como Antônio Quatorze e outros que, como ele, se tornariam quase tão mencionados quanto Adama entre os cronistas e memorialistas que escreveram sobre os antigos “capoeiras”, “brabos” e “valentes” do Recife?³⁷

Em semelhante situação, a análise se desloca da expectativa de proximidade entre práticas policiais e discursos de jornalistas em torno do disciplinamento das “classes populares” em favor das “elites” para os mecanismos por meio dos quais determinado estado de coisas é mantido apesar de considerado incompatível com a modernização e o progresso segundo a ótica de alguns atores. Um exemplo disso é a própria trajetória de Antônio Quatorze no Bairro do Recife. Durante anos a imprensa, especialmente o *Jornal Pequeno*, apresentava sua presença na polícia do Recife como uma contradição, como na notícia sobre sua luta com Adama em 1902: “Antônio Quatorze, um turbulento conhecido e célebre, feito inspetor de quarteirão!... O Dr. Chefe de polícia bem sabe que Antônio Quatorze está no caso de ser policiado e não de policiar”.³⁸

Aquela posição privilegiada só seria abalada cinco anos mais tarde, mas não pelo fato de subitamente o chefe de polícia ter começado a ler os jornais e só então descoberto a existência de uma autoridade policial contrária aos padrões de civilidade, e sim porque surgiu uma acusação contra Antônio Quatorze que abalava seu contrato com os negociantes: dizia-se que ele também tinha acordos com os ladrões que andavam roubando as lojas de sua jurisdição (Ozanam, 2013, p. 203-05). Na medida em que essa questão foi investigada, os pagamentos dos negociantes foram interrompidos e o cargo na polícia, perdido.

Não nos parece arriscado supor que, se a ligação de Antônio Quatorze com os proprietários do Bairro do Recife tivesse sido mantida, a imprensa poderia continuar denunciando-o como indisciplinado, criminoso e arbitrário por mais alguns anos sem grandes consequências. E essa não é uma suposição desprovida de exemplos. No mesmo bairro e no mesmo ano, um sargento da polícia, cujo apelido – Otaviano Medonho – por si só sugere que a imprensa não o considerava muito diferente de Antônio Quatorze, foi removido do destacamento da polícia do Bairro do Recife por mau comportamento. Embora essa remoção tenha sido promovida por uma autoridade superior, o subdelegado local teria conseguido um abaixo-assinado dos negociantes da localidade pedindo a reintegração do sargento Medonho – que, com isso, voltou a seu posto por ordem de ninguém menos que o Secretário-Geral do Estado de Pernambuco.³⁹

Vale destacar que essa informação foi atribuída pelo *Jornal Pequeno* à carta de um negociante que se mostrou relativamente favorável a Antônio Quatorze. Este, apesar de ter perdido os pagamentos dos negociantes, o cargo na polícia e a liberdade, foi mais tarde reintegrado à corporação como policial secreto.⁴⁰ Embora certamente haja diferenças consideráveis entre o empresariado urbano ao qual esses episódios se referem e aquele dos anos 1910-1920 do qual tratou Ângela de Castro Gomes, nos dois casos a análise da relação entre eles e o Estado não deve basear-se apenas na evocação do “liberalismo” ou da “civildade” como princípios genéricos. É preciso entender como estes foram apropriados em contextos específicos de manifestação de interesses coletivos, os quais, por sua vez, não são necessariamente alinhados ao que o pesquisador acredita ser o conteúdo daqueles princípios (Gomes, 1995).

Nesse sentido, pressupor que, por conta de um projeto de sociedade comum, a imprensa, as autoridades públicas e grupos proprietários se uniam contra o tipo de pessoa que estaria à frente de maracatus e outros divertimentos dificilmente levará a conclusões mais detalhadas do que aquela segundo a qual as “elites” (um plural que muitas vezes não aparece nas análises que o utilizam) tentavam disciplinar os “populares”. Até o final dos anos 1900, haveria referências a contatos estranhos e conflituosos de Adama com os negociantes de São José, mas não parecia haver consenso sobre no que consistia o trânsito dele por aquelas ruas de intenso comércio. Em 3 de julho de 1909, um “Sr. Antônio Rocha”, apresentando-se como “negociante” e dono de uma mercearia naquele bairro, negou no jornal *A Província* a notícia publicada no dia anterior pelo *Correio do Recife* de acordo com a qual Adama “tivera alimentado uma discussão, terminando por agredir-me etc. Cumpre-me, a bem da verdade e dando fé de minha livre consciência ‘protestar’ a aludida notícia, que em regra vem totalmente destituída de fundamento e por demais adulterada”.⁴¹

A persistência da imagem de Adama como pessoa cuja relação com os negociantes do seu bairro de maior atuação nunca era bem explicada remete a um possível paralelo maior do que o já apresentado entre a experiência dele e a de Antônio Quatorze com as autoridades – a polícia em particular. Embora o caso deste último, que foi inspetor, seja mais explícito, Adama e Siri Donzelo, seu alegado companheiro de extorsões, eram considerados desordeiros “dos mais respeitados pela polícia” de São José.⁴² Este último era também conhecido por agir em companhia de Apolônio da Capunga – situado por crônicas e memórias entre os maiores “capoeiras” do Recife daquele período –, que andava realizando prisões no bairro da Boa Vista e deixando dúvidas sobre qual posição na polícia lhe autorizava a fazer isso (Ozanam, 2011). Para além desse nível de relações, afirmava-se na época que, quando as redes de Adama eram ameaçadas por uma autoridade policial, ele recorria ao chefe político de São José.⁴³

Diante disso tudo, é plausível argumentar que a relação entre os capoeiras do Recife e as autoridades ia muito além de um quadro geral de disciplinamento baseado na distinção entre reprimidos e repressores. Porém, é bem mais que isso. Deve-se questionar a pertinência de uma concepção a-histórica de “capoeira” como identidade que viabiliza a passagem do indivíduo (Adama, Antônio Quatorze etc.) ao grupo (os “capoeiras”), sem refletir se a prática da capoeiragem constituía um elemento agregador de sujeitos ou se “ser capoeira” era uma identidade atribuída a algumas pessoas por determinados atores, cujos discursos chegaram a nós por meio de fontes (Ozanam, 2013, p. 216, 254).

Sem dedicar-se a esse aspecto, não adianta o pesquisador tentar distanciar-se dos discursos de

controle e disciplinamento que as “elites” procuravam impor aos “capoeiras”, pois ao assimilar essa identidade coletiva ele estará igualmente enquadrando os sujeitos que foram classificados por ela em um modelo que remete a práticas e lugares sociais não muito diferentes dos consignados naqueles discursos. Por isso, ao analisar a trajetória de Adama, convém situar os significados da capoeiragem e a relação dela com a identidade “capoeira”.

Não nos parece que na época dos casos narrados acima a capoeiragem em Recife tenha consistido num mecanismo por meio do qual as pessoas se associavam e criavam vínculos, diferentemente de clubes carnavalescos, atividades profissionais etc. (Ozanam, *ibidem*, p. 193).⁴⁴ A objeção de que os “capoeiras” não constituíam um grupo social organizado, mas compartilhavam de uma “cultura”, a “cultura da capoeiragem”, como se quis em relação à capoeira baiana a partir dos vigorosos estudos de Antônio Liberac Pires, só aumenta o problema (Pires, 2001; Oliveira, 2004).⁴⁵ Isso porque a “capoeiragem” é transformada em uma categoria que reflete normas ou significados que o pesquisador poderia “identificar” na documentação, agrupando os sujeitos pertencentes a essa “cultura”, inclusive sem que eles tenham sido classificados como capoeiras nos registros do passado:

Assim, o emprego da categoria “capoeira”, agregando uma comunidade presumida, transforma pesquisar a capoeiragem em algo independente dos significados a ela atribuídos no período analisado. O que era uma tentativa de aproximar-se da capoeira a partir de indícios, em vista de não abundarem informações a seu respeito nas fontes, acaba se transformando em uma abordagem histórica na qual o objeto da investigação não é historicizado. (Ozanam, 2013, p. 197)

E o que significa historicizar a capoeira do Recife? Um retorno aos realizadores do maracatu Oriente Pequeno pode ajudar a responder a essa pergunta. Até aqui se sabe que Adama era seu diretor e, nas vésperas do carnaval de 1901, Abu, cujo outro nome era José da Penha, teria ferido alguém no desfile da agremiação. O que não dissemos é que os dois eram primos e cerca de dez anos antes moravam juntos – de forma pacífica, segundo eles –, na ocasião em que se agrediram mutuamente dentro de casa após tomarem algumas bebidas.⁴⁶

Apesar de Adama ter sido internado na enfermaria da Casa de Detenção e operado, no pedido de *habeas corpus* tenta-se fazer crer que tudo não passou de um acidente sem gravidade, o qual, quando apresentado em juízo, Abu explicou da seguinte maneira: os dois teriam saído para comprar quatro vinténs de caju e beber em uma venda. Ao voltarem para casa, “começaram a brincar jogando capoeiras”, o que resultou nos ferimentos⁴⁷. Ora, isso foi no ano de 1892, quando o Partido Republicano de Pernambuco procurava criminalizar seus adversários e associá-los à corrupção política e social da Monarquia por meio da acusação de “capoeira”.⁴⁸ Portanto, parece sem sentido que Abu, pensando em libertar-se, tenha declarado que ele e seu primo Adama eram capoeiras.

A questão é que afirmar ter praticado o “jogo da capoeira” e ser capoeira não eram exatamente a mesma coisa. As pessoas que pediam uma repressão aos capoeiras no Recife entre os anos 1880 e 1890 geralmente tinham em mente grandes aglomerações de homens, sobretudo adversários políticos, em frente a bandas de música, de preferência em *meetings* e eleições, e não dois sujeitos brincando dentro de casa. Assim, naquela circunstância, a declaração de Abu não foi empecilho para que eles fossem postos em liberdade.⁴⁹ A ideia de que o “capoeira” era quem fazia “o jogo da capoeira” não era tão significativa até

ali pelo simples fato de o “gestual”, os “exercícios” e o “jogo” terem passado a receber mais atenção entre os sujeitos que produziram nossas fontes apenas algum tempo depois, entre os anos 1900 e 1910, quando em Recife começou a ganhar terreno a valorização dos esportes de luta nacionais e da educação física como área do conhecimento.⁵⁰

Nesse percurso semântico, a capoeira, que era sinônimo de violência política poucas décadas antes, será anunciada entre os esportes ensinados em um dos Centros de Cultura Física do Recife em 1913.⁵¹ Por essa época, os “capoeiras” como personagens das ruas da cidade quase desaparecem da documentação; não porque os homens antes assim conhecidos morreram sob repressão policial, pois é possível encontrar vários deles na documentação posterior⁵², mas porque a capoeira parecia cada vez menos percebida como negativa o bastante para caracterizar uma identidade de contraventores.⁵³

Invertendo os papéis e repensando os limites no conflito de 1901

Se a experiência de Paulino José dos Santos, o Adama, não se resumia a ser um “capoeira” nas festas, no trabalho e nem mesmo aos olhos da repressão – porquanto a documentação policial e os jornais estavam longe de classificá-lo principalmente como capoeira –, quais os parâmetros para entender suas interações e seus conflitos no Recife nos tempos em que seu maracatu ia às ruas? Cerca de cinco meses após o incidente entre Abu e José Ribeiro da Silva às vésperas do carnaval de 1901, o primeiro promotor público do Recife remeteu ao juiz do Segundo Distrito Criminal uma denúncia contra Abu. Em pouco tempo ela seria julgada improcedente, mas as diligências policiais que a acompanhavam nos ajudam a – com base no que os principais envolvidos teriam dito à polícia – reposicionar alguns atores naquele cenário.⁵⁴

Ao prestar depoimento à polícia alguns dias depois do ocorrido, José Ribeiro afirmou na ocasião ter saído da fábrica de cerveja Fênix para ver o desfile, quando um dos homens “dos que faziam parte do maracatu” suspeitou que ele estivesse portando uma faca de ponta. Diante disso, mais “três indivíduos também do mesmo maracatu” apareceram e dois deles “agarraram [o] respondente perguntando pela faca de ponta que trazia”. Só então Abu, o primo de Adama, teria chegado e o ferido.⁵⁵

Assim, no que seriam as palavras da própria vítima, a agressão não resultara de um conflito casual em um divertimento, mas da ação coordenada de alguns membros do maracatu na tentativa de impedir que ela andasse armada no desfile. A arma, conforme José Ribeiro, era apenas um pedaço de bengala que havia acidentalmente quebrado no calçamento da rua – de qualquer forma, ele o teria apresentado de imediato aos homens que o prenderam. Esta última declaração pode fazer crer que era fácil revistar alguém em situações como aquelas, mas o fato é que um dos praças de cavalaria que invadiram esse mesmo desfile poucos instantes depois foi derrubado do cavalo ao tentar fazer o mesmo com um indivíduo ali perto.⁵⁶

Em uma cidade na qual em muitas situações parecia mais plausível andar armado do que o contrário, pode-se questionar o porquê do empenho dos membros do Oriente Pequeno em revistar José Ribeiro da Silva, um trabalhador – afinal, *A Província* o descreveu como apalazador – branco e alfabetizado que assistia ao desfile.⁵⁷ Talvez tenham feito isso por saberem a respeito dele muito mais do que o redator do

jornal sabia ou queria fazer crer que sabia. Naquela notícia, não se diz que a vítima era também conhecida pelo apelido de “Caninha Verde”, considerado um homem perigoso e frequentemente denunciado por envolvimento na conflituosa rede de casas de jogos proibidos no Recife, que incluía pessoas bem colocadas na política.⁵⁸

Os papéis tão bem demarcados na narrativa feita pela *Província* sobre aquele caso, conforme apresentamos no primeiro tópico, aqui aparecem razoavelmente invertidos. Abu e seus companheiros quase figuram no papel de forças disciplinadoras tomando uma medida preventiva diante da possibilidade de desordem por parte de Caninha Verde. Mas o depoimento de Abu à polícia também guarda suas peculiaridades. Conforme responde ao que presumimos terem sido as perguntas da autoridade, percebemos a existência de alguma associação entre o próprio Abu e o mundo dos jogos proibidos por intermédio do bicheiro Pedro Pereira da Silva.⁵⁹

Das ligações entre agremiações carnavalescas e bicheiros no Recife naquele período há indícios diversos nos jornais, que vão de casos particulares, como as sátiras detalhadas ao financiamento do Club Romeiros da Caridade pelo bicheiro Antunes, até comentários em mensagens mais ou menos cifradas: “Os bicheiros desejam saber o dia para irem receber a Rainha de maracatu”.⁶⁰

Assim, nas pesquisas a respeito do universo de pessoas como Adama e Abu no Recife, o próximo passo é simplesmente expandi-lo: tentar entender o que se dizia sobre as práticas delas levando em conta relações estabelecidas além das fronteiras de grupos pressupostos e das expectativas em torno dos efeitos de discursos disciplinadores sobre eles.⁶¹ A propósito, a notícia da *Província* sobre o caso, a qual serviu de fio condutor para a nossa narrativa, termina com um apelo muito diferente do que se poderia esperar de um jornalista favorável ao controle policial de práticas como os maracatus: “Não louvamos esse procedimento da polícia, que está se intrigando com as corporações carnavalescas e ensaiando conflitos para o carnaval”.⁶²

Antigo órgão da facção do Partido Liberal mais associada ao movimento abolicionista de rua, *A Província* era contrária ao grupo político hegemônico em Pernambuco naqueles anos 1900, conciliando constantemente a defesa da ordem pública com a de homens tratados por outros jornais como desordeiros.⁶³ Além disso, em diferentes momentos ao longo dos anos 1890 e 1900 os maracatus – inclusive o de Adama – procurarão manter uma relação cordial com a imprensa, o que se refletia na prática de os membros se dirigirem pessoalmente às redações, por exemplo do *Jornal do Recife* e do *Diário de Pernambuco*, para saudá-las.⁶⁴

Concluindo com o carroceiro Adama

Por mais que tenhamos tentado conferir às interações do fundador do Oriente Pequeno uma diversidade e ambiguidade maiores do que a imagem do capoeira submetido a mecanismos de controle e repressão, ainda fomos pouco além de contextos que se considerarão típicos de “capangas” do período. Por outro lado, a análise de certas características (contato com polícia, política, negociantes, o protagonismo em festas cíclicas etc.), quando combinada à crítica à perspectiva de grupo, parece tornar inevitável a indagação sobre a natureza das relações que se conformavam em torno de Adama em São José.

Seriam seus parentes, amigos e integrantes do maracatu as pessoas que se uniriam para tentar libertá-lo das mãos da polícia do distrito certa vez?⁶⁵ O mesmo se pode perguntar sobre o homem conhecido como Carne Guizada, que ele teria tentado proteger da polícia em 1908 alegando relações com um chefe político.⁶⁶ O avanço em possíveis respostas a essas perguntas exigirá a imersão em um universo que para nós apenas se delineia como campo de pesquisa em relação ao Recife entre o final do século XIX e o início do XX. Se de um lado as redes sociais de Paulino José dos Santos pouco aparecem relacionadas à capoeira na documentação, é como “carroceiro conhecido por Adama” que, em setembro de 1900, ele será descrito liderando um grupo de homens que consumiam produtos sem pagar em uma mercearia.⁶⁷

Do mesmo modo, quando consultadas a sua prisão e a de Carne Guizada após a ocorrência de 1908, o que há de explicitamente comum entre os dois é o registro das ocupações: carroceiros.⁶⁸ Essa semelhança, porém, não elimina a possibilidade de ter havido alguma hierarquia nessas relações, baseada no fato de Adama ser proprietário de uma cocheira, na qual em fevereiro de 1905 haviam sido presos, segundo o *Jornal Pequeno*, dois “carroceiros” “desordeiros” e um “gatuno”.⁶⁹

Voltar a atenção para isso não significa simplesmente agregar mais uma dimensão às sociabilidades de Adama, mas repensar a lente pela qual são interpretados os relatos sobre alguém como ele. Relatos como o de Oscar Mello, que narrou a ocasião em que Adama deixou um jogo de cartas para defender um carroceiro em uma discussão com o “Sr. Antônio Dias”, “auxiliar da extinta firma comercial de nossa praça Francisco Braga & Cia.”. Para o autor, isso era sinal de que Adama, “quando não tinha um motivo para promover um distúrbio, procurava intervir nas questões alheias, somente com o fim de abrir uma luta” (Mello, 1953, p. 139). Se sabemos que havia uma percepção, expressa em fontes distintas, segundo a qual Adama era ligado ao negócio com carroças, haveria algum sentido em insistirmos na ideia de que sua ação nesse caso seguiu a lógica de demonstração de violência calculada no intuito de manter uma fama de valentia compatível com a profissão de capanga, cujo instrumento de trabalho seria a capoeiragem?

Esses indícios, é claro, não tornam a categoria socioprofissional menos problematizável do que a identidade de contraventor, até porque não só Adama, mas nomes como Manoel Rouxinho e Libânio Carroceiro aproximam as histórias da capoeira e das carroças das ruas do Recife. No entanto, uma vez analisados, tais indícios nos ajudam a elaborar uma compreensão sobre as experiências daqueles sujeitos que escape às armadilhas oriundas de elas terem chegado a nós por meio de relatos de outros.

Referências

- ARAÚJO, R. C. B. de. *Festas: máscaras do tempo. Entrudo, mascarada e frevo no carnaval do Recife*. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1996.
- CUNHA, M. C. P. *Ecos da folia. Uma história social do carnaval carioca entre 1889-1920*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- CUNHA, O. *Intenção e gesto. Pessoa, cor e a produção cotidiana da (in)diferença no Rio de Janeiro (1927-1942)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2002.
- GOMES, A. C. “A República não oligárquica e o liberalismo dos empresários”. *Revista Anos 90*, Porto Alegre, n. 3, jun. 1995.
- GUILLEN, I.; GRILLO, M. A.; FARIAS, R. *Mercado de São José: memória & história*. Recife: Iphan/Fadurpe, 2010.
- LIMA, I. *Maracatus e maracatuzeiros: desconstruindo certezas, batendo afayas e fazendo histórias. Recife, 1930-1945*. Dissertação (mestrado em História), Universidade Federal de Pernambuco, Recife (PE), 2006.
- MELLO, O. *Recife sangrento*. 3. ed. Recife, s/e, 1953.
- OLIVEIRA, J. P. de. *Pelas ruas da Bahia: criminalidade e poder no universo dos capoeiras na Salvador republicana (1912-1937)*.

Dissertação (mestrado em História), Universidade Federal da Bahia, Salvador (BA), 2004.

OZANAM, I. *Capoeira e capoeiras entre a Guarda Negra e a educação física no Recife*. Dissertação (mestrado em História), Universidade Federal de Pernambuco, Recife (PE), 2013.

_____. “Foi metido num tronco, por uma espécie de ressurreição das épocas anteriores a 13 de maio de 1888”: o “popular” dentro e fora dos mocambos do início da República. In: BORGES, R. et al. (orgs.). *Fronteiras culturais no Recife republicano*. Recife: Ed. da UFPE, 2013.

_____. “Vou-me embora porque Apolônio da Capunga já anda na Boa Vista querendo prender gente’: capoeira e polícia no Recife no início da República”. *Anais do XXVI Simpósio Nacional da Associação Nacional de História*. São Paulo: ANPUH-SP, 2011.

PIO, F. *Meu Recife de outrora*. 2. ed. Recife: Seec, 1969.

PIRES, A. L. C. Simões. *Movimentos da cultura afro-brasileira: a formação histórica da capoeira contemporânea, 1890-1950*. Tese (doutorado em História), Universidade Estadual de Campinas, Campinas (SP), 2001.

PONTUAL, V.; CAVALCANTI, R. “Abertura da avenida Dantas Barreto: a modernização do centro do Recife, 1930-1970”. In: *Anais do XXII Simpósio Nacional da Associação Nacional de História*. São Paulo: ANPUH-PB, 2003.

SILVA, L. V. *O carnaval na cadência dos sentidos: uma história sobre as representações das folias do Recife entre 1910-1940*. Tese (doutorado em História), Universidade Federal de Pernambuco, Recife (PE), 2009.

Notas

[1](#) A respeito da abertura da Dantas Barreto, veja Pontual e Cavalcanti (2003).

[2](#) Veja as localizações das ruas e dos quartéis em: Planta da Cidade do Recife, reduzida dos levantamentos da cidade feitos por Sir Douglas Fox e Sócios & H. Michell Whitley (membros do Instituto de Engenheiros Cívicos de Londres), 1906. Havia também ali perto uma “rua do Ciúme”. Para exemplos de ocorrências na localidade relacionadas ao que foi mencionado: *Diário de Pernambuco*, 30 out. 1900, p. 1; *Jornal Pequeno*, 14 mar. 1905, p. 2; *Ofício da Delegacia de Polícia do Segundo Distrito do Recife em 27 de fevereiro de 1895*; Fundo da Secretaria de Segurança Pública, v. 477 (1895-1897), Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano (Apeje).

[3](#) *A Província*, 12 fev. 1901, p. 1.

[4](#) “Selvageria”. *Jornal do Recife*, 12 fev. 1901.

[5](#) *Ibidem*.

[6](#) *A Província*, 12 fev. 1901, p. 1. A proximidade entre a notícia e as classificações policiais é perceptível, por exemplo, quando o delegado afirma que “Abu é desordeiro conhecido” ao remeter às diligências sobre um dos casos mencionados nela: *Ofício da Delegacia de Polícia do Primeiro Distrito do Recife em 31 de outubro de 1900*. Fundo da Secretaria de Segurança Pública, v. 434 (1899-1900), Apeje. Para a relação entre a reincidência e a construção de identidades criminais, veja Cunha (2002).

[7](#) Sobre a designação de certas práticas como “populares” e sua associação à ilegalidade, veja Ozanam (2013b).

[8](#) *A Província*, 12 fev. 1901, p. 1.

[9](#) “Mulher capoeira”. *Correio do Recife*, 9 abr. 1906. Em outra situação, “moços” da Filarmônica Pedro Afonso, única banda particular citada em mais de uma das denúncias de capoeiragem na amostra mencionada, teriam sido na mesma rua agredidos por um guarda municipal de uma cidade do interior. Aí, porém, não se faz referência à capoeira. *A Província*, 13 jul. 1901.

[10](#) *A Província*, 12 fev. 1901, p. 1.

[11](#) Quanto ao fato de a documentação da época apresentá-lo principalmente em São José, veja Ozanam (2013, p. 198-224).

[12](#) Entre muitas possíveis, destacaremos aqui uma notícia sobre o próprio Adama, que começa assim: “O pátio do Mercado, o infeliz pátio do Mercado, local que reúne um grupo de vagabundos e que deveria ser policiado rigorosamente”. “Antes evitar...”, *Correio do Recife*, 23 jun. 1909. Para uma interpretação atual das recriações desse universo do mercado, veja Guillen, Grillo e Farias (2010, particularmente as páginas 103-106).

[13](#) *A Província*, 12 fev. 1901, p. 1.

[14](#) *Jornal do Recife*, 5 mar. 1905, p. 2.

[15](#) *Jornal Pequeno*, 7 fev. 1907, p. 2.

[16](#) *Jornal Pequeno*, 15 fev. 1904, p. 2. Os trens extraordinários nos dias de carnaval também fariam parte da década seguinte: *Jornal Pequeno*, 1º fev. 1913, p. 8.

[17](#) *Jornal Pequeno*, 6 fev. 1907, p. 2. Manoel dos Santos Moreira foi o chefe de polícia do estado de Pernambuco entre 1904-1908. Para uma problematização das memórias sobre ele como repressor da capoeira, veja Ozanam, 2013, particularmente o epílogo “A segunda morte da capoeira do Recife ou o sentido da política das salvaçãoes em Pernambuco”.

[18](#) Por exemplo, o editorial pedindo atenção da polícia ao carnaval na edição do *Jornal Pequeno* de 1º fev. 1904, p. 1.

[19](#) Sobre o descumprimento de resoluções das autoridades, veja “Carnaval”. *Diário de Pernambuco*, 27 fev. 1900. Na mesma coluna dessa edição da terça-feira, afirma-se: “Os maracatus azoïnaram-nos desde sábado último os nossos pobres e inofensivos ouvidos”. Elogios à atuação policial no carnaval se encontram em “A bem da verdade”. *Jornal Pequeno*, 15 fev. 1904; “A polícia”. *Jornal Pequeno*, 13 fev. 1907; “A polícia”. *Jornal Pequeno*, 1º mar. 1911; *Jornal Pequeno*, 12 fev. 1910, p. 3.

[20](#) *Jornal do Recife*, 12 fev. 1901, p. 2, c. 2.

[21](#) Para um exemplo de proibição policial de ensaios de clubes, veja *Jornal Pequeno*, 19 jan. 1904.

- [22](#) *Jornal Pequeno*, 12 fev. 1904, p. 1.
- [23](#) É o que acontece na edição do *Jornal do Recife* de 12 fev. 1901, p. 2, c. 2, citada anteriormente.
- [24](#) “Lá vem um maracatu, um bando, a polícia passa perto. Santo Deus, que balbúrdia! Fecha-se a trança, trunfo é pau. Roncam os apitos, carreiras, quedas, e... Não foi nada, nada houve, acabou-se tudo. Segue, segue, toca pra frente”. *Folhetim O Carnaval (o delírio)*, *Jornal do Povo*, Recife, 2 mar. 1889, p. 1.
- [25](#) *Jornal Pequeno*, 9 fev. 1907, p. 1.
- [26](#) Em “Encontro de dois maracatus”, *Jornal Pequeno*, 12 fev. 1902, p. 2, noticia-se o encontro na rua Larga do Rosário entre os maracatus Oriente Pequeno e Leão Coroado, do qual teriam resultado “agressões quase funestas”.
- [27](#) “Arbitrariedade”. *Jornal Pequeno*, 12 fev. 1902, p. 2.
- [28](#) Nesse sentido, veja também o artigo do jornalista e literato Carneiro Vilella: “Carnaval. Recordações pessoais”. *A Província*, 17 fev. 1901, p. 1.
- [29](#) As expressões entre aspas são utilizadas diversas vezes por Lucas Silva em seu trabalho.
- [30](#) “Luta”. *Jornal Pequeno*, 26 jun. 1902; “Desordens e prisões. Adama e ‘Carne Guisada’”. *Correio do Recife*, 30 jun. 1908.
- [31](#) *A Província*, 1º set. 1901, p. 1.
- [32](#) *Ibidem*.
- [33](#) *Ofício da Delegacia de Polícia do Primeiro Distrito do Recife em 6 de setembro de 1901*. Fundo SSP, v. 435 (1901), Apeje. Na *Província*, no dia 5 de setembro, publicou-se que continuavam as queixas contra a “exigência de donativos” aos negociantes. Nessa mesma edição também se criticou a inoperância da polícia. Na do dia seguinte, foi dito que no dia anterior a polícia tentara prendê-los, mas eles fugiram com uma jangada pelo rio. No dia 7 é anunciada a prisão.
- [34](#) *Ofício da Delegacia de Polícia do Primeiro Distrito do Recife em 6 de setembro de 1901*. Fundo SSP, v. 435 (1901), Apeje.
- [35](#) *Jornal Pequeno*, 5 abr. 1907, p. 2.
- [36](#) “Adama”. *Jornal do Recife*, 19 jan. 1904.
- [37](#) Como no caso de Chico Cândido, analisado em Ozanam, 2011. Sobre a solicitação de medidas policiais aí mencionada, veja, por exemplo, o abaixo-assinado de comerciantes pedindo proteção contra uma malta de gatunos no bairro de Santo Antônio em fins de 1914. *Ofício da Delegacia de Polícia do Primeiro Distrito do Recife em 5 de dezembro de 1914*. Fundo SSP, v. 454 (1914), Apeje.
- [38](#) “Luta”. *Jornal Pequeno*, 26 jun. 1902.
- [39](#) “Escrevem-nos”. *Jornal Pequeno*, 10 maio 1907.
- [40](#) “Os ladrões”. *Correio do Recife*, 7 ago. 1908.
- [41](#) “Ao público e ao Dr. Chefe de Polícia”. *A Província*, 3 jul. 1909, p. 2. Antônio Rocha talvez não tenha percebido que não só o *Correio do Recife*, mas também *A Província* haviam noticiado o caso no dia anterior: *A Província*, 2 jul. 1909, p. 1.
- [42](#) *A Província*, 1º set 1901, p. 1.
- [43](#) “Desordens e prisões. Adama e ‘Carne Guisada’”. *Correio do Recife*, 30 jun. 1908.
- [44](#) Como foi discutido ao longo do terceiro capítulo do trabalho citado, a única possível ressalva, ainda assim problemática, seria a sociabilidade em torno dos desfiles de bandas de música.
- [45](#) Para a crítica às perspectivas metodológicas desses trabalhos, veja Ozanam (2013, p. 193-97 e 216-18, além da Introdução).
- [46](#) *Habeas corpus*. Paulino José dos Santos e José da Penha. 1892. Memorial da Justiça de Pernambuco. Crime – Comarca do Recife. Caixa 1207 (1890-1892), p. 2.
- [47](#) *Ibidem*, p. 7.
- [48](#) Para as percepções sobre a capoeira nas disputas políticas no Recife entre os anos 1880-1890, veja Ozanam (2013, Capítulo 1).
- [49](#) O Código Penal de 1890 não previa sanções à prática da capoeira em espaço privado, só público. Sobre isso e a concessão do *habeas corpus* aos dois, veja Ozanam (2013, p. 250-51).
- [50](#) *Ibidem*, Capítulo 4.
- [51](#) *Ibidem*, capítulo 4 e Epílogo. Foi uma época em que convites para exibições de lutas com capoeiragem nos ringues do Recife eram acompanhados de expressões como “respeito, moralidade, ordem”. “Teatro Moderno”. *A Província*, 21 jun. 1914. O anúncio do Centro de Cultura Física se encontra em “Centro de Cultura Física”. *Jornal Pequeno*, 3 jan. 1913.
- [52](#) Para uma análise das supostas repressões à capoeira do Recife, veja Ozanam (2013, Capítulo 2 e Epílogo).
- [53](#) *Ibidem*, Capítulo 4.
- [54](#) *Denúncia*. Réu José da Penha, conhecido por “Abu”. Juízo Municipal do Segundo Distrito Criminal do Recife, 18 jul. 1901. (IAHGP), p. 39.
- [55](#) *Ibidem*, p. 10-11. Ao produzirem as diligências, as autoridades parecem ter se equivocado, situando o ocorrido no dia 17 e não 10 de fevereiro. O *Jornal Pequeno*, embora se refira ao dia 10, destoa bastante das notícias de *A Província* e do *Jornal do Recife*, ao afirmar que a polícia não se fez presente no conflito e que ele ocorreu na rua da Penha. Além disso, seu informante parece ter trazido poucos dados, pois foi publicada apenas uma curta nota. “Brabezas”. *Jornal Pequeno*, 11 fev. 1901.
- [56](#) *A Província*, 12 fev. 1901, p. 1.
- [57](#) Segundo o *Jornal Pequeno*, certa vez Antônio Quatorze, após mandar revistar um homem, o teria prendido e espancado, dizendo: “Safado, nem uma faca tem!”, conforme a notícia “Preso por ter cão...” *Jornal Pequeno*, 8 abr. 1903. Sobre a cor e a alfabetização de

Caninha Verde, veja *Denúncia*. Réu José da Penha, conhecido por “Abu”, p. 8-11.

[58](#) Veja, por exemplo, “Casa de jogos. Desordens. Apelo à polícia”. *Correio do Recife*, 11 nov. 1907.

[59](#) *Denúncia*. Réu José da Penha, conhecido por “Abu”, p. 12 (verso).

[60](#) *A Província*, 8 nov. 1900; “Romeiros da caridade. Club carnavalesco do Antunes e seus chaleiras”. *Jornal Pequeno*, 9 fev. 1904. Sobre as denúncias de relações do bicheiro Antunes com altas autoridades políticas do Estado, veja *Jornal Pequeno*, 2 mar. 1905, p. 2.

[61](#) Tal expansão exige atenção não só para possíveis conexões entre os maracatus (ou outras agremiações carnavalescas) e os grupos economicamente mais favorecidos, como alguns bicheiros, mas também dos maracatus entre si em áreas do Recife pouco evocadas nas notícias sobre as festas. Por exemplo, seu depoimento no caso de 1901 leva a crer que Abu tinha uma longa vivência em Tegipió, bairro muito afastado de São José, onde existia o maracatu Diamante Pequeno e onde ele teria se confrontado com um homem que convivera com Adama em São José, conhecido por João Valdivino, rapidamente citado no primeiro tópico. Em relação ao Diamante Pequeno, é possível acompanhar Ivaldo Lima (2006, p. 172) na suposição de que o Oriente Pequeno e o Pequeno Oriente fossem parte de uma união familiar. Nesse sentido, a sua hipótese sobre os vínculos entre Adama (Paulino José dos Santos) e João Batista dos Santos, diretor que o sucedeu no Oriente Pequeno, nos parece reforçada pelo parentesco entre Adama e Abu, aqui apresentado.

[62](#) *A Província*, 12 fev. 1901, p. 1. Cabe salientar que, nas notícias em que se elogia a ação policial, louva-se menos a repressão à criminalidade civil e mais o fato de os próprios policiais não terem atrapalhado demais a festa com indisciplina e violência. Em “A bem da verdade”, *Jornal Pequeno*, 15 fev. 1904, por exemplo, comemora-se que até a hora em que o jornal foi ao prelo não teria havido arbitrariedades policiais no carnaval.

[63](#) Em Ozanam, 2013 (Epílogo), é possível encontrar alguns exemplos diretos disso, especialmente na questão do atentado à bomba contra figuras políticas de destaque em 1911, do qual foram acusados os homens conhecidos como Antônio Tiamar e Cosme Pretinho.

[64](#) “Veio também saudar-nos o Maracatu Cambinda do Porto. Bem ensaiado e em boa ordem”. *Diário de Pernambuco*, 1º mar. 1892. Lima (2006, p. 171) cita essa prática por parte do Oriente Pequeno com base em notícia do *Jornal do Recife*, 18 fev. 1909.

[65](#) “Adama”. *Jornal do Recife*, 19 jan. 1904.

[66](#) “Desordens e prisões. Adama e ‘Carne Guisada’. Quem é o subdelegado?” *Correio do Recife*, 30 jun. 1908.

[67](#) *A Província*, 19 set. 1900, p. 1.

[68](#) *Livro de Entrada e Saída de Presos*. Casa de Detenção, Cidade do Recife. Apeje, Fundo CDR, v. 4.3/71 (1908-1909), p. 49. Adama deu entrada como pardo e Carne Guisada como preto fulo.

[69](#) *Jornal Pequeno*, 11 fev. 1905, p. 2.

UM CONTRAPESO BRASILEIRO: MÚSICA, PROPRIEDADE INTELECTUAL E A DIÁSPORA AFRICANA NO RIO DE JANEIRO (ANOS 1910-1930)

MARC HERTZMAN^{1,2}

Em janeiro de 1933, no Rio de Janeiro, uma entrevista com o músico Faustino Pedro da Conceição, o “Tio Faustino”, foi publicada no jornal *Diário Carioca*. O artigo atribuía a Faustino a introdução de três instrumentos musicais de samba originados nas regiões central e oeste da África: o omelê, o agogô e o afoxé. Tio Faustino buscou respaldo legal para assegurar seus direitos sobre os instrumentos visando inseri-los no crescente mercado musical brasileiro, baseado nas recém-surgidas leis de direitos autorais. Na entrevista, ele disse: “Quero lançar meu protesto contra aqueles que estão usando, ilegalmente, os instrumentos que lancei [...]. Eles estão oficialmente registrados [...] e quero alertar aos colegas que não usem tais instrumentos, pois, senão, serei obrigado a agir judicialmente contra os infratores do registro, garantindo o meu direito de privilégio sobre estes instrumentos exóticos”.³

Com o argumento de ter “lançado” tais instrumentos numa forma musical preexistente, Tio Faustino alterou sutilmente as narrativas aceitas sobre as origens do samba. Baseado na ideia de que os instrumentos eram novos ao ritmo, merecendo proteção legal, Tio Faustino criou uma distinção entre uma forma musical que muitos consideravam ser uma relíquia africana e os instrumentos antes assumidos como de domínio público. Ao seguir com essa ideia, em vez de abandonar noções populares sobre a África, Tio Faustino as utilizou em benefício próprio. Assim, suas palavras e ações representam uma oportunidade ímpar de observar o que acontece quando um indivíduo tenta levar ideias e objetos africanos além das linhas intangíveis que separam a África da sua diáspora, e a escravidão da liberdade.

Na procura de um equilíbrio entre identidades locais, nacionais e diaspóricas, muitas vezes a condição pós-colonial do Brasil funcionou como um contrapeso que favoreceu afiliações nacionais em detrimento de conexões globais e diaspóricas. Nesse contexto, a expressão “contrapeso” se baseia na formulação famosa de Fernando Ortiz, que relaciona o tabaco e o açúcar ao “contraponto” em Cuba. As ações de Tio Faustino não foram meros exemplos de “transculturação” – termo ortiziano que implica a presença de uma cultura pura preexistente que é submetida, adaptada ou perdida com a criação de uma cultura nova (Ortiz, 1999). Ao contrário, suas ações sugerem que ele e outros músicos afro-brasileiros construíram definições da África e do Brasil baseadas em uma interação constante entre as forças do mercado, os direitos autorais e a perspectiva global do Brasil. Esse contexto vai muito além de uma história ortiziana, que pode ser reduzida aos termos “perda” e “assimilação”.

Um exame da pós-colonialidade brasileira como “contrapeso” permite que as relações entre o nacional e o global sejam vistas com mais clareza. Neste artigo, o termo “pós-colonial” diz respeito ao

Brasil como ex-colônia, marginalizado política e economicamente, dentro de um contexto de relações e hierarquias locais e internacionais. Os legados do Brasil colonial, longe de terem desaparecido com transformações estruturais como a independência (1822), a abolição da escravatura (1888) e a proclamação da República (1889), persistiram de forma sutil até o século XX. O modo como Tio Faustino e outros músicos afrodescendentes locais agiram contra as estruturas de poder que estavam entrelaçadas ao Brasil antes e depois da independência foi inovador. Eles conheciam intimamente as consequências político-econômicas do colonialismo e o lugar do Brasil como país pós-colonial. Assim, aproveitavam as oportunidades criadas pelo desejo coletivo de definir o Brasil como uma nação independente e desenvolvida. Em certas ocasiões, reforçavam pressupostos internacionais na esfera doméstica, muitas vezes com o intuito de potencializar estereótipos e hierarquias arcaicas. Nesse processo, Tio Faustino e outros músicos não foram passivos; agiram como mediadores, ora contestando, ora reforçando estruturas de poder.

Para entender como músicos afro-brasileiros enfrentavam estruturas políticas e socioeconômicas naquele período, este artigo considera um tema ainda pouco trabalhado: a história da propriedade intelectual no Brasil.⁴ De modo geral, os historiadores estão aquém de estudiosos de outras áreas, os quais usaram, especialmente na Europa e nos Estados Unidos, as leis de direitos autorais como lentes para compreender a cultura, a sociedade e o capitalismo. No Brasil, os direitos autorais advindos da música, do teatro ou da literatura são normalmente objeto de estudo de juristas ou estão voltados para instituições que os resguardem. Nesse contexto, o ato de transformar a “música negra” e os “instrumentos africanos” em mercadoria e propriedade pouco depois da abolição levanta questionamentos interessantes. De quais estratégias se utilizaram afro-brasileiros para estabelecer seus direitos intelectuais numa sociedade que definia negros como propriedade? Que obstáculos eles enfrentaram? Qual foi o papel da ordem global na defesa e na articulação desses direitos? Tais indagações abrem discussões ricas que veem na propriedade intelectual uma janela para entender a história social, cultural e econômica da América Latina.

Du Bois, a história transnacional e a diáspora africana na América Latina pós-colonial

Os argumentos aqui oferecidos partem da ideia, primeiramente explorada por Robin Kelley e Tiffany Patterson (2000, p. 14), de que, apesar da relevância da diáspora como unidade analítica, ela também pode “nos privar de ver uma variedade completa de conexões transnacionais políticas, culturais e intelectuais negras”.⁵ Quando se concorda que é necessário considerar a diáspora junto de outras forças, percebe-se também que é preciso reavaliar a maneira como se examinam as chamadas “conexões transnacionais”. Nos últimos dez anos, historiadores norte-americanos produziram uma vasta quantidade de obras que enfatizam perspectivas e conexões transnacionais. Tais obras representam uma alternativa importante a trabalhos que têm como foco estritamente nações e estados. No Brasil, a história transnacional tem ajudado a incluir a população afrodescendente nas discussões acadêmicas de caráter global das quais havia sido excluída. Mas, ao mesmo tempo que concordo sobremaneira com essa

direção, sugiro que o método transnacional, na presente forma, não oferece todos os conceitos e ideias necessários para entender o caso de Tio Faustino e, em sentido amplo, a história da identidade e da cultura expressamente afro-brasileiras.

A necessidade de enfatizar conexões transnacionais no contexto da diáspora africana foi descrito há um século por W. E. B. Du Bois, cujos trabalhos continuam a nortear discussões intelectuais envolvendo o tema. Em obras como *The Negro* (1915/2007), Du Bois delineou ligações globais entre povos afrodescendentes nos Estados Unidos, na América Latina e no Caribe. Com o mesmo interesse, Paul Gilroy tratou do tema em sua obra clássica *The Black Atlantic* (1993), assim como Patterson e Kelley, que voltaram a atenção para conexões além-fronteiras. Apesar da riqueza das informações obtidas por meio da perspectiva transnacional, é fácil se descuidar de outros pontos de vista importantes. O Brasil, por exemplo, quase não é mencionado no livro de Gilroy e, como já observaram outros autores (Hellwig, 1992; James, 1998; Skidmore, 1993), Du Bois não deu muita atenção aos conflitos raciais na América Latina e no Caribe. Na obra *The Negro*, ele atribuiu a Independência cubana à intervenção dos Estados Unidos, sobretudo à atuação dos soldados negros norte-americanos. Em seu clássico, Du Bois reconhece a importância dos “homens de descendência negra” na política, na indústria e na literatura cubanas, ao mesmo tempo que minimiza o papel militar de afro-cubanos – os verdadeiros grandes protagonistas dessa luta contra a Espanha. Tal omissão se torna ainda mais relevante quando se trata, como no caso cubano, de uma nação que formulou sua identidade baseada numa narrativa centrada na ideia de que soldados brancos, negros e mulatos venceram os colonizadores e formaram uma sociedade “sem raça”. No fim do século XIX e começo do XX, a promessa de uma Cuba sem raças funcionou tanto como oportunidade para afro-cubanos se inserirem em discursos nacionais quanto como maneira de silenciar discussões sobre raça. Na realidade, serviu para reconstruir hierarquias e divisões antigas (Cunha, 2010; De la Fuente, 2001; Ferrer, 1999; Helg, 1995). Dinâmica semelhante se deu no Brasil, onde a ideia de “democracia racial” foi consolidada entre os anos 1880 e 1930, período em que Tio Faustino deu sua entrevista ao *Diário Carioca*.

Nas últimas décadas, brasilianistas têm enfatizado o conceito de diáspora e suas conexões transnacionais. Kim Butler (1998, p. 4) sugeriu que “a luta do povo negro do Brasil faz parte de uma luta maior: a luta do povo negro do mundo”. Micol Seigel (2009, p. 187) adotou perspectiva semelhante, sugerindo que jornalistas negros paulistanos que rejeitaram a diáspora e as conexões com a África foram “muito particulares ao seu meio”, sendo eles um produto do “cosmopolitanismo peculiar a São Paulo”.⁶ John French (2003, p. 20) se voltou para a “solidariedade diaspórica” entre os Estados Unidos e o Brasil. A ênfase nas conexões transnacionais tem sido defendida com base em análises e pesquisas coerentes. Os autores mencionados dão acolhida ao campo de estudos diaspóricos, que muitas vezes é dominado por discussões do Norte (as quais, como no caso das de Gilroy, parecem desconhecer os povos e eventos do Atlântico Sul). No tocante ao assunto, é preciso mencionar um número do jornal *Radical History Review* que incluiu um fórum sobre a América Latina. Este investiga a maneira como expressões diaspóricas se relacionam com e transcendem “conflitos e diálogos íntimos com nações específicas”. Os organizadores e participantes do fórum concordaram “que o fardo carregado pelos povos negros na América Latina está centrado no dilema de ter de escolher entre raça e nação” (Ball, Pappademos e Stephens, 2009, p. 2-3). No Brasil, Tio Faustino e outros músicos enfrentaram um desafio

semelhante, mas distinto daquele descrito pelos organizadores do fórum: como moldar raça e nação de maneira que não os obrigasse a escolher entre as duas. Para muitos, era mais importante definir e controlar manifestações da África no Brasil do que estabelecer as conexões diaspóricas enfatizadas por pesquisadores contemporâneos. Nessa conjuntura, ser negro poderia indicar uma vinculação com a África que não representaria, necessariamente, uma ligação entre os afrodescendentes que moram em outros países da diáspora. Os músicos afro-brasileiros não se limitaram a adotar a solidariedade diaspórica e nem sempre acharam significado e força em linhas transnacionais. Eles abraçaram, muitas vezes, o peso de um Brasil pós-colônia e tentaram utilizá-lo em benefício próprio.

Da África à Bahia e ao Rio

Em 1911, Tio Faustino, que morava na Bahia, viajou ao Rio de Janeiro na companhia do influente político baiano Júlio Viveiros Brandão. Lá, passou muito tempo numa área da cidade popularmente conhecida por “pequena África”, nome atribuído à localidade por trabalhadores rurais em grande parte vindos da Bahia. A pequena África carioca teve papel crucial na ascensão do samba e, ao que evidências indicam, era bastante diferente da vizinhança baiana de mesmo nome. Há menos pesquisas sobre as comunidades afro-brasileiras cariocas do que sobre as baianas, assim como existem poucas evidências de que na virada do século os moradores do Rio mantivessem o mesmo contato direto com o Oeste da África do que indivíduos da Bahia. No entanto, a pequena África carioca foi um lugar onde culturas africanas foram preservadas, alteradas, criadas e transmitidas (Farias, Soares e Gomes, 2005), sobretudo em festividades que uniam músicas e rituais litúrgicos organizados pela comunidade e por líderes religiosos como Tio Faustino. Apesar de ser um líder religioso e comunitário importante, Tio Faustino teve uma carreira musical mais limitada. Ele foi instrumentista no Grupo da Velha Guarda e compôs algumas canções, mas não alcançou o sucesso ou a fama de muitos de seus contemporâneos, sendo uma figura pouco conhecida na literatura ampla sobre música popular.

O meio musical em que vivia Tio Faustino foi marcado, como mostra Carlos Sandroni (2001), por um ritmo distinto não só dos paradigmas africano e europeu, mas também do americano.⁷ O trabalho de Sandroni vai ao encontro das pesquisas de Kofi Agawu (1995), Ron Radano (2003) e Karl Miller (2010), que admitem a relevância de categorias como “música negra” e “ritmo africano”, mas investigam como tais categorias, e as narrativas vinculadas a elas, têm sido construídas – e o que está por trás delas. Ainda que essas categorias se prestassem a ocultar e a esclarecer, cada autor concorda que elas têm criado narrativas fortes e importantes.

Antes de discutir a maneira como Tio Faustino e outros músicos utilizaram e alteraram narrativas sobre música e raça, é preciso examinar as origens dos instrumentos que Tio Faustino chamou de seus. Eles se originaram na África, atravessaram o Atlântico com o tráfico negreiro e fizeram parte de ritos religiosos e gêneros musicais em várias partes das Américas. É difícil encontrar detalhes sobre o omelê. Uma palavra parecida é utilizada para o tambor do meio, parte dos três tambores da *bata* (ou *bâtá*) e *bata koto* na Nigéria e em Benin. Grupos no Caribe tocam instrumentos semelhantes chamados *batá* e *oumalay*, respectivamente. Também são escassas as referências ao omelê no Brasil. Um dicionário o relaciona à cuíca, instrumento associado ao Carnaval. É possível ver, em foto publicada no *Diário*

Carioca, que o omelê que Tio Faustino segura no colo é semelhante à cuíca. Ao contrário do que acontece com o omelê, são inúmeras as referências a instrumentos associados ao afoxé e ao agogô no Brasil, nas Américas e nas Áfricas Central e Ocidental. O afoxé consiste em um chocalho feito de cabaça coberta por sementes ou contas. Há indicações de que o instrumento tenha vindo da África Central e Ocidental, não se descartando a possibilidade de que ele tenha sido criado ou modificado nas Américas. O agogô costuma ser feito de metal e tem formato de “u”. Pesquisadores encontram nos povos iorubá, igala, edo, nagô e nzakara as origens do instrumento, que aparece de forma semelhante nos *lucumí* cubanos.⁸

Fica claro que Tio Faustino não foi o primeiro a trazer esses instrumentos ao Rio. Referências ao afoxé, ou a instrumentos semelhantes, datam da metade do século XIX – e até mesmo de um período ainda mais remoto. Em 1904, sete anos antes da chegada de Tio Faustino ao Rio de Janeiro, João do Rio escreveu sobre o agogô (Karasch, 1987; Rio, 1904/2006). Ainda que não interpretemos as palavras de Tio Faustino literalmente, elas abrem uma janela para a relevância da África, sua diáspora e a propriedade intelectual no Rio durante o período seguinte à abolição. O papel importante desempenhado por Tio Faustino nas comunidades cariocas, sua relação com Viveiros Brandão e sua influência na indústria musical lhe deram o poder de “lançar” os instrumentos e chegar ao ponto de se apresentar como dono deles. Teoricamente, deter a patente dos instrumentos traria lucro financeiro, fortaleceria sua influência e daria peso à sua visão do samba, da cultura afro-brasileira e do lugar de ambos no Brasil.

O argumento de ter “lançado” os instrumentos numa forma musical preexistente é importante porque implicava uma separação dos “seus” instrumentos de um gênero musical atemporal sem destruir a autenticidade de Faustino. Essa construção, um tanto paradoxal, funcionou numa época em que a sociedade, de um lado, valorizava suas instituições “modernas” – quase sempre definidas com base no afastamento de uma África tida como arcaica – e, de outro, valorizava, de forma muito seletiva, as conexões com esse mesmo passado africano. Ao tomar para si a propriedade dos referidos instrumentos, Tio Faustino os vinculou a um momento específico na diáspora: o Brasil e seu ordenamento jurídico no século XX. Tio Faustino não dizia ter inventado tais instrumentos, mas se intitulava dono deles. Com o ato de “lançá-los”, ele se colocava dentro da “modernidade” ao mesmo tempo que se mantinha ligado a um samba atemporal. Dessa maneira, ele ficava com um pé na “África tradicional” e outro no “Brasil moderno”.

Na entrevista dada em 1933, Tio Faustino explicou a diferença entre macumba e candomblé. Conforme ele disse ao jornalista do *Diário Carioca*, candomblé era uma religião pura que foi “adulterada” por indivíduos no Rio, que a diluíram com gostos europeus e, no processo, criaram a macumba. Para Tio Faustino, a distinção entre “autêntico” e “adulterado” ia além da mera definição de conceitos para observadores ignorantes. Era uma maneira de estabelecer-se como dono do candomblé e promover seus interesses financeiros. Na ocasião, o músico disse ao jornalista que em breve publicaria e comercializaria um “manual de termos africanos”. Tio Faustino funcionou como mediador, não só como líder religioso, mas também como “tradutor” e vendedor de cultura afro-brasileira para um público-alvo mais numeroso. Seu sustento foi vinculado, pelo menos em parte, à existência de um Brasil africano, puro e desconhecido, que contrastava com um Brasil de formas “adulteradas” e “europeu”. Ao estabelecer e propagar a ideia de uma África “pura”, em detrimento da de uma África euro-americana, Tio Faustino

afirmou sua legitimidade cultural e mostrou que os instrumentos “africanos” poderiam ser não só artefatos, mas objetos novos e inovadores.

As ações de Tio Faustino fazem sentido somente quando vistas dentro do contexto político-cultural no qual foram produzidas. Em *Na roda do samba*, Francisco Guimarães, o Vagalume, descreveu Tio Faustino como um “dos que pugnam pela tradição e pelo progresso do samba”. O grande cronista afro-brasileiro comentou o empenho de Tio Faustino em criar “um novo modelo de cuíca”. Afirma Vagalume (1933, p. 144-46): “Não resta a menor dúvida de que o *omelê* será em breve o instrumento obrigatório de todos os centros onde se cultive o samba. Ele é a condenação da cuíca, que já não satisfaz nem condiz com a harmonia do samba *chulado*”. As observações de Vagalume indicam que, se Tio Faustino não inventou os instrumentos, ao menos no caso do *omelê*, ele fez modificações originais. Elas também mostram que Tio Faustino definia a linha complexa entre passado e futuro, tradição e modernidade. Mas, como fica claro hoje, tal pronunciamento sobre o abandono da cuíca, onipresente no carnaval, e o sucesso do *omelê*, quase esquecido, não prosperou. Apesar da sua sabedoria, o futuro de Tio Faustino não foi tão certo como Vagalume pensou.

A África como objeto

As oportunidades econômicas e a regulamentação comercial de produtos africanos, assim como a ascensão da indústria fonográfica, são assuntos que convidam a um olhar crítico. A já mencionada entrevista ao *Diário Carioca* foi realizada quando o Brasil passava por transformações. Getúlio Vargas começava a consolidar seu poder como presidente, e a ideia de que o Brasil vivia uma democracia racial ganhava força. Tratava-se do ápice de um período em que a produção intelectual ficou marcada por uma crescente valorização seletiva de “símbolos e ideias afro-brasileiras” (Borges, 1995). Tal “valorização” ocorreu de vários modos e quase sempre veio acompanhada da crença de que a presença da África no Brasil se encerrara com a abolição da escravatura e o subsequente nascimento da sociedade “moderna”. A África representava uma possível base para a formação de uma identidade nacional, o que seria aceitável se seu lado “primitivo” fosse controlado. Certas partes da África seriam adotadas de modo particular; outras seriam descartadas. Durante o primeiro mandato de Vargas, o carnaval do Rio se transformou num atrativo ímpar para turistas estrangeiros. Os novos regulamentos dos desfiles proibiam o uso de instrumentos de sopro e exigiam a presença de uma *ala das baianas*, a ser composta por mulheres vestidas em trajes afro-brasileiros de origem baiana. Foi nesse momento histórico que um jornalista visitou a Mangueira. Ao explicar as qualidades mágicas do bairro, o repórter fez questão de enfatizar que a Mangueira “não fica na África, mas no Rio de Janeiro” (Fernandes, 2001, p. 15).

Em certos contextos, o balanço final entre enaltecer ou rejeitar elementos e conexões “africanos” pendeu na direção da última. Nos anos 1920-1930, as autoridades lançaram campanhas de repressão contra a “feitiçaria”, termo pejorativo associado às religiões afro-brasileiras (Borges, 2001; Maggie, 1992). Religiões como candomblé e a macumba ocupavam espaço ambivalente na imaginação popular. Os mesmos encontros que eram reprimidos pela polícia também eram assistidos pelos indivíduos mais abastados e poderosos da cidade. As tentativas de controlar a feitiçaria estavam associadas ao desejo de definir o Brasil como uma nação com características ímpares, mas civilizada. Em geral, as discussões

sobre a “África” envolviam o tema dinheiro. O Código Penal de 1890 incluiu três artigos que proibiam a feitiçaria. Como a liberdade religiosa era protegida por lei, as autoridades proibiam o curandeirismo, por exemplo, sob a justificativa de que indivíduos ignorantes o confundiriam com formas “legítimas” da medicina e ciência, pagando a charlatões por procedimentos sem eficácia ou até perigosos. A ênfase na legitimação profissional ressoava nas leis contra a vadiagem e o jogo, e fez parte de um projeto mais amplo, sintetizado no Código Penal, visando distinguir entre formas lícitas e ilícitas de renda. Esse projeto e o Código Penal em si foram concebidos, em parte, como reação ao medo de que a abolição resultasse em um caos socioeconômico. Ao determinar quais profissões eram aceitáveis, as autoridades tentavam definir e controlar a sociedade pós-abolição. Em 1895, um juiz proferiu uma sentença na qual determinava que feiticeiros – e quaisquer outras pessoas que exercessem a medicina sem licença – perdessem o acesso à liberdade profissional protegida pela Constituição. De acordo com a decisão em exame, tais indivíduos perderam seus direitos porque vitimizaram os mais “pobres de espírito” e “ignorantes” da sociedade, ludibriados com “promessas ilusórias”. Em outro caso concreto, declarou-se que o curandeirismo não era profissão (Piragibe, 1931, p. 223). Nos dois exemplos, reprimir a religião “africana” visava distinguir entre meios aceitáveis e inaceitáveis de adquirir riquezas.

Porém, apesar das intenções de reprimi-lo, o mercado informal do curandeirismo continuou funcionando. Como exemplo, em 1917, autoridades pararam na rua um imigrante branco português, Manoel Ferreira Pacheco, por estar em posse de “cartas astrológicas”.⁹ A polícia entendeu que Pacheco praticava cartomancia, tendo a intenção de “explorar” indivíduos, e que aquela não era uma profissão respeitável. Para embasar as alegações, as autoridades anexaram um anúncio do jornal local breve e enigmático que mostrava o endereço de Pacheco e continha as seguintes palavras: “Africano: científico em seus trabalhos”. Em depoimento, Pacheco se identificou à polícia como engenheiro elétrico e trouxe em sua defesa uma carta que explicava que ele havia lutado na África pelo Exército português, tendo sido condecorado por sua atuação durante o conflito. Na defesa do cliente, o advogado descreveu a biblioteca de Pacheco, “onde se encontram livros de filosofia, de história, de questões sociais e mesmo de anatomia”, além de uma grande quantidade de obras escritas “pelos grandes homens da literatura moderna”. E terminou indagando: “Pode alguém concluir que o fato de possuir um indivíduo uma biblioteca dessa ordem se entregue a uma ocupação proibida por lei, qual a cartomancia?”

Em 1938, pouco mais de duas décadas depois do incidente descrito, a polícia carioca apreendeu uma macumbeira que portava uma intrigante tabela de preços a qual listava 11 tipos de consulta envolvendo nove divindades (Ramos, 1940/2003). A tabela da macumbeira, o caso de Pacheco e a luta mais ampla para controlar o curandeirismo e a feitiçaria sugerem que as definições de África e a linha que separava África e Brasil estavam muitas vezes vinculadas ao controle econômico. Com base nesse contexto, o desejo de Tio Faustino de controlar o omelê, o agogô e o afoxé adquire um significado importante. Passados menos de 50 anos da abolição, ele insistia no direito de ser proprietário e de sua propriedade ser reconhecida e protegida pelas leis vigentes. O músico também se posicionava como representante e mediador da presença africana no Brasil. Com o samba e o carnaval se destacando na cultura nacional, essa atitude lhe trouxe, ao menos em tese, a possibilidade de obter alto retorno financeiro.

Produzir e proteger a música nacional

A fim de se capitalizar com esse potencial, Tio Faustino se utilizou de uma rede de ideias e dilemas pós-coloniais nacionais que permeavam o mercado musical brasileiro desde pelo menos a virada do século, momento em que Fred Figner, imigrante e empresário europeu visionário, impulsionou a indústria fonográfica brasileira. Em julho de 1878, menos de um ano depois da primeira apresentação da “talking machine” de Thomas Edison nos Estados Unidos, a vitrola foi exibida pela primeira vez em público no Rio de Janeiro, contando com a presença da família real.¹⁰ Em 1897, os aparelhos já eram distribuídos no Brasil. Em 1902, Figner, já líder no novo mercado, fez a primeira gravação no Brasil, fato que abriu inúmeras oportunidades para compositores, letristas e intérpretes. Figner consolidou seu império com o controle de patentes, marcas e propriedades intelectuais.

Fluente em cinco idiomas e já tendo vivido na Europa, nos Estados Unidos e na América Latina, Figner aproveitou suas conexões internacionais para construir um monopólio no Brasil. Apesar de estar à frente do mercado, o empresário muitas vezes ficou à mercê das mesmas corporações e empresas estrangeiras que o ajudaram. Em 1911, depois de saber de um projeto da Columbia Records que visava obter os direitos sobre o repertório brasileiro, ele lutou para fazer a mesma coisa. Num diário pessoal, descreveu sua estratégia:

Peguei uns cem contos e fui de porta em porta a todas as editoras de música, e adquiri todos os seus direitos autorais, e os que viessem a adquirir nos próximos 20 anos... Os autores, entendendo a ideia, daí em diante, com raras exceções, vendiam aos editores os direitos de impressão, e a mim ou a outros o direito de gravação em discos. (Franceschi, 1984, p. 75-76)

Ainda em 1911, a Inglaterra codificou suas leis de direito autoral, o que teve implicações na Europa e nos Estados Unidos e estimulou um modelo que sugeria mais regulamentação e uniformidade para o Brasil (Sherman e Benty, 1999). Mesmo depois da primeira gravação musical feita no Brasil, etapas importantes do processo da produção dos discos ainda aconteciam, em grande parte, na Europa. Os discos de cera utilizados nas gravações no Brasil eram mandados à Alemanha, onde eram finalizados e transformados em negativos de cobre com camada de prata, que eram utilizados para fabricar as matrizes. Tais matrizes eram usadas para reproduzir os discos, que, por fim, eram remetidos ao Brasil e vendidos por Figner e outros (Franceschi, 2002). Somente em 1912 os discos passaram a ser fabricados inteiramente no Brasil. Porém, mesmo depois desse marco, os interesses europeus e norte-americanos continuaram a exercer controle sobre o mercado de produção e venda de música no país.

As leis e as regras sobre música e direito autoral também foram moldadas por fatos ocorridos no exterior e pelo desejo de proteger produtos nacionais contra forças estrangeiras. A proteção legal de artistas individuais e de seus respectivos trabalhos foi codificada em 1898, com a aprovação da primeira lei abrangente sobre direito autoral.¹¹ Nas quatro décadas seguintes, a defesa da propriedade intelectual foi controlada por teatrólogos e jornalistas que, em 1917, fundaram a Sociedade Brasileira de Autores Teatrais (Sbat) – a primeira organização brasileira dedicada à proteção do direito autoral no teatro e na música. Poucos anos antes, ainda na virada do século, Chiquinha Gonzaga, uma das fundadoras da Sbat,

viajou à Europa onde enfrentou um incidente que a motivou a reivindicar proteções mais fortes para a música nacional. Durante a viagem, em Berlim, a artista encontrou numa loja de música vários exemplares de seus discos à venda, sem que ela recebesse nenhuma compensação pecuniária pela comercialização deles (Diniz, 1999). Na década seguinte, Gonzaga e outros artistas se mobilizaram contra o uso não autorizado de seus trabalhos no Brasil e no exterior. Alguns músicos populares se afiliaram à Sbat, embora continuassem marginalizados dentro dela e viessem a criar organizações próprias até o final da década de 1930 e o começo da de 1940 (Hertzman, 2013).

Ao clamar por mais proteção aos artistas nacionais, a Sbat chamava a atenção para as disparidades existentes entre o Brasil e os países “civilizados”.¹² Durante uma reunião da Sociedade, um membro se opôs a um ato oficial em memória de uma atriz portuguesa alegando que “não deveria haver no Brasil manifestações de alegria ou de pesar para com estrangeiros, que nunca se lembram de nós em ocasiões idênticas”.¹³ Depois de a Hungria centralizar suas leis de propriedade intelectual, um escritor do *Boletim da Sbat* perguntou: “Teremos um dia, no Brasil, as garantias apregoadas pelo delegado húngaro?”¹⁴ Além de buscar o tipo de regulamentação já comum na Europa, a Sbat procurava manter relações com sociedades estrangeiras. Tais laços eram necessários para garantir o recebimento de pagamentos pelas músicas brasileiras tocadas no exterior e para assegurar o repasse da renda de obras estrangeiras tocadas no Brasil. Em 1933, a Sbat tinha relações formais com associações em 19 países na Europa e nas Américas.¹⁵ Porém, tais relações constituíram uma faca de dois gumes. De um lado, aumentaram a renda e o prestígio da Sbat; de outro, enfatizaram hierarquias globais. Em 1927, a Associação Americana de Compositores, Autores e Editores (Ascap) mandou uma carta a Sbat consultando-a sobre estratégias eficazes de proteção a obras norte-americanas no Brasil. Em troca dessa proteção, a Ascap ofereceu divulgar, mas não proteger, canções brasileiras que a Associação afirmava ser ainda desconhecidas nos Estados Unidos.¹⁶

“Um grande armazém de materiais”

O sistema que Tio Faustino tentava utilizar para estabelecer sua propriedade sobre os instrumentos “africanos” havia sido moldado pelos movimentos que visavam desenvolver proteções legais referentes aos direitos autorais, bem como pela tentativa de criar um mercado musical nacional mais independente. Ambos os desejos avançaram em 1928 com a ratificação da Lei Getúlio Vargas, criada para proteger músicos nacionais. Vargas começara a desenvolver o projeto quando foi deputado federal pelo Rio Grande do Sul.¹⁷ Apesar da lei, que foi muito limitada, e do crescimento do mercado musical, diversos artistas brasileiros percebiam que seu trabalho não era respeitado nem protegido no exterior.

Em 1938, a União Pan-Americana publicou um panfleto com o título “Latin American composers and their problems” [Compositores latino-americanos e seus problemas]. O autor, William Berrien, reivindicava a existência de mais intercâmbios entre compositores estadunidenses e latino-americanos. Sugeria mais cooperação entre eles, elogiava o trabalho de artistas eruditos como Villa-Lobos e descrevia o Brasil como “o país com música que excede em quantidade e qualidade a de todas as repúblicas latino-americanas”. Ele também expôs alguns equívocos sobre a América Latina ao dizer: “A música séria surgiu há cerca de 15 ou 20 anos” (*ibidem.*, p. 3). Já a criação de “música independente”,

segundo ele, ainda estava em “fase experimental”. Berrien continuou:

Não parece necessário enfatizar que um dos problemas mais sérios do compositor latino-americano é pretender “desenvolver uma produção completamente americana em substância e totalmente à parte da arte europeia”. Muitos latino-americanos têm abandonado Chopin e Liszt [...] só para cometer o erro de macaquear as sutilezas impressionistas de Debussy e Ravel. (*Ibidem*, p. 12)

Apesar da existência de um pessimismo forte sobre o estado da música latino-americana, Berrien viu uma solução para o “problema”. “Pelo continente”, ele escreveu, “compositores latino-americanos podem aproveitar aquele armazém de inspiração melódica e harmônica – a música folclórica dos vários países”. E concluiu: “A música negroide no Brasil oferece ao compositor brasileiro uma fonte ilimitada de material” (*ibidem*, p. 15).

A ideia de que o Brasil tinha um “armazém” negro musical baseou-se no pressuposto de que músicos como Tio Faustino fossem fontes e não proprietários, ideia que ecoava as leis brasileiras e o pensamento popular. No século XIX, donos de escravos alugavam, vendiam e davam aos seus herdeiros instrumentos musicais e escravos músicos. Zephyr Frank (2004) mostra que pessoas de renda média – inclusive escravos – obtinham bons lucros com o aluguel e a venda de bandas compostas por escravos. Porém, a ideia de que os próprios músicos negros possuísem legalmente a música que escreviam e os instrumentos que tocavam e criavam contrastava com preconceitos sobre propriedade, raça e África. Assim, os músicos negros podiam gerar, mas não controlar nem possuir riqueza.

As leis referentes à propriedade intelectual evoluíram paulatinamente nas décadas pós-abolição. Foi somente em 1916 que o Brasil elaborou seu Código Civil, anos depois da maioria dos outros países latino-americanos. Como assinala Keila Grinberg, a demora em aprovar as leis estava ligada à permanência da escravidão: “Os juristas não conseguiram conciliar um código liberal, em que os direitos de cidadania se estendessem a todos, com a escravidão, baseada legalmente na distinção entre *cidadãos* – livres – e *propriedade* – escravos” (Grinberg, 2005, p. 109, grifos da autora). As patentes brasileiras de antes de 1910 e de depois de 1940 incluem dezenas de instrumentos e sistemas de notação musical europeus, mas nenhum deles vinculado de maneira clara à África. Embora não existam dados raciais relacionados a tais patentes, a análise do sobrenome dos requerentes indica que a grande maioria deles era composta por imigrantes europeus brancos ou seus descendentes. Nas coleções do Arquivo Nacional e do Instituto Nacional de Propriedade Industrial, faltam documentos do período entre 1910 e 1940, época em que a popularidade do samba cresceu e Tio Faustino registrou o omelê, o agogô e o afoxé.¹⁸ Apesar dessa lacuna, ainda é possível discutir atitudes gerais sobre raça, invenção, riqueza e propriedade musical.

Na época de sua criação, a Sbat era formada, na maioria, por homens brancos vinculados ao teatro. Um número pequeno de músicos populares pertencia à organização, e uma quantidade ainda menor era composta por negros e mulatos. Em 1937, mais de 90% dos quase 2.800 artistas e trabalhadores registrados no teatro do Rio eram brancos.¹⁹ Essa homogeneidade contrasta com a diversidade encontrada nos grupos de compositores e intérpretes que trabalhavam em bares e clubes, no carnaval e no teatro de revista. Esse desequilíbrio demonstra uma disparidade institucional drástica, vinculada a

percepções de raça, propriedade e inteligência criativa, que ia muito além da música, do teatro e da sociedade. Enquanto estrangeiros e alguns músicos da elite brasileira viam potencial na “música negra” e até tinham respeito por determinados músicos negros, em geral, tratavam artistas como Tio Faustino mais como fonte do que como compositores capazes e independentes. Em 1901-1902, Mello Moraes Filho, renomado escritor da época, publicou a coleção *Serenatas e saraus*. Segundo o autor (p. vii), sua obra “foi produto quase todo [...] da musa popular e anônima”. Enquanto autores brancos ganhavam dinheiro e fama com a publicação de contos e canções tirados de fontes anônimas, a “musa popular” quase sempre ficou desconhecida e sem remuneração.

Na virada do século XIX para o XX, as ideias sobre a inexistência da autoria negra se consolidaram. Aliás, estava em jogo decidir a quem caberia mediar e controlar a cultura africana e afro-brasileira. Em artigo publicado em 1936 no *Diário Carioca*, Carlos Lacerda, então estudante de Direito, assinalou (*apud* Cabral, 1996, p. 109): “Arte não é invenção. É criação que se atinge depois de um processo emotivo e sensorial [...] O samba nasce do povo e deve ficar com ele. O samba elegante das festas oficiais é deformado: sofre as deformações na passagem da música dos pobres para o divertimento dos ricos”.

Lacerda, cuja carreira política foi bastante controversa, argumentava em favor de um projeto de proletariado que reconhecesse a importância dos afro-brasileiros e servisse para traçar o suposto caráter e as potenciais contribuições destes. “O samba é música de classe”, escreveu. “O lirismo da raça negra vive nele.” Esse “lirismo” estava predestinado a ser enaltecido pelos cultos dirigentes do proletariado, os quais assegurariam espaço digno para o samba e para o Brasil:

O samba deve ser admirado onde nasce, e não depois de roubado dos seus criadores e transformado em salada musical para dar lucro a industriais da música popular [...] A força criadora da classe que vai transformar o mundo brota nele aos borbotões na improvisação, na cadência, no ritmo [...] O samba não é exótico. É humano. É uma expressão de arte viva [...] Quando os oprimidos vencerem os opressores, o samba terá o lugar que merece.

Ao definir o samba como emotivo e espontâneo – mas não exótico –, Lacerda cruzou o limite para a construção de uma identidade nacional que incluísse o samba. Este não era uma “invenção” para o mercado, mas uma expressão pura que deveria permanecer conectada às suas raízes autênticas. Ao mesmo tempo, para Lacerda essas raízes, e a suposta natureza sensorial e rítmica do samba, não deveriam ser confundidas com o exótico. Tal distinção foi deveras importante em uma época em que a presença crescente da música brasileira no exterior estava associada a caricaturas de baianas e à cultura “tropical”.

Pontos de vista como os de Lacerda ao mesmo tempo impulsionaram e prejudicaram projetos de músicos afro-brasileiros como Tio Faustino. De um lado, a valorização do samba, o vínculo entre este e a “raça negra” e o desejo de defender ambos contra o exotismo no exterior e contra empresários podem ser interpretados como forma de apoio. De outro, a distinção entre música “pura” e música de mercado criava barreiras e desafios para artistas que buscavam o reconhecimento de sua autoria, entre outros direitos. Tio Faustino decerto concordaria com Lacerda em que a cultura autêntica não deve ser

“roubada”, mas a ideia de que “arte não é invenção” colocaria em xeque qualquer tentativa de se apropriar da música ou de instrumentos musicais. Foi por isso que a escolha cuidadosa da palavra “lançar”, em vez de “inventar”, foi tão engenhosa. Ao descrever seus instrumentos como exóticos, Tio Faustino deu ainda mais ênfase ao poder transformador da propriedade. Detendo a propriedade legal dos instrumentos, eles poderiam ser vistos, simultaneamente, como sofisticados e autênticos, mantendo um equilíbrio adequado entre o “exótico” e o “emotivo e improvisado”.

Colonialismo musical

A escolha das palavras utilizadas por Tio Faustino mostra como ele e outros se adaptavam aos conceitos preestabelecidos sobre raça, música e propriedade. Mário de Andrade sabia muito bem que os críticos estrangeiros pensavam que o Brasil não tinha uma música nacional “séria” ou “independente”. Ao viajar pelo Brasil gravando, preservando e documentando tradições populares, Andrade compilou uma vasta coleção de músicas e de elementos da cultura brasileira. Em *Pequena história da música* (1944/2003, p. 163), Andrade discutiu a relação entre a música e a conjuntura da nação. No Brasil, ele escreveu, “sob o ponto de vista da música, nos mantivemos no período colonial até 1914”. Depois da Primeira Guerra Mundial, graças ao que ele chamou de “nova exacerbação nacionalista”, surgiu um fenômeno mundial: “O músico de Portugal queria ser português, o do Brasil, brasileiro, o da Polônia, polaco, o da África, africano” (*ibidem*, p. 195-96). No seu famoso *Ensaio sobre a música brasileira* (1928/1972, p. 29), ele afirmou que o “folclore” poderia servir de fonte de inspiração para compositores brasileiros, o que deveria ser feito com muita cautela. Quando o artista brasileiro se apropria de outras tradições, ele “vira antinacional: faz música ameríndia, africana, portuguesa ou europeia. Não faz música brasileira”. Ao contrastar Brasil e África, sem falar da oposição que criou entre povos indígenas e brasileiros, Andrade exemplifica o “dilema de ter que escolher entre raça e nação” – o que os pesquisadores de hoje veem como um desafio para os afrodescendentes em toda a América Latina. Mas nem todos os brasileiros viam raça e nação como excludentes. Se as características “corretas” fossem enfatizadas e outras marginalizadas, a africanidade poderia ser parte de uma identidade nacional que distinguiria negros brasileiros de negros que residissem em outras partes da diáspora.

Alguns músicos afro-brasileiros utilizaram os conceitos de raça e nação numa tentativa infrutífera de distinguir seus próprios trabalhos da música séria e sofisticada. Em 1922, depois da famosa viagem da banda Oito Batutas à França, um brasileiro que residia em Paris escreveu sobre o êxito da visita. Os Batutas, ele relatou, “não se apresentam aqui como expoentes da arte musical brasileira (o que seria ridículo) e sim como especialistas e introdutores do nosso ‘samba’ que já vai obtendo enorme aceitação”.²⁰ Um dos membros da referida banda, o famoso cantor e compositor Alfredo da Rocha Vianna Filho, o Pixinguinha, concordou com a ideia em entrevista concedida depois de voltar da França:

É bom que se saiba que quando daqui saímos a caminho de Paris – animados por uns, ridicularizados por outros – não tínhamos a estulta pretensão de irmos representar, no estrangeiro, a arte musical brasileira. Fomos nos apresentar em Paris, e o fizemos com decência – graças a Deus! Fizemos uma demonstração da nossa música, daquela essencialmente popular, característica.²¹

A maioria dos músicos associados à “arte musical”, tais como Villa-Lobos, Camargo Guarnieri e Francisco Mignone, no Brasil; Carlos Chávez, no México; e Amadeo Roldán, em Cuba, foi muito influenciada por tradições “primitivas” indígenas e afro-americanas, vistas, quase sempre, como fontes abertas de material e inspiração (Béhague, 1995). Em certos momentos, Pixinguinha definiu sua música e sua carreira de maneira bem distinta, mas quando voltou da França ele disse publicamente não ter a pretensão de se considerar um músico “sério”. Assim, ajudava a agradar aos brasileiros que queriam acabar com o colonialismo musical mas ficavam desconfortáveis com a possibilidade de ver artistas de pele escura liderando tal movimento. Dessa forma, Pixinguinha não escolheu a nação em detrimento da raça. Ao contrário, apelou estrategicamente a um patriotismo definindo-se de um modo que preservava preconceitos sobre o “armazém” musical do Brasil.

Antes de viajar à França, os Batutas visitaram várias cidades do Brasil, recebendo patrocínio do empresário Arnaldo Guinle. Este via as viagens como missões de pesquisa, uma vez que encarregava os músicos de catalogar material “folclórico” (Cabral, 1977). Assim como Moraes Filho colheu e vendeu os versos da musa popular anônima, Guinle viu no ambiente rural uma grande fonte de sabedoria e cultura ainda inexplorada. Quando os Batutas chegaram à França em 1922, tinham objetivos diferentes. Não se falou, por exemplo, em ir à Europa para fazer pesquisa. Se a banda mais popular do Brasil tinha incentivo para pesquisar o interior, esse mesmo privilégio não se estendia à França. Na Europa, o dever dos Batutas era o de representar o Brasil perante o mundo “civilizado” – e nada mais. Em entrevista anos depois, Pixinguinha lembrou que havia aprendido e estudado coisas novas na França da mesma maneira que fez no interior do Brasil. Para ele, a missão de pesquisa não seguiu os limites estabelecidos por Guinle.

Benjamin Costallat, grande divulgador da banda, chamou os Batutas de modestos, espontâneos e heroicos, e os distinguiu de músicos norte-americanos. Aos que protestavam contra a ida dos Batutas à França, dizendo “Eles são negros!”, ele respondeu: “O que importa? Eles são brasileiros!” Costallat não tinha a mesma opinião em relação a artistas norte-americanos. Ao assistira a uma apresentação de músicos estadunidense ele assim a descreveu:

[...] uma grande orquestra americana de pretos. “The Syncopated Band”, que tocava Beethoven e todos os clássicos com acompanhamento de buzina de automóvel, apito de trem, campainhas, latas-velhas e os barulhos mais infernais e mais prosaicos que a imaginação mórbida do jazz-band conseguia inventar, uma orquestra que enlouquecia, uma música que dava cólicas; Paris, que foi em peso, de casaca, com luxuosíssimas *toilettes*, ouvir religiosamente todo aquele ruído ridículo no Theatre des Champs Elysées, naturalmente saberá fazer distinção entre nossos músicos e os palhaços americanos, os homens das latas, das buzinas e dos apitos...

Os americanos levaram barulho. Os nossos levam sentimento. O que saiu das latas vai sair agora dos corações. A diferença é grande... Não é mais Beethoven com chocalhos que os franceses vão ouvir. É a música de uma terra e a alma de uma gente distante [...].²²

A viagem à França mostra que o samba, que evoluiu nos dois lados do Atlântico, deve ser entendido de uma perspectiva que se estende além das fronteiras do Brasil. Mas os comentários de Costallat também assinalam que as lutas e as estratégias de músicos afro-brasileiros foram muitas vezes moldadas por forças especificamente nacionais. Décadas depois, Pixinguinha enfatizou sua herança africana, mas logo depois de voltar da França tinha mais interesse em localizar-se dentro do Brasil. Ele fez esse movimento definindo-se como nada mais do que um músico nacional sincero e humilde – um contraste perfeito com a

“grande orquestra americana de pretos”.

Tio Faustino e o Atlântico Negro

Os exemplos anteriormente considerados sugerem uma relação íntima entre forças globais e locais. Assim como Berrien olhava o Brasil de fora, Andrade, Lacerda e Pixinguinha olhavam o interior do seu próprio país. As desigualdades pós-coloniais e internacionais receberam novas formas dentro do Brasil. O pressuposto sobre quem deveria ter acesso ao “armazém” da nação criou dilemas para músicos cosmopolitas como Pixinguinha, o qual trabalhou garimpando “fontes” rurais dentro do Brasil para, em seguida, apresentar algo muito distinto no exterior. Alguns artistas viram oportunidades limitadas na condição pós-colonial do Brasil. Eduardo das Neves, um dos artistas de grande sucesso no Rio da virada do século, ganhou fama, em parte, por sua canção “A conquista do ar”, uma homenagem a Alberto Santos Dumont, pioneiro da aviação brasileira. “A Europa curvou-se ante o Brasil”, Neves (1926, p. 9) cantou: “A conquista do ar, que aspirava / A velha Europa poderosa e viril / Rompendo o véu que a ocultava, / Quem venceu foi o Brasil!”

Décadas depois, Tio Faustino procurou acessar sentimentos patrióticos de outra maneira. Apesar de apelar à lei durante sua entrevista em 1933, em outras ocasiões buscou proteção em outros lados. Durante uma gravação com a RCA Victor no Brasil, um executivo norte-americano proibiu o uso do omelê – que, segundo ele, produzia um som muito forte que estragava as gravações. Outros músicos defenderam o instrumento, mas o executivo só voltou atrás depois de ouvir Tio Faustino dizer aos amigos: “Se meu omelê não gravar, vou sair daqui, matar um galo e oferecer a Exu. Quero ver quem tem santo mais forte: eu ou esse americano” (*apud* Cabral, 1977, p. 134).

É tentador entender as ações de Tio Faustino como exemplo de dupla consciência, conceito desenvolvido por Du Bois (1903/1997) e, décadas depois, por Gilroy (1993). Tio Faustino extrapolou definições restritas de raça, autoridade e propriedade, mas também se aproveitou de definições semelhantes para se beneficiar e se definir como autêntico, estabelecendo sua legitimidade cultural. Queria preservar as conexões com a África ao mesmo tempo que advertia sobre os riscos destas, sem abrir mão dos prêmios e vantagens teoricamente disponíveis no Brasil republicano. Ele estava, no dizer de Gilroy (*ibidem*, p. 30), simultaneamente, “dentro e fora do Ocidente”. Mas o espaço ocupado por Faustino no Brasil fazia parte de um “Ocidente” muito distinto dos lugares estudados por Gilroy – sendo esse ponto crucial muitas vezes esquecido nos estudos que se concentram em conexões transnacionais e unidade diaspórica.

A importância desses antagonismos pode ser mais bem entendida com o exemplo a seguir. Ao escrever sobre o colonialismo musical no Brasil, Mário de Andrade descreveu a “exacerbação nacionalista” que criou artistas brasileiros. Para ilustrar tal tendência, referiu-se ao compositor clássico afro-inglês Samuel Coleridge-Taylor como exemplo clássico do “africano querendo ser africano”, mas a identidade deste foi, com certeza, muito mais complexa. Em 1900, ele participou no primeiro Congresso Pan-Africano e, no Prefácio da sua coleção famosa de canções folclóricas, *Twenty-four Negro Melodies* (1905/1980), escreveu: “Tentei fazer por estas músicas negras o mesmo que Brahms fez pela Hungria, Dvorák pela Bohemia e Grieg pela Noruega”. Sua identidade não era tão unidimensional como sugeriu Andrade.

Nascido na Inglaterra, filho de mãe branca e pai negro da Serra Leoa, Coleridge-Taylor não entendeu sua herança africana como algo que venceu ou apagou outras partes da sua identidade. Em viagem pelos Estados Unidos, o compositor foi agredido por andar em carro de branco. Na ocasião, disse a seus agressores: “Sou inglês!” (Self, 1995, p. 159).

²³A reação de Coleridge-Taylor ao incidente contrasta com a descrição de Andrade e enfatiza as disparidades existentes entre Tio Faustino e o músico inglês. A luta do primeiro para levar seus instrumentos a um público maior indica uma conexão com a diáspora e um desejo de representar sua herança musical. Ambos os artistas representaram a África e suas identidades nacionais de maneiras distintas. É provável que Tio Faustino tenha tido menos contato direto com a África e com africanos no Rio do que Coleridge-Taylor teve em Londres, onde estava “bem integrado e confortável dentro de uma rede de serra-leonenses que visitavam a Inglaterra e moravam no país” (Richards, 2001, p. 246). Se Tio Faustino tivesse viajado para os Estados Unidos e enfrentado situação semelhante num trem, é improvável que tivesse se valido do mesmo recurso de Coleridge-Taylor e propagado sua brasilidade. Coleridge-Taylor, que estudou música clássica, era filho de mãe branca e morava na Inglaterra, estava “dentro e fora” de um “Ocidente” muito distinto do que conheceu Tio Faustino.

Há de ser mencionada outra grande diferença que separa Tio Faustino de outros artistas famosos. Paul Robeson, Art Blakey, Louis Armstrong e Josephine Baker, entre outros, criticavam o imperialismo norte-americano, mas o faziam de pontos de vista muito distintos dos de Tio Faustino.²⁴ Por exemplo, a “perspectiva anticolonial internacionalista” de Blakey contrasta com discursos vindos do Brasil que, como já vimos, quase sempre se baseavam em situações específicas de um país pós-colonial (Monson, 2003, p. 132). O estudo sobre Bert Williams – famoso artista nascido no Caribe que estrelou em Nova York – desenvolvido por Louis Chude-Sokei (2006, p. 15) mostra como algumas modalidades de “autoafirmação afro-americanas” têm o “efeito secundário de marginalizar e apagar outras formas de identidade negra e micro-histórias conflituosas”. Sem querer desmerecer os trabalhos que enfatizam a “solidariedade diaspórica”, eles muitas vezes marginalizam “micro-histórias conflituosas” e minimizam o fato de que hierarquias e disparidades dentro da diáspora podem criar desafios e guiar estratégias específicas para uma nação ou região. As ações e estratégias de Tio Faustino e Pixinguinha representam o tipo de micro-história muitas vezes esquecido nas narrativas que enfatizam as conexões transnacionais e a unidade diaspórica. Assim como o trabalho de Du Bois sobre a independência cubana apontou ligações transnacionais importantes e marginalizou o papel de afro-cubanos, a literatura acadêmica de hoje tende a esquecer o fato de que muitos afro-brasileiros trilhavam seu caminho de maneiras distintas das dos artistas do Norte.

Não por acaso, quando Tio Faustino menciona Exu também chama o executivo de “[norte-]americano”, utilizando o ressentimento pós-colonial para contrabalançar uma referência “africana” que, dita de outra forma, poderia ensejar algo perigoso. Mas essa estratégia nem sempre assegurou o resultado desejado. Se Pixinguinha, um dos grandes músicos do século XX, tem lugar merecido e seguro no coração da música brasileira, Tio Faustino continua como figura obscura, pouco mais do que uma nota de rodapé histórica. Ao que tudo indica, as palavras de Tio Faustino, assim como sua luta para assegurar sua propriedade, foram ignoradas. Apesar de sua capacidade de equilibrar o espontâneo e o exótico, sua carreira e sua propriedade foram apagadas por outras narrativas.

Conclusão

Os casos aqui discutidos não indicam que devemos descartar a “virada transnacional”, mas mostram que muitos dos exemplos mais importantes, criativos e instigantes de identidade diaspórica são encontrados em âmbito nacional. Analisar tais exemplos ajuda-nos a compreender como os afro-brasileiros lidavam com o desafio de afirmar direitos de propriedade intelectual numa sociedade que os reduzia a “armazéns”.

Estudos sobre a propriedade intelectual tendem a se concentrar na Europa e nos Estados Unidos e muitas vezes enfatizam assuntos relacionados à emergência e à construção universal do autor como indivíduo, durante e após o Iluminismo. Michel Foucault (1984, p. 101, grifo do autor), por exemplo, chama de “momento privilegiado de *individualização*” quando indivíduos se distinguiam de grupos maiores e afirmavam direitos pessoais sobre obras de arte, instrumentos musicais etc. Definições de autoria que vêm do Iluminismo e tensões entre propriedade individual e pública são extremamente relevantes ao Brasil, mas os casos aqui considerados também apontam outra forma de individualização à qual Foucault e outros teóricos de propriedade intelectual norte-americanos e europeus raramente atribuem o valor merecido. Tio Faustino e Pixinguinha não queriam apenas se destacar de outro: buscavam também “individualizar” o Brasil. Lutando contra estereótipos e hierarquias nacionais e estrangeiras, a condição pós-colonial do Brasil funcionou como um contrapeso que ajudava a equilibrar o emotivo e o espontâneo com o exótico. Ao conjurar o poder de Exu contra o executivo norte-americano, Tio Faustino situou os instrumentos musicais e sua herança religiosa e cultural de acordo com o discurso nacionalista e anticolonialista feito pela Sbat e por Andrade, entre outros. Pixinguinha fez algo parecido quando disse que, na França, ele e os Batutas não fizeram nada além de tocar, sem “pretensões”, músicas “essencialmente populares, típicas”. Essa estratégia foi, muitas vezes, eficaz, como se vê na resposta de Benjamin Costallat às críticas raciais feitas aos Batutas. Quando a emoção e a espontaneidade se apresentam de formas suficientemente nacionais, o Brasil exótico se torna algo que comentaristas como Costallat podiam confrontar, orgulhosamente, com “os barulhos mais infernais e mais prosaicos” de músicos negros do Norte.

Em outros momentos, a pós-colonialidade brasileira funcionou como outra forma de contrapeso: para limitar oportunidades. Isso fica evidente no fato de que Pixinguinha e os Oito Batutas foram identificados como pesquisadores dentro de um Brasil rural, mas não em Paris. Também fica claro nas perspectivas de Moraes Filho, Andrade, Lacerda, Guinle e de cada um que olhasse a musa popular e anônima do Brasil do ponto de vista de Berrien. Em termos gerais, os desafios que Tio Faustino e outros enfrentaram eram parecidos com os de outros artistas na diáspora. Mas as estratégias que ele e Pixinguinha empregavam também revelam “micro-histórias conflituosas” particulares ao Brasil e fáceis de esquecer quando se pensa apenas em ligações transnacionais e solidariedade diaspórica. Como músicos de pele escura brasileiros, Tio Faustino e Pixinguinha herdaram dois legados coloniais, a escravidão e a submissão da América Latina aos Estados Unidos e à Europa. Quase meio século depois da abolição e um século depois da Independência, tais heranças continuaram a representar obstáculos significantes. Mas, com um equilíbrio frágil, dentro desse mesmo legado foi possível angariar fontes e recursos fortes e surpreendentes, embora muito limitados.

Referências

- AGAWU, K. "The invention of 'African rhythm'". *Journal of the American Musicological Society*, v. 48, n. 3, 1995, p. 380-95.
- ALVARENGA, O. *Música popular brasileira*. São Paulo: Duas Cidades, 1982.
- ANDRADE, M. de. (1928) *Ensaio sobre a música brasileira*. São Paulo: Martins, 1972, p. 29.
- _____. (1944) *Pequena história da música*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2003.
- _____. *Dicionário musical brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999.
- BALL, E.; PAPPADEMOS, M.; STEPHENS, M. "Editors' introduction: reconceptualizations of the African Diaspora", *Radical History Review*, n. 103, 2009.
- BÉHAGUE, G. "Latin American music, c. 1920-c. 1980". In: BETHELL, L. (org.). *The Cambridge history of Latin America, vol. 10: Latin America since 1930 – Ideas, culture and society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- BERRIEN, W. *Latin American composers and their problems*. Washington: Pan American Union, 1938.
- BLACK MUSIC Research Journal*, v. 21, n. 2 (special issue on Samuel Coleridge-Taylor), 2001.
- BORGES, D. "The recognition of Afro-Brazilian symbols and ideas, 1890-1940". *Luso-Brazilian Review*, v. 32, n. 2, 1995, p. 59-78.
- _____. "Healing and mischief: witchcraft in Brazilian law and literature, 1890-1922". In: AGUIRRE, C. et al. (orgs.). *Crime and punishment in Latin America: law and society since late colonial times*. Durham: Duke University Press, 2001.
- BUTLER, K. *Freedoms given, freedoms won: Afro-Brazilians in post-abolition São Paulo and Salvador*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1998.
- CABRAL, S. *Pixinguinha: vida e obra*. Rio de Janeiro: Lumiar, 1977.
- _____. *As escolas de samba do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Lumiar, 1996.
- CÂMARA CASCUDO, L. da. *Dicionário do folclore brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.
- CHATELAIN, H. (org.). *Folk-tales of Angola: fifty tales, with Ki-Mbundu text, literal English translation, introduction and notes*. Nova York: Negro University Press, 1969.
- CHUDE-SOKEI, L. O. *The last "darky": Bert Williams, black-on-black minstrelsy, and the African Diaspora*. Durham: Duke University Press, 2006.
- COLERIDGE-TAYLOR, A. *The heritage of Samuel Coleridge-Taylor*. Londres: Dobson, 1979.
- COLERIDGE-TAYLOR, S. (1905) *Twenty-four Negro melodies*. Nova York: Da Capo, 1980.
- CUNHA, O. M. G. (org.). *Outras ilhas: espaços, temporalidades e transformações em Cuba*. Rio de Janeiro: Faperj, 2010.
- DE LA FUENTE, A. *A nation for all: race, inequality, and politics in twentieth-century Cuba*: Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2001.
- DINIZ, E. *Chiquinha Gonzaga: uma história de vida*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- DU BOIS, W. E. B. (1903) *The souls of black folk*. Boston: Bedford and St. Martin's Press, 1997.
- _____. (1915) *The Negro*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- DUDZIAK, M. L. "Josephine Baker, racial protest, and the Cold War". *The Journal of American History*, v. 81, n. 2, 1994, p. 543-70.
- FARIAS, J. B.; SOARES, C. E.; GOMES, F. (orgs.). *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
- FERNANDES, N. N. *Escolas de samba: sujeitos celebrantes e objetos celebrados, Rio de Janeiro, 1928-1949*. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 2001.
- FERRER, A. *Insurgent Cuba: race, nation, and revolution, 1868-1898*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999.
- FOUCAULT, M. "What is an author?". In: RABINOW, P. (org.). *The Foucault reader*. Nova York: Pantheon, 1984.
- FRANCESCHI, H. M. *Registro sonoro por meios mecânicos no Brasil*. Rio de Janeiro: Studio HMF, 1984.
- _____. *A Casa Edison e seu tempo*. Rio de Janeiro: Studio HMF, 2002.
- FRANK, Z. L. *Dutra's World: wealth and family in nineteenth-century Rio de Janeiro*. Albuquerque: University of New Mexico, 2004.
- FRENCH, J. D. "Not all of history is recorded in the books supplied to school children: pale history books and the neglected U. S./Brazilian dialogue over the New World African diaspora, 1914-1966". In: FONSECA, D. P. R. (org.). *Resistência e inclusão: história, cultura, educação e cidadania afrodescendentes*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Consulado Geral dos Estados Unidos, 2003.
- GILROY, P. *The Black Atlantic: modernity and double consciousness*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- GRINBERG, K. "Slavery, liberalism, and civil law: definitions of status and citizenship in the elaboration of the Brazilian Civil Code (1855-1916)". In: CHAMBERS, S. C.; CAULFIELD, S.; PUTNAM, L. (orgs.). *Honor, status, and law in Modern Latin America*. Durham: Duke University Press, 2005.
- HELG, A. *Our rightful share: the Afro-Cuban struggle for equality, 1886-1912*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995.
- HELLWIG, D. J. *African-American reflections on Brazil's racial paradise*. Filadélfia: Temple University Press, 1992.
- HERTZMAN, M. A. *Making samba: a new history of race and music in Brazil*. Durham: Duke University Press, 2013.
- JAMES, W. *Holding aloft the banner of Ethiopia: Caribbean radicalism in early twentieth-century America*. Londres: Verso, 1998.
- KARASCH, M. *Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- LAÓ-MONTES, A. "'Unfinished migrations': commentary and responses". *African Studies Review*, v. 43, n. 1, 2000.

- LOPES, G. G. *Samba e mercado de bens culturais (Rio de Janeiro, 1910-1940)*. Dissertação (mestrado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói (RJ), 2001.
- MAGGIE, Y. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MAMIGONIAN, B. G. “África no Brasil: mapa de uma área em expansão”. *Topoi*, n. 9, 2004.
- MARCUSE, S. *Musical instruments: a comprehensive dictionary*. Nova York: Norton, 1975.
- MARTINS, S. *Direito autoral: seu conceito, sua história e sua legislação entre nós*. Recife: Livraria Francesa, 1906.
- MATORY, J. L. *Black Atlantic religion: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MCCANN, B. *Hello, hello Brazil: popular music in the making of modern Brazil*. Durham: Duke University Press, 2004.
- MCGOWAN, C.; PESSANHA, R. *The Brazilian sound: samba, bossa nova, and the popular music of Brazil*. Filadélfia: Temple University Press, 1998.
- MILLER, K. H. *Segregating sound: inventing folk and pop music in the age of Jim Crow*. Durham: Duke University Press, 2010.
- MONSON, I. “Art Blakey’s African diaspora”. In: MONSON, I. (org.). *The African diaspora: a musical perspective*. Nova York: Routledge, 2003.
- MORAIS FILHO, M. *Serenatas e saraus: coleção de autos populares, lundus, recitativos, modinhas, duetos, serenatas barcarolas e outras produções brasileiras antigas e modernas, vol. I*. Rio de Janeiro: Garnier, 1901.
- MORELLI, R. de C. L. *Arrogantes, anônimos, subversivos: interpretando o acordo e a discórdia na tradição autoral brasileira*. Campinas: Mercado de Letras, 2000.
- NEVES, E. das. *Trovador da malandragem*. Rio de Janeiro: Quaresma, 1926.
- ORTIZ, F. (1940). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos y su transculturación*. Madri: CubaEspana, 1999.
- PATTERSON, T. R.; KELLEY, R. D. G. “Unfinished migrations: reflections on the African diaspora and the making of the modern world”. *African Studies Review*, v. 43, n. 1, 2000.
- PIMENTA, E. *Princípios de direitos autorais: um século de proteção autoral no Brasil, 1898-1998 – Livro I*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.
- PIRAGIBE, V. *Dicionário de jurisprudência penal do Brasil*. v. 1. São Paulo: Saraiva, 1931, v. 1, 223.
- RADANO, R. *Lying up a nation: race and black music*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- RAMOS, A. (1940) *O negro brasileiro: 1º volume, etnografia religiosa*. Rio de Janeiro: Terceiro Tempo, 2003.
- RICHARDS, P. “A Pan-African composer? Coleridge-Taylor and Africa”. *Black Music Research Journal*, v. 21, n. 2, 2001.
- RIO, J. do. (1904) *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.
- SADIE, S. (org.). *The New Grove dictionary of musical instruments*. Londres: MacMillan, 1984.
- SANDRONI, C. *Feitiço decente: transformações do samba no Rio de Janeiro, 1917-1933*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- SAYERS, W. C. B. *Samuel Coleridge-Taylor: his life and letters*. Londres: Augener, 1927.
- SEIGEL, M. *Uneven encounters: making race and nation in Brazil and the United States*. Durham: Duke University Press, 2009.
- SELF, G. *The Hiawatha man: the life and work of Samuel Coleridge-Taylor*. Aldershot: Scholar Press, 1995.
- SHERMAN, B.; BENTY, L. *The making of modern intellectual property law: the British experience, 1760-1911*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- SILVA, F. *Origines de la samba urbain à Rio de Janeiro*. Tese (doutorado em História), École Pratique des Hautes Études, Paris, 1975.
- _____. “Pelo telefone e a história do samba”. *Cultura*, v. 8, n. 28, 1978.
- SKIDMORE, T. A. *Black into white: race and nationality in Brazilian thought*. 2. ed. Durham: Duke University Press, 1993.
- “SPECIAL ISSUE: ‘ReCapricorning’ the Atlantic”. *Luso-Brazilian Review*, v. 45, n. 1, 2008.
- TORTOLANO, W. *Samuel Coleridge-Taylor: Anglo-Black composer, 1875-1912*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- VAGALUME. *Na roda do samba*. Rio de Janeiro: Typ. São Benedicto, 1933.
- VON ESCHEN, P. M. *Satchmo blows up the world: Jazz Ambassadors play the Cold War*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

Notas

- 1 Eu gostaria de agradecer Flávio Gomes e Petrônio Domingues pela oportunidade de ser incluído nesta coletânea e a Soraia Bini Cury por sua paciência com a longa demora em produzir esta versão do texto.
- 2 Tradução de Raquel Goebel.
- 3 “Ouvindo os “bacharéis” do samba”. *Diário Carioca*, 15 jan. 1933.
- 4 Embora haja inúmeras obras excelentes sobre as leis de propriedade intelectual atual, são pouquíssimas as que narram sua história e evolução. Entre as exceções estão Lopes (2001); Morelli (2000); Pimenta (2004).
- 5 Respondendo a Patterson e Kelley, Agustín Laó-Montes (2000) insiste em um campo de estudos diaspóricos que incorpore com mais eficácia perspectivas subalternas e pós-coloniais.
- 6 Veja também Mamigonian (2004), Matory (2005) e “Special issue...” (2008).

- [7](#) Veja também McCann (2004); Silva (1975, 1978).
- [8](#) Para mais informações, veja Alvarenga (1982, p. 364-66, imagens 36, 38, 40-1); Andrade (1999, p. 11-13, 533); Câmara Cascudo (1984, p. 18-19); Chatelain (1969, p. 60-61); Marcuse (1975, p. 7); McGowan e Pessanha (1998, p. 16, 21, 42-43, 119, 121-22, 207); Sadie (1984, v. 1, p. 31-33, 290); v. 3, p. 71.
- [9](#) Arquivo Nacional (AN), 6z.3694.
- [10](#) “Phonograph”. *Jornal do Commercio*, 26 jul. 1878. Veja também Franceschi (2002).
- [11](#) “Lei n. 496 de 1 de agosto de 1898”. In: *Coleção das leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1898*. v. 1. Rio de Janeiro: Companhia Imprensa, 1900, v. 1. Veja também Martins (1906) e Pimenta (2004).
- [12](#) *Boletim da Sbat*, n. 97, jul. 1932, p. 8.
- [13](#) *Boletim da Sbat*, n. 9, mar. 1925, p. 22.
- [14](#) *Boletim da Sbat*, n. 20, fev. 1926, p. 139.
- [15](#) Representantes de sociedades estrangeiras ficaram responsáveis por arrecadar pagamentos de lojas, bares, clubes e outros lugares que tocavam ou vendiam música escrita por autores brasileiros representados pela Sbat. Depois de ficar com uma porcentagem, mandavam o dinheiro ao Brasil. Representantes da Sbat faziam o mesmo com a música estrangeira tocada no Brasil.
- [16](#) *Boletim da Sbat*, n. 31, jan. 1927, p. 250.
- [17](#) De fato, a lei foi severamente limitada. “Decreto n. 5.492 de 16 de julho de 1928”. In: *Coleção das leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1928*. v. 1. Rio de Janeiro: Imprensa Oficial, 1929.
- [18](#) Arquivo Nacional, Fundo Privilégios Industriais (AN-FPI); Instituto Nacional da Propriedade Industrial (Inpi), Rio de Janeiro.
- [19](#) Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, *Estatísticas do século XX* (CD-ROM). Rio de Janeiro: IBGE, 2003.
- [20](#) “A propósito dos ‘Oito Batutas’”. *A Noite*, 25 set. 1922.
- [21](#) “Vinte minutos de Rua do Ouvidor”. *A Notícia*, 16 ago. 1922.
- [22](#) “Os Oito Batutas”. *Gazeta de Notícias*, 22 jan. 1922.
- [23](#) Veja também *Black Music Research Journal* (2001); Coleridge-Taylor (1979); Sayers (1927); Tortolano (2002).
- [24](#) Para mais informações, confira Dudziak (1994); Monson (2003); Von Eschen (2004).

A VIRADA ANTIRRACISTA DO PARTIDO COMUNISTA DO BRASIL, A FRENTE NEGRA BRASILEIRA E A AÇÃO INTEGRALISTA BRASILEIRA NA DÉCADA DE 1930¹

JESSICA GRAHAM

Durante grande parte da década de 1930, os afro-brasileiros chegaram a uma posição de proeminência no cenário político nacional, fenômeno que não fora evidenciado desde os acontecimentos ligados à abolição da escravatura, ocorrida em 1888. Durante esse período, as realidades sociais, políticas e econômicas juntaram-se para transformar a atmosfera racial no país. Tais mudanças intensificaram o surgimento de uma conscientização racial negra e de um engajamento político, que se ramificaram em direções e formas diversas. Internamente, a polarização ideológica que sucedeu a Revolução de 1930 provocou a expansão do conjunto de negros e organizações atuantes no cenário político. Tal conjunto estimulou o interesse de partidos políticos no sentido de assegurarem constituintes negros. Nesse ínterim, acontecimentos externos, como a ascensão de Adolf Hitler e de outros movimentos fascistas europeus, exigiram atenção imediata. Debates sobre a falácia ou o mérito do hitlerismo reverberaram em todo mundo, inclusive no Brasil, forçando um diálogo franco e contínuo sobre o papel da raça no cenário doméstico e nas relações exteriores. Esses temas se desenrolaram no contexto de uma situação econômica devastadora, provocada pelo colapso do comércio global durante a Grande Depressão. Assim como os cidadãos desiludidos e frustrados em todos os cantos do globo, também um grande número de brasileiros demandava um modelo econômico e político alternativo que oferecesse uma nova abordagem para resolver várias injustiças, inclusive o racismo. Os movimentos comunista, fascista e negro aumentaram substancialmente. Nesse clima extremamente racializado, tanto a direita quanto a esquerda teorizavam a inclusão política dos negros de novas formas a fim de assegurar uma forte base negra. O Partido Comunista do Brasil (PCB) destacava-se no debate, propondo uma política antirracista, provavelmente a mais radical a ser proclamada por qualquer partido político brasileiro ou organização de vulto da época.

Este capítulo analisa a doutrina racial do Partido Comunista do Brasil, as origens e os incentivos nacionais para a implantação de uma nova estrutura racial pelo PCB e a forma inédita como os negros passaram a ser percebidos como atores políticos na primeira metade dos anos 1930.² Argumento que o PCB visava promover certa solidariedade racial e internacionalismo negro entre os afrodescendentes como tática para angariar poder político no país. Nesse empenho em liderar um movimento antifascista e anti-Vargas³, o PCB lançou uma campanha militante de conscientização racial e negra, respondendo em grande parte por duas organizações populares no Brasil: a Frente Negra Brasileira, ou FNB (organização social, cultural e política para afrodescendentes), e a organização fascista Ação Integralista Brasileira,

ou AIB. A FNB e a AIB foram os maiores movimentos em suas respectivas áreas de atuação no Brasil, e ambos intencionavam atrair a população negra. Portanto, o Partido Comunista precisava competir por influência entre os afrodescendentes para permanecer politicamente relevante, considerando-se que os negros compunham um percentual considerável da população brasileira (um panfleto do PCB indicava que havia 9 milhões de negros⁴). Em consequência, grande parte das mensagens raciais do PCB, inclusive sua reação aos incidentes que se desenrolavam no cenário internacional, constituía uma estratégia política para seduzir os negros dos seus rivais, ou seja, a Frente Negra e a Ação Integralista. Em suma, a concorrência com a FNB e a AIB no recrutamento de afro-brasileiros em uma era de ativismo negro sem precedentes tornou-se o principal fator propulsor do novo antirracismo comunista brasileiro na década de 1930.

A virada antirracista comunista à qual me refiro contraria várias noções prevalentes sobre o nacionalismo racial brasileiro e o comunismo. Em primeiro lugar, a década de 1930, auge das atividades esquerdistas e comunistas no país, foi também um período de transição no pensamento racial brasileiro. Contudo, apesar da importância indubitável desse período na história racial e comunista do Brasil, grande parte da literatura não relaciona esses dois fenômenos. Os acadêmicos pouco têm se dedicado à política e ao discurso racial oficial do PCB nos anos 1930; conseqüentemente, sabemos muito pouco sobre a infusão de ideias raciais na doutrina do PCB. Na verdade, conforme indicou Pedro Chadarevian (2012), a literatura costuma mostrar exatamente o oposto, isto é, que o PCB recusou-se a engajar-se em questões raciais, apontando o classismo como única causa das adversidades com as quais deparavam os afro-brasileiros. Ativistas negros da época, como José Correia Leite, também promulgaram a ideia simplista de que os comunistas fracassaram completamente em distinguir discriminação racial de opressão de classe.⁵ Tal perspectiva ignora evidências importantes, como a discussão do antropólogo e comunista negro Edson Carneiro sobre “opressão racial” durante o Primeiro Congresso Afro-Brasileiro em 1934, e a literatura e a política do Partido Comunista avaliadas aqui.⁶

Os poucos porém valiosos estudos existentes sobre o antirracismo do PCB na década de 1930 contêm alguns erros. Por exemplo, na periodização presente, a obra de Gilberto Freyre *Casa-grande & senzala* foi publicada antes do surgimento da virada antirracista do PCB, quando na verdade foi lançada logo após esse movimento.⁷ Como um todo, tais descuidos e equívocos prejudicam nossa compreensão do comunismo brasileiro, da natureza da sua competição com outros movimentos de vulto da época e da mudança para a chamada democracia racial freyriana. Portanto, esta análise da doutrina racial comunista oferece nuances e contesta a imagem convencional da história política e racial brasileira nos anos 1930.

Mesmo considerando as observações errôneas de José Correia Leite e de outros de que o PCB preferiu silenciar quanto ao racismo, tais observações nos ajudam a enxergar que a nova política racial do partido não foi necessariamente interpretada e adotada popularmente. Não podemos sequer supor que a mudança na política refletia de fato a opinião e a atitude da maioria da liderança do PCB ou das bases populares. De fato, os relatos históricos e historiográficos sugerem o contrário: até 1929, os líderes do PCB negaram expressamente que a injustiça racial merecia atenção especial no Brasil, conforme os acontecimentos que cercaram a Primeira Conferência Comunista Latino-Americana em junho daquele ano. Um mês antes da conferência, Jules Humbert-Droz – enviado pela Internacional Comunista para supervisionar o evento – viajou pela América do Sul para estudar a situação social nos países da região

em preparação para a conferência. “Segundo as informações de nossos camaradas”, escreveu o líder suíço diretamente de Pernambuco, “não existem preconceitos de raça no Brasil” (Humbert-Droz, 1979, p. 307).⁸ Durante a conferência, realizada em Buenos Aires, a delegação brasileira ofereceu uma análise racial que mostrou preocupação e simpatia com o sofrimento do povo indígena, mas não se comportou da mesma forma com seus compatriotas negros: “A natureza da situação dos negros, no Brasil, não exige que nosso Partido organize campanhas reivindicativas para os negros, com palavras de ordem especiais” (Sección Suramericana de la Internacional Comunista, 1929, p. 271).

Durante a conferência de 1929, um delegado cubano discordou do argumento de que o racismo não era um problema no Brasil, afirmando que o Partido Comunista de Cuba apoiava especificamente trabalhadores negros nos protestos por justiça racial, ao contrário do PCB (*ibidem*, p. 302). Em três anos, os brasileiros se renderiam a tal crítica, tendo como alvo a Frente Negra e promovendo a autodeterminação para negros e indígenas, política adotada por Moscou em 1928. O PCB dizia que a política de autodeterminação garantiria a soberania econômica, política e cultural, deixando a “raça negra constituir seus próprios Estados, se assim o desejarem”.⁹ Em outras palavras, negros e indígenas foram declarados “nacionalidades” raciais oprimidas, que mereciam o direito de se autogovernar em Estados independentes.

Claramente, o reverso da política do PCB não poderia ter sido mais drástico. Observou-se um distanciamento do posicionamento anterior de que os afro-brasileiros se beneficiavam relativamente das características raciais benignas do país. Em uma guinada dialética, o partido agora adotava o ponto de vista de que essas mesmas características eram sistematicamente opressivas, de forma que os afrodescendentes não poderiam chegar à libertação por meio da integração, mas refugiando-se em sociedades liberadas e autônomas. A trajetória da política começou apoiando as ideias convencionais de integração racial brasileira e culminou num separatismo resolutivo. Essa reviravolta e a nova política separatista, que denunciou radicalmente o racismo, promoveu a solidariedade racial negra (o que não era necessariamente a norma histórica no Brasil) e incentivou os afro-brasileiros a fazer o mesmo, são o foco deste capítulo.¹⁰ A rapidez da mudança, os testemunhos contemporâneos – como os de Correia Leite – e os relatos históricos indicam que o antirracismo militante não refletia apenas uma mudança profunda na maneira de pensar dos membros do PCB. De fato, mesmo após a mudança na política pecebista, a Internacional Comunista repreendeu o partido, acusando-o de não dedicar-se suficientemente à questão racial e aos brasileiros por ela mais afetados (Chadarevian, 2012, p. 266). Contudo, em comparação com suas declarações integracionistas anteriores, o PCB tornou-se notadamente agressivo nessas frentes.

Conforme ilustrado no último exemplo, a liderança moscovita da Internacional Comunista (IC, ou *Comintern*) exercia pressão no PCB para que tomasse o novo posicionamento contra a opressão racial. A exemplo disso, a autodeterminação especificamente comunista foi uma filosofia importada da IC. Durante o chamado Terceiro Período, de 1928 a 1935, a IC vislumbrou uma chance de recrutar um grupo obviamente oprimido, focando portanto na “Questão Negra”. Esta era fundamentada sobretudo na avaliação da *Comintern* sobre o *status quo* racial norte-americano.¹¹ Não obstante, a IC considerava a autodeterminação um direito dos negros, os quais passavam pela experiência semelhante de discriminação racial em todas as nações.¹² Em 1930, a IC já insistia com o PCB para que executasse “um

trabalho sistemático e sério [...] entre as raças oprimidas” (*apud* Chadarevian, *ibidem*, p. 261-63).

Apesar da importância da pressão de *Comintern*, seria errôneo concluir que a virada antirracista do PCB foi impulsionada exclusivamente pela política da IC. Na realidade, a agenda de Moscou era orquestrada em uníssono com os fatores domésticos já citados. Contudo, em muitos aspectos, as circunstâncias locais oferecem uma explicação mais convincente para tal mudança, particularmente pelo fato de revelarem muito mais sobre a sociedade brasileira nos anos 1930. Conforme mencionado, o PCB era uma organização nacional tentando angariar poder político no Brasil, sendo suas estratégias moldadas de acordo com o desenrolar dos acontecimentos nacionais e para melhor se adequar ao povo brasileiro. A *Comintern* também exortou o partido brasileiro a explorar oportunidades políticas no cenário nacional, agora transformado em consequência da Revolução de 1930. O PCB percebia o aumento da conscientização racial e o engajamento político dos afro-brasileiros; os comunistas brasileiros alegavam poder servir aos interesses do partido, cultivando e direcionando tal fenômeno. Nesse contexto, a aceitação abrupta do PCB da opressão racial, e não meramente de classe, pode ser percebida como uma estratégia para recrutar afrodescendentes. Portanto, iniciaremos nossa análise examinando a razão de os negros terem atraído tanta atenção no cenário político da época.

O PCB, a política coletiva negra e a Frente Negra Brasileira

Em 1930, os efeitos da abolição da escravatura já haviam causado enorme impacto no papel que os negros desempenharam como atores no cenário político brasileiro. Os afrodescendentes haviam aumentado de modo substancial sua presença na base política que impulsionou o sistema eleitoral da Velha República, o qual se amparava no clientelismo. Além da sua penetração no contingente votante, muitos negros também partiram para as cidades grandes após a abolição, transformando-se em um importante grupo político em 1930. O movimento em massa dos libertos para integrar a força urbana de trabalho moldou os processos de industrialização no início do século XX e os movimentos trabalhistas que acompanharam esse fenômeno, inclusive as mobilizações lideradas pelo comunismo em cidades como São Paulo (Rebelo, 2003). Como a política da *Comintern* era orientada pela crença marxista-leninista de que os trabalhadores industriais constituíam a vanguarda da revolução, era natural para o PCB ter os negros como alvo, já que eles estavam cada vez mais urbanizados. Conforme observado por Raul Carrion, o PCB declarou explicitamente sua preferência pelo operariado urbano durante o Terceiro Congresso, realizado em 1928. Naquele momento, o partido enfatizava que “só o proletariado pode ‘levar a revolução às suas consequências’” (Ruy e Buonicore, 2010, p. 49). A presença maciça dos negros nas cidades também os deixava mais próximos dos acontecimentos políticos urbanos que afetavam toda a nação, como o que provocou a queda da Velha República, em 1930.

Assim como outros segmentos da sociedade brasileira, os negros foram galvanizados pela chamada Revolução de 1930 – golpe de Estado que levou Getúlio Vargas ao poder. Vargas e seus apoiadores prometeram uma nova era e um distanciamento dos padrões que a oligarquia tradicional brasileira havia estabelecido. Isso criou uma sensação de novas oportunidades para aqueles que havia muito se sentiam marginalizados em termos políticos, econômicos, sociais e raciais na Velha República. Especificamente, Getúlio Vargas prometeu erradicar a corrupção generalizada, políticas econômicas impopulares e a

fraude eleitoral associadas ao domínio oligárquico no Brasil. Também se comprometeu a abordar as principais mazelas sociais por meio de reformas, como as leis trabalhistas. Os afro-brasileiros vivenciaram essa onda de mudanças e possibilidades que inundava o país, contribuindo com ela. O líder negro e jornalista José Correia Leite afirmou que, “com a Revolução de 30, os negros entusiasmaram-se e passaram a encará-la como a solução de todos os seus males”. O historiador Flávio Gomes fez uma observação semelhante sobre aquele período: “No debate sobre a inclusão de vários setores sociais, a população negra e suas lideranças perceberam aquele momento como importante para politizar a questão racial” (Gomes, 2005, p. 56, 48). Sobretudo nas cidades, os negros aclamaram a revolução e “passaram a se organizar coletivamente, saindo às ruas e ocupando o espaço público” (Domingues, 2011, p. 159). Foi dessa explosão de ativismo negro que emergiu a Frente Negra Brasileira, fundada em São Paulo. A FNB não era a única organização negra no Brasil, mas tornou-se a mais conhecida e influente politicamente. O dado mais importante para os propósitos desta análise é que a FNB era também o grupo negro que mais angariava a atenção do Partido Comunista e dos integralistas.

Os fundadores da Frente Negra Brasileira – inclusive José Correia Leite, Arlindo e Isaltino Veiga dos Santos, Jayme de Aguiar e Gervásio de Moraes – eram jornalistas veteranos e defensores da causa dos afrodescendentes. Eles iniciaram a FNB em 1931, aproveitando o momento otimista pós-revolução. Os ativistas negros já se organizavam e o nível de participação dos negros em tais movimentos aumentava na década de 1920. A FNB podia ser vista como herdeira daqueles esforços anteriores. Kim Butler demonstrou que os afro-brasileiros já haviam desenvolvido novas identidades coletivas em 1930, constituindo a FNB parte dessa evolução que acontecia havia décadas, centrada em estratégias de autodeterminação dos negros brasileiros. Bem diferente do modelo comunista, a ideologia de autodeterminação manifestada pela FNB se estabelecia como atividades e serviços culturais, sociais, educacionais e políticos para afro-brasileiros, inspirada pela ideia de que “nós separamos para unir” (Fernandes, 2008, p. 41). Em outras palavras, a solidariedade negra, em relação ao separatismo, serviria como porta de entrada para uma integração social abrangente. A autodeterminação da FNB clamava para que os afrodescendentes percebessem a negritude de modo diferente, como identidade a partir da qual pudessem desenvolver uma agenda político-racial, formando um partido político afro-brasileiro pela primeira vez na história (Butler, 2000, p. 48, 59-66, 115-28). Esse tipo de autodeterminação ressoou com força nos afrodescendentes, já que 70 mil deles se afiliaram à FNB em diversas cidades e estados antes de o Estado Novo banir a organização em 1937 (Chadarevian, 2012, p. 263). Sendo um fenômeno sobretudo urbano, a Frente Negra parecia demonstrar, em especial aos comunistas, que havia um potencial revolucionário ainda inexplorado na população negra urbana. O partido cobiçava esse reservatório de negros politicamente engajados, pois previa que poderiam tornar-se futuros e importantes membros do PCB.

Devido a essas expectativas, não espanta que PCB e FNB se vissem como concorrentes diretos, com os comunistas rotulando a Frente Negra de “reformista”. De fato, a plataforma da FNB indicava que a igualdade poderia ser alcançada sem que houvesse uma revolução proletária. Essa competição causou grande impacto no PCB. Conforme Pedro Chadarevian (*ibidem*), “o surgimento de um movimento negro urbano organizado” foi um fator importante que “pressionou a mudança na doutrina [racial] do partido” no Brasil. O PCB estava extremamente preocupado com o sucesso da FNB – anticomunista e com

conexões integralistas –, temendo que isso pudesse subverter a agitação comunista entre o proletariado brasileiro. De fato, líderes da FNB trabalharam para impedir o crescimento do comunismo entre os afrodescendentes, aparecendo denúncias de comunismo regularmente no jornal da Frente Negra, *A Voz da Raça* (Butler, 2000, p. 120). Além disso, Arlindo Veiga dos Santos escreveu em carta aos oficiais de polícia que os comunistas brasileiros estavam ansiosamente buscando “um agente para os negros” e maneiras pelas quais suas “ideias [pudessem] instigar a Gente Negra nacional”. Para obstruir as campanhas do partido e a suposta ameaça, Arlindo e seu irmão Isaltino aparentemente trabalharam com as autoridades da Liga contra o Comunismo em 1932 e 1933.¹³ O clima político conservador dentro da FNB acabou se tornando hostil demais para muitos esquerdistas fretenegrinos, tendo um grupo se afastado da organização para formar a Frente Negra Socialista (Gomes, 2005).

As publicações do PCB validam as declarações de Arlindo Veiga dos Santos sobre as intenções de se infiltrar entre a “Gente Negra Nacional”, pois revelam que o partido tentava evitar que os negros se afiliassem à FNB, tirá-los da atual filiação e/ou incitar a tomada do poder da organização pelos comunistas. O PCB apelou para os afrodescendentes, expressando solidariedade com os negros de consciência racial e com a luta antirracista que os levou a unir forças com grupos como a Frente Negra. Os comunistas esperavam que os negros enxergassem o Partido Comunista e a União Soviética, e não a FNB, como modelos e líderes da igualdade racial. Assim, desenrolou-se uma contenda entre os comunistas e a Frente Negra para atrair o apoio da população afrodescendente.

Ao longo de sua campanha racial, o PCB menosprezou a FNB, ao mesmo tempo elogiando a dita devoção comunista e soviética à “raça negra”. O panfleto do PCB, “A todos os trabalhadores negros e ao proletariado em geral!”, por exemplo, demonstrava inequivocamente seu compromisso com a causa negra: “Na luta pela sua libertação total, os trabalhadores negros e a raça negra em geral só têm um único guia: O PARTIDO COMUNISTA”. O panfleto declarava que a União Soviética era o único país do mundo que concedia aos negros todos os direitos, prometendo ainda que o PCB seguiria o exemplo soviético, tornando a autodeterminação negra um de seus principais objetivos.¹⁴ Um manifesto do PCB explicava que a autodeterminação devolveria “toda a terra que havia sido roubada” dos negros e indígenas, concedendo-lhes o direito de governar aqueles territórios.¹⁵

Ao pintar um quadro que contrastava nitidamente o PCB com a FNB, “A todos os trabalhadores negros” insistia que os líderes da Frente Negra eram “traidores da raça”, afirmando que os batalhões desta em 1932 pediram ao contingente negro que morresse “pelos interesses dos opressores e exploradores nacionais e estrangeiros”.¹⁶ Em 1931, o diretório Sul-Americano da Internacional Juvenil Comunista enviou uma lista para a Federação da Juventude Comunista do Brasil (FJCB) contendo organizações consideradas vergonhosas. A FNB encontrava-se entre elas; o texto declarava que essa frente trabalhava em prol dos chefões anti-IC de Trotsky, para os sindicatos “controlados pela polícia,” e/ou o odiado regime de Getúlio Vargas. O diretório usou uma frase reveladora para descrever a FNB impregnada da polêmica oficial do *Comintern* quando lidava com grupos rivais progressivos: a Frente Negra estava condenada por ser uma organização “social-fascista”.¹⁷

O jornal oficial do PCB, *A Classe Operária*, contribuiu para a propaganda anti-Frente Negra do partido e participou da cruzada de recrutamento negro. Publicado em 1931, o artigo “Os negros são

expulsos dos riques burgueses” criticou a “burguesia paulista” por haver bloqueado a entrada dos negros nos riques de patinação da cidade. Enquanto os comunistas concordavam que essa prática deveria cessar, *A Classe Operária* ridicularizava a maneira como a liderança da Frente Negra protestava contra esse caso de exclusão racial.¹⁸ O artigo rotulava a FNB como uma “sociedade fundada por burgueses para tapear nossos companheiros negros”, afirmando que o apelo feito ao general Manuel Rabelo, interventor federal de São Paulo, foi mal-intencionado: “Rabello [sic] foi posto no governo [...] por gente que serve à burguesia americana, a mesma que lincha os negros nas ruas”. O artigo conclamava os “negros oprimidos” a “tomar a direção da ‘frente negra’” e a lutar junto com o PCB, “o único partido que [...] reconhece nos negros os mesmos direitos que têm os brancos [e] luta em defesa de todos os oprimidos, brancos ou negros!”¹⁹ A referência aos Estados Unidos foi uma das primeiras articulações, no Brasil, da estratégia comunista de internacionalismo negro. Internacionalizando a política de identidade dos afro-brasileiros, o partido tentava propagar o comunismo, incentivando os negros daqui a identificar-se racialmente com os de outras partes do mundo.

A Classe Operária publicou esse artigo, que também foi uma das primeiras respostas do PCB à recém-fundada FNB, antes de o partido ter abraçado uma política militante antirracista. A autodescrição do PCB como partido que “não distingue raças nem cor” revela que a filosofia daltônica expressa pela liderança do PCB durante a Convenção de Buenos Aires permanecia intacta no período anterior à política de autodeterminação.²⁰ De fato, o PCB era um partido em transição quanto à questão racial. Durante essa transição, verificamos que o papel da FNB em liderar o movimento afrodescendente antirracista em São Paulo já havia atraído a atenção dos comunistas. O fato de o artigo ser muito mais uma censura à Frente Negra que um libelo contra a exclusão e a discriminação racial indica que o PCB considerava a FNB o mais preocupante dos dois problemas. A campanha da FNB despertou a liderança do partido para o fato de haver uma nova organização e para seu poder entre os afrodescendentes. Devido à preocupação com a FNB, o Partido Comunista tornou-se ainda mais ciente das oportunidades apresentadas pela base urbana negra. Um ano após a FNB ter sido fundada, o PCB já radicalizara seu discurso racial, adotando a política de autodeterminação do IC.

O Partido Comunista enviou seus mais jovens membros para tornar os fretenegrinos seu alvo e para que promulgassem a reformulada política e o discurso antirracista entre os negros. Grupos comunistas instruíram a Federação da Juventude Comunista do Brasil – à qual o Embaixador dos Estados Unidos no Brasil referiu-se como organização “que estava se tornando um assunto preocupante” – sobre priorizar o recrutamento negro.²¹ Usando a mesma linguagem, o diretório Sul-Americano da Internacional Juvenil Comunista (em 1931) e o 5º Plenum do Partido Comunista do Brasil (em 1932) delineararam as responsabilidades da FJCB em suas resoluções, reconhecendo que o racismo também deveria ser abordado, e não apenas a opressão de classe: “É preciso dedicar uma atenção especial entre os jovens trabalhadores negros e índios, lutando por suas reivindicações como raças oprimidas”. O diretório e o Plenum pediram que a Juventude Comunista lembrasse que tais grupos raciais brasileiros “constituem uma força revolucionária muito séria, que a Federação deve aproveitar”. Especificamente, resolveram que a Juventude Comunista do Brasil deveria “trabalhar entre as organizações de massas de negros, como a Frente Negra, de índios etc., organizar lá nossas oposições revolucionárias e popularizar nosso

programa de autodeterminação para as raças oprimidas”.²² Em vista da crítica mordaz lançada pelas organizações comunistas contra a Frente Negra e seus líderes no início da década de 1930, parece improvável que o partido almejasse criar qualquer tipo de relacionamento colaborativo ou parceria com a FNB. O PCB almejava fomentar um golpe comunista dentro da FNB (ao persuadir os “negros oprimidos a [...] tomar a direção da ‘frente negra’”), motivar os fretenegrinos imbuídos das mesmas ideias políticas a trocar a Frente Negra pelo Partido Comunista ou ambos.

Independentemente das intenções em longo prazo do PCB quanto à Frente Negra, fica claro que o Partido Comunista viu-se obrigado a promover o programa de consciência racial negra e a reconhecer a existência do racismo no Brasil para ter apelo entre os fretenegrinos e outros trabalhadores negros. Ao contrário do que foi refletido pela imagem comunista convencional durante esse período, o PCB não reprovou por completo o enfoque da Frente Negra na discriminação racial nem na unidade proletária; mas abraçou a causa da política de identidade racial, incentivando os negros a fazer o mesmo. Sabemos que o IC influenciou o PCB, mas não foi apenas sua pressão que provocou a grande transformação no discurso do PCB depois da conferência de Buenos Aires. Os comunistas brasileiros perceberam que a “força revolucionária” negra – sobretudo os afrodescendentes já politizados em outros movimentos – era importante demais para ser ignorada. Mesmo repreendendo a Frente Negra e sua liderança, o PCB demonstrava um respeito inegável pelo potencial revolucionário dos negros comprometidos com o antirracismo. Ao absorver a luta antirracista como elemento da luta anticapitalista, os comunistas teriam acesso à militância engendrada pelas injustiças raciais e poderiam tomar proveito dela. Nenhuma outra organização demonstrou o nível de sucesso político que poderia ser conquistado ao se posicionar de forma ousada em um ângulo explicitamente racial como o da Frente Negra. O PCB acabou apresentando uma defesa ainda mais radical da identificação racial negra como parte da sua política antirracista.

Mesmo que a FNB tivesse motivado a virada antirracista do partido, a literatura do PCB nem sempre mencionava a organização em suas mensagens raciais. Outros documentos também promoviam a solidariedade dos afrodescendentes, incluindo o internacionalismo negro, argumentando que a opressão racial era relacionada à opressão de classe, mesmo sendo distintamente diferente dela. Por exemplo, um dos folhetos do PCB sobre o 13 de Maio, ou seja, sobre a abolição, evocava os meninos de Scottsboro²³, a invasão de Mussolini à “Abissínia negra” e o Quilombo dos Palmares para afirmar que o racismo representava mais um jugo para a classe operária negra: “Pode um negro trabalhador frequentar os mesmos lugares e as mesmas diversões que os brancos ricos? Não! Tem um negro trabalhador direitos? Não! Por quê? Além das explorações idênticas às dos trabalhadores brancos, sofre mais a humilhação pela diferença da cor”.²⁴ Um manifesto do PCB no início dos anos 1930 ecoava esse mesmo sentimento, declarando que 9 milhões de negros e 2 milhões de índios eram subjugados pela “dupla exploração e opressão racial e capitalista”. Como vimos, o número de 9 milhões indicava o potencial negro e o modo como os afro-brasileiros podiam beneficiar determinado partido, especialmente quando se movimentavam em massa, o que a nova política coletiva negra sugeria que poderia ocorrer. O manifesto também declarava que os “preconceitos de raça” eram devastadores para negros e índios, que eram tratados como “nacionalidades ‘inferiores’”.²⁵

A literatura do Partido Comunista e as resoluções pertinentes revelam que os afro-brasileiros em geral, e a Frente Negra em particular, tinham enorme força política no início da década de 1930. A FNB

também provou sua capacidade de racializar a política nacional, mesmo em partidos ideologicamente opostos. Os dois movimentos competiam abertamente pelo apoio dos afrodescendentes. Isso representava no início uma desvantagem para o PCB, já que a maior e mais influente organização negra era abertamente anticomunista. Nesse contexto, o PCB anunciava um modelo alternativo à FNB que endossava a solidariedade negra de modo mais radical, apelando assim para os negros racialmente conscientes, dedicados à luta antirracista. O PCB emoldurou sua mensagem de igualdade econômica de maneira simpática aos negros que notavam uma correlação entre o ostracismo econômico e a cor da pele. Portanto, no início dos anos 1930, o PCB via a solidariedade racial como facilitadora do engajamento e da militância políticos dos afrodescendentes, os quais, obviamente, o partido esperava liderar. Ele sabia que o potencial revolucionário dos negros era evidenciado na conscientização, dependendo os esforços de recrutamento do partido exatamente disso. Conforme veremos, o PCB não apenas implantou essa estratégia racial ao competir com a Frente Negra como a utilizou em sua campanha anti-integralista, que tomou uma dimensão nitidamente racial.

A Ação Integralista Brasileira (AIB) e o anti-integralismo racial comunista

No início da década de 1930, o Partido Comunista não era o único grupo a observar o aumento colossal do ativismo negro; a direita brasileira também percebeu o fenômeno e disputava o afeto político dos afrodescendentes. Um momento decisivo na disputa entre a esquerda e a direita ocorreu em 1932, quando o jornalista Plínio Salgado fundou a Ação Integralista Brasileira, organização fascista comprometida com a homogeneização cultural, o corporativismo e o nacionalismo econômico (Cavalari, 1999). Em um curto tempo, a abrangência da AIB (que teve cerca de um milhão de membros em seu auge) e seu alcance (com sucursais em todos os estados) transformaram a organização fascista na principal rival do PCB na luta pelo poder (Klein, 2004). A disputa avançou celeremente para um confronto físico nas ruas das cidades brasileiras, provocando choques violentos e fatais entre os militantes de ambos os lados. A antipatia que a esquerda sentia pela direita, e vice-versa, começou a definir ambos os grupos. Por exemplo, quanto mais popular se tornava o movimento integralista, mais os antifascistas (comunistas ou não) juntavam-se ao Partido Comunista e/ou à sua organização irmã, a Aliança Nacional Libertadora. Similarmente, os integralistas atraíam aqueles que observavam atônitos o crescimento real ou suposto do comunismo no Brasil. Ambos os grupos utilizavam a raça para ganhar o apoio do povo brasileiro nessa batalha política de grande visibilidade.

Sob vários aspectos, observamos que a AIB – primeiro partido político nacional voltado para as massas – focou em divulgar sua mensagem entre a população afro-brasileira. A AIB não apenas delineou um importante papel para os negros, esboçando o sonho de um Brasil novo, como os integralistas tentaram atrair os afrodescendentes para suas fileiras. Em particular, os integralistas queriam capitalizar o relacionamento entre a AIB e o presidente da Frente Negra, Arlindo Veiga dos Santos, visando ganhar terreno entre os afro-brasileiros. Os laços da Ação Integralista com a FNB, e seu visível sucesso em angariar o apoio dos negros e em injetar uma retórica de inclusão pseudorracial no discurso político do país, constituíram um desafio para a esquerda. Isso resultou em uma vertente racial de anti-integralismo comunista. O anti-integralismo racial comunista destacava a invasão italiana à Etiópia (ou Abissínia) em

1935 e defendia a solidariedade transnacional negra, procurando tachar todos os movimentos fascistas como racistas e não merecedores do endosso negro. De início, avaliaremos os fenômenos que acionaram o anti-integralismo baseado em raça do PCB, começando com os princípios de (quase) inclusão racial da AIB.

A AIB especificou sua versão de tolerância na retórica e nos estatutos da organização, que refletiam o desejo dos integralistas de parecer uma opção genuinamente brasileira e não apenas uma imitação ou um fantoche do fascismo europeu. Um dos métodos favoritos da AIB era promover o ideal nacionalista eminentemente reconhecido da harmonia inter-racial brasileira. O Manifesto de Outubro de 1932, o primeiro da AIB, ecoava as ideias que em breve seriam publicadas por Gilberto Freyre, descrevendo o racismo como um produto não brasileiro, promovido por indivíduos influenciados por “hábitos cosmopolitas” externos. O Manifesto afirmava que os brasileiros das cidades “se envergonham do caboclo e do negro da nossa terra”.²⁶ Os integralistas e os seus jornais elogiavam abertamente alguns aspectos do Terceiro Reich, mas os aplausos foram interrompidos diante da política racial nazista que a AIB denunciava como “imperialismo racista”.²⁷ O uso de tal linguagem, ao lado do nacionalismo inter-racial, ajudou a AIB a emoldurar o integralismo como um movimento patriótico e autônomo, que não afastava, mas, antes, recebia de bom grado os afrodescendentes como companheiros brasileiros.

A teoria racial da AIB tornou-se evidente nas observações feitas por seus líderes, inclusive pelo antissemita Gustavo Barroso. Cabeça da milícia integralista, “o mais influente teórico” da AIB e líder do partido “provavelmente em segundo plano apenas para Salgado” –, Barroso argumentava que a agenda da AIB defendia um código moral cristão que engendrava o “altruísmo” entre os brancos, a rejeição da rivalidade racial e a crença na igualdade humana (Levine, 1970, p. 88).²⁸ A imagem tolerante da AIB para com o nacionalismo inter-racial não se aplicava a todos – judeus e japoneses eram excluídos. Contudo, como organização nacionalista, a AIB rejeitou a manutenção da identidade étnica europeia no Brasil, ao mesmo tempo esperando que a raça brasileira fosse “embranquecida” pelos europeus. Cada um desses conceitos se enquadrava sob a rubrica de um objetivo fundamental integralista, “a verdadeira síntese social”, que romantizava a cultura tupi, a mistura racial e a contribuição dos negros para a sociedade brasileira. Entretanto, a AIB não desistiu da ideia de que os brancos estavam no topo da hierarquia racial; os integralistas enxergavam a brancura como elemento dominante na nova e consolidada raça brasileira (Cruz, 2004).²⁹

Assim como o PCB e a Frente Negra, os líderes da AIB também defendiam uma visão de autodeterminação própria, alavancada em ideias raciais, para rejeitar a influência estrangeira no Brasil. Os comunistas levaram a ideia de autodeterminação racial em uma direção muito mais radical; porém, a adoção dessa mesma ideia pela AIB criou uma frente singular fascista e antirracista que rivalizava diretamente com a esquerda. Para os integralistas, a autodeterminação era um direito do povo – a “síntese social” unificada, multirracial e nacional – para administrar seus afazeres e controlar seu destino sem a intervenção de entidades estrangeiras. A autodeterminação era construída como antítese do imperialismo racial e cultural, que na opinião da AIB solapara a paz mundial ao promover o expansionismo territorial, o materialismo e até o paganismo. A autodeterminação da AIB mostrava outro posicionamento, em que os integralistas tentavam se distanciar do fascismo europeu.

O escritor integralista Hélio Rocha insistiu que o hitlerismo era extremamente desagradável para os

integralistas brasileiros e rebatia diretamente a filosofia de autodeterminação da AIB: “Sendo Cristãos, como nos seria possível aceitar o racismo e a oficialização da mitologia germânica consubstanciados num Nacionalismo desvairado e num paganismo idolátrico ‘degenerado na paranoia religiosa do Chefe’, como bem frisou Plínio Salgado?” Escritor renomado, jurista e professor integralista, Miguel Reale endossava o mesmo sentimento: “O nacionalismo da Europa vive de desconfianças, de agressões, na previsão enervante de surpresas bélicas. Nós podemos e devemos ser nacionalistas, sem ser preciso fundamentar a nossa união no ódio ou no receio. É por isto que a luta racista não nos seduz” (Kössling, 2004, p. 263-65). Embora o Partido Comunista se dirigisse em separado a negros e a indígenas, e os integralistas, ao contrário, propusessem uma resistência brasileira unificada contra o ultranacionalismo, ambos os paradigmas atraíam os negros racial, social e politicamente conscientes. Conforme veremos, os comunistas se empenhavam em corroer a imagem antirracista e patriótica que a autodeterminação integralista almejava apresentar.

Na batalha de mensagens antirracistas, a esquerda deparou com uma enorme desvantagem: a Frente Negra tinha laços com a AIB e também apontava o comunismo como um prenúncio da desgraça. Mesmo tendo, por vezes, se desiludido com a AIB³⁰, os integralistas sabiam que tinham um simpatizante na pessoa do presidente da FNB, Arlindo Veiga dos Santos, que era conservador e se identificava com o nacionalismo anticomunista, cristão e antiliberal da AIB. De fato, os lemas da FNB e da AIB eram quase idênticos: “Deus, Pátria, Raça e Família” e “Deus, Pátria e Família”, respectivamente. As ideias de extrema direita de Veiga dos Santos, várias vezes expressas em seu desejo de um retorno da Monarquia, o levaram a aceitar o hitlerismo de uma maneira que a própria AIB rejeitava. Veiga dos Santos não parecia perturbado com a questão do racismo na Alemanha; destacou a valorização do trabalhador nacional por Hitler e lamentou o fracasso do governo brasileiro em proteger os afro-brasileiros de forma semelhante (Domingues, 2006).

Plínio Salgado – que trabalhou com Arlindo Veiga dos Santos na fundação da Sociedade de Estudos Políticos, importante antecessora da AIB – esperava que os paralelos ideológicos entre a AIB e a FNB conspirassem a seu favor. Na verdade, Salgado intencionava ganhar o endosso oficial de Veiga dos Santos para a Ação Integralista. Existem alegações de que Veiga dos Santos fez um discurso no Primeiro Congresso da AIB prometendo total apoio da FNB e dos seus membros ao movimento integralista. Tal parceria não se materializou, mas a colaboração entre as duas organizações tornou-se aparente. Por exemplo, *A Voz da Raça* da FNB publicou um dos artigos de Plínio Salgado e ele mesmo participou de uma reunião da Frente Negra em Santos (Domingues, 2006).³¹ Há indícios de que “houve uma arregimentação na FNB para a AIB” durante a campanha presidencial de 1937 (Kössling, *ibidem*, p. 22). A publicação integralista *Anauê!* ofereceu assistência em tais esforços quando comemorou a abolição naquele mesmo ano, assegurando aos negros que a AIB simpatizava com eles e desejava compreender suas reivindicações: “Queremos acentuar o profundo interesse que empolga os estudiosos integralistas pelo problema do negro na sociedade brasileira”.³² O modo como a Frente Negra e a Ação Integralista se cortejaram resultou em controvérsias e deserções da FNB, talvez prevenindo a formação de laços formais ainda mais fortes entre as duas organizações. Mesmo assim, a união que existia entre ambas, real ou imaginada, permaneceu.

Esses exemplos representam uma alternativa ao programa do PCB que divulgava o Partido Comunista

como o “único guia [para] a raça negra”. De fato, inúmeros afro-brasileiros preferiram seguir a rival integralista do PCB.³³ A AIB contou com a participação de alguns afrodescendentes de vulto, como João Cândido e o coronel Newton Braga.³⁴ Abdias Nascimento – que se tornou o mais celebrado ativista afro-brasileiro do século XX – declarou que o integralismo o educou sobre as realidades sociais, políticas e econômicas. Abdias travou uma amizade com Plínio Salgado, mas abandonou a AIB após confrontar o racismo dentro da organização (Nascimento, 1976). A documentação fotográfica indica que não apenas afrodescendentes conhecidos se juntaram às fileiras da AIB, mas um número expressivo de negros e *mulatos* desconhecidos foi atraído pelo integralismo.³⁵

O antirracismo multifacetado da AIB e o seu recrutamento bem-sucedido de negros ameaçavam o desejo do PCB de dominar a atividade política negra, tendo os comunistas reagido ao desafio com um anti-integralismo racial. As páginas das publicações comunistas revelavam uma dinâmica intensamente racial do conflito com os integralistas. Com o intuito de desencorajar o integralismo negro, os comunistas negaram com veemência que a AIB fosse um movimento exclusivamente nacional e autônomo. O PCB costumava equiparar a AIB ao fascismo europeu, recusando-se a reconhecer a distância que os integralistas tentavam criar entre o fenômeno que se desenrolava na Europa e a ideologia racial nacionalista que crescia no Brasil. A imprensa favorável ao PCB costumava comparar a AIB com o nazismo, com o intuito de demonstrar “a grande semelhança e a igualdade de fins do integralismo, do hitlerismo, do fascismo de Mussolini etc.”.³⁶ Como em vários outros artigos do jornal do PCB, *A Classe Operária*, este traçava vários paralelos entre a AIB e Hitler sem fazer referência específica à raça; porém, outros comentários não eram tão sutis.

A edição de novembro da *União de Ferro*, o “Órgão Central do Partido Comunista nas Forças Armadas”, publicou um artigo mordaz sobre as ligações integralistas com o nazismo e o fascismo italiano, desprezando abertamente a ideia de um integralismo negro, que era apresentado como oximoro. O artigo “Newton Braga, o integralismo e a raça negra”, incluiu uma caricatura do coronel negro envergando um uniforme militar marcado com a insígnia do sigma da AIB. Braga, coronel da aviação, é representado no desenho fazendo uma saudação integralista que se assemelhava ao seu homólogo nazista. A legenda descrevia: “Newton Braga – Traidor da raça negra e do Brasil”. Segundo o artigo, o coronel fora repreendido por participar de um evento usando o uniforme integralista. (A *União de Ferro* debochadamente descreveu o castigo como “15 dias de férias”.) O jornal afirmava a necessidade de chamar a “atenção daquele coronel [...] e de todos os homens da raça negra para o que o nazismo de Hitler faz contra os não arianos, para o que o fascismo de Mussolini está fazendo com os heroicos negros abissínios”. O jornal também argumentava que era impossível separar a AIB do seu grupo internacional: “Fascismo, nazismo e integralismo significam a mesma coisa: GUERRA, FOME E [...] OPRESSÃO... a exploração do homem pelo homem”.³⁷

A análise do artigo reflete a maneira pela qual os comunistas usaram a invasão italiana da Abissínia (ou Etiópia) para debilitar o integralismo, especialmente entre os negros. A mesma edição da *União de Ferro* publicou um artigo de capa sobre a guerra na Abissínia que apontava haver “a perfeita identidade entre o fascismo, o nazismo e o integralismo” brasileiro. O artigo de Newton Braga fazia uma conexão entre a política integralista e a invasão italiana, concluindo que a AIB “se coloca contra os negros da

Abissínia e a favor da guerra de rapina do sanguinário fascismo”.³⁸ Os folhetos do PCB usavam linguagem parecida. Por exemplo, um folheto cáustico que abordava os afro-brasileiros mais diretamente foi intitulado “A todos os antifascistas, a todos os adversários da guerra, a todos os homens de cor, contra a guerra de rapina e Mussolini ao único império negro do globo”. Ele rotulava a situação vigente na Itália como “regime sanguinário” que enviava os “trabalhadores miseráveis e escravizados da Itália” para fazer o trabalho sujo na Etiópia. Além de convocar os trabalhadores de todas as nações a expressar solidariedade de classe aos soldados italianos e aos etíopes, o panfleto incitava os negros a se identificar com os abissínios racialmente. Também argumentava que a guerra era “um imenso perigo para o proletariado e a raça negra de todo o mundo!”³⁹

O prolixo panfleto de uma página do PCB declarava ainda que os italianos e a AIB apoiavam a doutrina nazista de raças inferiores e superiores. De acordo com o documento, a “luta contra os negros etíopes” sinalizava uma asserção da superioridade racial italiana para competir com a agenda racial da Alemanha. Em consequência, os comunistas previam que a guerra na Abissínia prenunciava eventos agourentos de efeitos desastrosos para os brasileiros de cor: “É preparação de outros movimentos racistas para opressão e exploração de homens de cor, que os fascismos de todo o mundo – e entre eles o nojento e o cobarde integralismo do [Salgado] – querem atrelar, escravizados, brutalizados, espoliados”. O panfleto advertia que, assim que o objetivo de criar uma “mão de obra barata” etíope fosse cumprido, “outros negros e outras raças inferiores – p. ex., certos povos da América do Sul, cuja mestiçagem é buzizada aos ouvidos do Universo pelo fascismo alemão” – seriam os próximos alvos. “Essa – a torva situação que Mussolini está criando.”⁴⁰

Caso a mensagem tivesse passado despercebida pelos afro-brasileiros, ela foi articulada novamente no panfleto do PCB em termos inequívocos: “Negros, que vedes o cinismo com que Mussolini se dispõe ao massacre e à pilhagem de vossos irmãos de raça!”⁴¹ Outros panfletos comunistas adotaram esse tema oportuno, em especial um do Socorro Vermelho de São Paulo, intitulado simplesmente “Aos negros”. Entre outras coisas, o libelo elogiava a “heroica resistência abissínia”; advertia que a guerra mostrava aos negros “o que podem esperar as raças de cor do fascismo”; declarava uma aliança entre Mussolini, os integralistas e Vargas; e representava os líderes comunistas como os “defensores de vossa raça”.⁴² Nessa mesma linha, o panfleto do PCB terminava com um *slogan* de forte solidariedade racial: “Viva a união dos homens de cor, contra a pilhagem à Etiópia!”⁴³

O órgão oficial do PCB também examinava a situação da Etiópia com frequência, dando destaque de primeira página ao tópico. A edição de 19 de outubro de 1935 de *A Classe Operária* é um bom exemplo. No artigo intitulado “Detenhamos as garras do abutre fascista contra a Abissínia!”, o secretário-geral do PCB, Antônio Maciel Bonfim, denunciou a guerra italiana contra a Etiópia em duas páginas completas, ocupando quase a metade do jornal. Assim como os panfletários comunistas, Bonfim advertiu que todos os brasileiros deveriam observar as atrocidades no Nordeste da África para não seguir a sina dos etíopes: “O exemplo da Abissínia deve nos abrir os olhos”. Bonfim explicou que, assim como os abissínios, os brasileiros eram também “um povo semicolonial, oprimido e explorado. Amanhã o Brasil [...] pode ser ocupado por uma esquadra” estrangeira, argumentou. Para Bonfim, havia uma dupla ameaça ao Brasil – os ocupantes estrangeiros e seus inimigos colaboradores dentro das fronteiras da

nação. Ele escreveu: “Evitaremos que uma parte do Brasil tenha a sorte da Abissínia por algum tempo... se lutarmos decididamente contra os fascistas no Brasil, os integralistas, que são os agentes do imperialismo, e seus chefes, os futuros traidores da pátria. Os integralistas são os agentes mais audazes da escravização do Brasil”. O que protegia o Brasil, argumentava Bonfim, era a Frente Única anti-integralista, composta de “pretos e brancos e índios” oriundos de todas as profissões e regiões do solo brasileiro. A frente multirracial trabalhava “em defesa da Abissínia” e, ao mesmo tempo, “pela nossa libertação nacional.”⁴⁴

Enquanto os trabalhadores brasileiros de todas as raças travavam uma luta nacional contra a invasão da Abissínia e a agressão imperialista global, o secretário-geral Bonfim destacava a relevância desses acontecimentos para os afro-brasileiros: “Especialmente a raça negra e seus descendentes no Brasil devem-se unir a todos os trabalhadores do Brasil, antifascistas, anti-integralistas e anti-imperialistas, em defesa da Abissínia, ao mesmo tempo que marchamos cada vez mais firmes no caminho da nossa libertação nacional”.⁴⁵ A tática do PCB de fazer uma ligação entre a luta da Etiópia contra a Itália e a sua própria batalha contra o integralismo foi formulada para fazer que os afro-brasileiros se identificassem com os etíopes como irmãos raciais na luta comunista pela liberdade.

O anti-integralismo racial comunista era o foco da campanha geral do PCB contra o fascismo, que articulava as implicações locais do fascismo europeu. Em seus panfletos e jornais, os comunistas capitalizavam os medos e ansiedades dos brasileiros quanto à vulnerabilidade da nação em um mundo cada vez mais violento e instável, retratando o PCB como um baluarte contra a opressão fascista no Brasil e no exterior. O apelo não era feito com base em classe apenas. Conforme verificamos, um aspecto fundamental dessa estratégia defendia a solidariedade negra transnacional para angariar uma constituinte afro-brasileira ao PCB. Como tal, o anti-integralismo comunista contestava diretamente o próprio nacionalismo racial da AIB, que declarava o movimento integralista como exclusivamente brasileiro, orgulhosamente patriótico e apartado do fascismo europeu. A campanha do PCB também não era direcionada apenas aos negros: a ideia de que o integralismo estaria importando os horrores sangüinários e racializados da Europa da década de 1930 para o Brasil foi criada para apavorar todos os brasileiros, independentemente da categoria racial.

O tema pró-Abissínia reverberava entre os afro-brasileiros. Organizações negras como a Federação dos Negros também estavam se mobilizando contra a guerra, usando termos de solidariedade pan-africana para tal esforço (Domingues, 2011). Era um sinal de que o PCB encontrara uma causa que poderia diminuir o integralismo negro. De fato, a guerra provou ter impacto profundo na concorrência entre a esquerda e a direita pelo apoio afrodescendente. Nas palavras da historiadora Karin Sant’Anna Kössling (2004, p. 24), a “invasão da Abissínia [...] levou segmentos dos movimentos negros a aproximarem-se dos antifascistas e de uma crítica do integralismo”. O fato de os movimentos anti-integralistas de esquerda terem tido sucesso nesse caso reflete uma verdade muito mais profunda: o sucesso do antirracismo do PCB dependia do que Kim Butler (2000, p. 48) caracterizou como “identidades coletivamente redefinidas [que] ofereceram aos afro-brasileiros um força renovada e potencial político” nos anos 1930. Muitos negros brasileiros afirmavam seu lugar na esfera política tendo como base tais identidades raciais. Esquerda e direita tentavam atraí-los, dando início a um processo de reconhecimento, validação e até de incentivo à negritude como importante categoria política.

Conclusão

Este capítulo demonstrou que o antirracismo do PCB abre uma fresta por onde podemos observar a política comunista brasileira e internacional, o nacionalismo racial brasileiro, a politização negra e as maneiras pelas quais questões de raça permearam a luta pelo poder entre a esquerda e a direita na década de 1930. Ao contrário do normal, o PCB e outros movimentos demonstravam grande simpatia pelos afrodescendentes engajados na batalha contra o racismo, tendo o partido defendido a consciência negra visando angariar apoio. Por sua vez, os negros aproveitaram a vantagem oferecida pelos múltiplos partidos que tentavam cortejá-los, recusando-se a ser classificados, dominados e monopolizados por qualquer grupo. Testemunhos de afro-brasileiros contemporâneos – como Júlio Romão, que rejeitou as abordagens da AIB quando tinha apenas 15 anos de idade, finalmente juntando-se à esquerda, e de Abdias Nascimento, que abandonou a AIB de forma dramática – demonstram que os negros não eram facilmente vencidos, fosse pela direita ou pela esquerda (Verena e Pereira, 2007). Ao contrário, muitos afrodescendentes exerciam sua vontade política, transitando com cautela no cenário político vigente e avaliando as organizações nas quais os negros podiam confiar. Conforme Petrônio Domingues (2011), muitas vezes os afro-brasileiros demonstravam flexibilidade e versatilidade política, sendo isso evidenciado quando participavam em mais de um movimento político, sobretudo em cidades como São Paulo, que ofereciam várias opções de organizações.

Após 1935, os afro-brasileiros permaneceram como parceiros políticos muito valorizados e cobiçados. Contudo, o grau em que eram procurados, sobretudo como grupo racialmente identificado, diminuiu. Como sempre, fatores internos e externos explicam esse fenômeno. Por volta de 1935, o *Comintern* trocou seu Terceiro Período de militância política pela conciliatória Frente Popular que concentrava em coalizões. Durante a Frente Popular, os comunistas descartaram a autodeterminação e desprivilegiaram a “Questão Negra”. Mesmo que o Partido Comunista do Brasil permanecesse radical – organizando uma série de tentativas de golpe de Estado em 1935 por meio da Aliança Nacional Libertadora –, a autodeterminação e o antirracismo militante deixaram de desempenhar o papel antes assumido na política do PCB. A autodeterminação seria mencionada apenas em certas ocasiões, mas o partido articulou ideias raciais muito mais moderadas e predominantes, que se alinhavam com perfeição às decisões da IC.

Mais importante ainda é o que estava acontecendo nas fronteiras do Brasil. Getúlio Vargas dissolveu o Congresso, cancelou as eleições presidenciais e assumiu o poder autoritário ao final de 1937, o que marcou o início da ditadura do Estado Novo. Os partidos políticos foram banidos, inclusive a Frente Negra (em 1937) e a Ação Integralista (em 1938). O PCB fora banido em 1927, e a sua afiliada ANL, em 1935. Por conseguinte, as maiores e mais influentes organizações negras, fascistas e de esquerda de repente deixaram de existir, pelo menos abertamente. Em consequência, a feroz concorrência pelo apoio negro também declinou. Com o aumento das tensões internacionais impulsionadas pela agressão nazista e japonesa, e com a eclosão da Segunda Guerra Mundial, as obsessões sobre política racial seriam de novo salientadas, porém com temas e estilos de articulação diferentes (Graham, 2010).

Contudo, o momento político da década de 1930 deixou traços na política racial que surgiu no Brasil durante e após a Segunda Guerra Mundial. Os estudiosos continuam analisando os anos 1930 como uma

das principais eras de transformação do pensamento racial, cujos efeitos reverberam ainda hoje. O Partido Comunista do Brasil contribuiu para o diálogo e o discurso que influenciaram profundamente o cenário racial e político do país. Entre o legado dessa luta de poder racializada, sobretudo o antirracismo do PCB, estão o internacionalismo negro rigoroso, o desafio à noção de estabelecer a harmonia racial brasileira (a qual, ironicamente, personagens como Freyre exprimiam no mesmo momento) e, aliada a isso, uma análise sólida da discriminação racial no país. A confluência de raça e política na década de 1930 alertou o Brasil sobre o poder da coletividade negra e sobre as identidades raciais, fenômenos que a nação continua discutindo e tentando entender no século XXI.

Referências

- ALBERTI, V.; PEREIRA, A. A. (orgs.). *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas: CPDOC-FGV, 2007.
- BUTLER, K. *Freedoms given, freedoms won: Afro-Brazilians in post-abolition São Paulo and Salvador*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2000.
- CABALLERO, M. *Latin America and the Comintern*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- CAVALARI, R. M. F. *Integralismo: ideologia e organização de um partido de massa no Brasil (1932-1937)*. Bauru: Ed. da Universidade do Sagrado Coração, 1999.
- CHADAREVIAN, P. “Raça, classe e revolução no Partido Comunista Brasileiro (1922-1964)”. *Política e Sociedade*, v. 11, n. 20, abr. 2012.
- CRUZ, N. R. “O integralismo e a questão racial: a intolerância como princípio”. Tese (doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro (RJ), 2004.
- CUTI. ... *E disse o velho militante José Correia Leite*. 19. ed. rev. São Paulo: Noovha América, 2007.
- DEGRAS, J. (org.). *The Communist International: 1919-1943 – Documents, Vol. II*. Londres: Oxford University Press, 1960.
- DOMINGUES, P. “O ‘messias’ negro? Arlindo Veiga dos Santos (1902-1978): ‘Viva a nova monarquia brasileira; Viva Dom Pedro III!’”. *Varia História*, v. 22, n. 36, jul.-dez. 2006, p. 526-29.
- _____. “‘O caminho da verdadeira emancipação’: a Federação dos Negros do Brasil”. In: GOMES, F.; DOMINGUES, P. (orgs.). *Experiências da emancipação: biografias, instituições e movimentos sociais no pós-abolição (1890-1980)*. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Globo, 2008.
- GOMES, F. *Negros e política (1888-1937)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- GRAHAM, J. *Representations of racial democracy: race, national identity, and cultural state policy and United States and Brazil, 1930-1945*. Tese (doutorado em História), Universidade de Chicago, Chicago (EUA), 2010.
- HUMBERT-DROZ, J. “Carta para Jenny Humbert-Droz, do navio Andes, 2 de maio de 1929”. In: PINHEIRO, P. S.; HALL, M. (orgs.). *A classe operária no Brasil, 1889-1939, documentos. Volume I: o movimento operário*. São Paulo: Alfa Ômega, 1979.
- KÖSSLING, K. S. “Os afrodescendentes na Ação Integralista Brasileira”. *Revista Histórica*, jan. 2004.
- KELLEY, R. D. G. *Race rebels: culture, politics, and the black working class*. Nova York: The Free Press, 1994.
- KLEIN, M. *Our Brazil will awake! The Ação Integralista Brasileira and the failed quest for a fascist order in the 1930s*. Amsterdã: Centre for Latin American Research and Documentation, 2004.
- LEVINE, R. *The Vargas regime: the critical years, 1934-1938*. Nova York e Londres: Columbia University Press, 1970.
- LUCRÉCIO, F. “Depoimento”. In: RIBEIRO, E.; BARBOSA, M. *Frente Negra Brasileira: depoimentos*. São Paulo: Quilombhoje, 2012.
- MAIO, M. C. *Nem Rothschild Nem Trotsky: o pensamento antisemita de Gustavo Barroso*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- NASCIMENTO, A. *Memórias do exílio*. São Paulo: Livramento, 1976.
- REBELO, A. *Jornal “A Classe Operária”: aspectos da história, opinião, e contribuição do jornal comunista na vida nacional*. São Paulo: Anita Garibaldi, 2003.
- ROBINSON, C. *Black Marxism: the making of the black radical tradition*. Chapel Hill/Londres: University of North Carolina Press, 1983.
- RUY, J. C.; BUONICORE, A. (orgs.). *Contribuição à história do Partido Comunista do Brasil*. São Paulo: Fundação Maurício Grabois/Anita Garibaldi, 2010.
- SECCIÓN SURAMERICANA DE LA INTERNACIONAL COMUNISTA. *El movimiento revolucionario latino-americano*. Buenos Aires: La Correspondencia Sudamericana, 1929.
- SENTINELLO, J. T. “O lugar das ‘raças’ no projeto da nação da Ação Integralista Brasileira”. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 108, maio 2010.

Notas

¹ Tradução de Rosemary Machado.

- 2 Apesar da clara conexão entre as duas organizações, esta análise enfocará o PCB, e não a Aliança Nacional Libertadora.
- 3 Mesmo que este capítulo concentre-se na FNB e na AIB, o Partido Comunista do Brasil também lançou uma campanha anti-Vargas orientada em linhas raciais. Para uma análise da campanha racial anti-Vargas do PCB, veja Graham (2010).
- 4 “Manifesto programa do Partido Comunista do Brasil ao povo trabalhador,” p. 2-4, Partido Comunista do Brasil, s/d, Delegacia Especial de Segurança Política e Social (DESPS), 1933-44, Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (Aperj). De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, não houve um censo demográfico em 1930, portanto não existe estatística oficial da população entre 1920 e 1940. Para mais informações, veja: <<http://www.ibge.gov.br/censo/censobrasil.shtm>>. Acesso em: 12 set. 2013.
- 5 Veja as memórias de José Correia Leite em Cuti (2007). Nesse documento, Leite afirma que os comunistas negros Luiz Lobato e Solano Trindade não acreditavam que o “cunho racial” fora a causa das dificuldades e injustiças enfrentadas pelos afrodescendentes. Leite insiste que, ao contrário, eles criam que as dificuldades tenham sido provocadas por “um problema de classe, um problema econômico” (p. 139-40).
- 6 Chadarevian argumenta que o ensaio de Carneiro pode ser considerado “a primeira análise marxista da questão negra no Brasil”, o que aparenta ser o caso em termos de uma análise abrangente, acadêmica e erudita da questão.
- 7 Chadarevian afirma que o PCB ignorou a questão racial até 1934. Entretanto, por volta de 1932, o PCB já havia começado a circular a sua política antirracista, inclusive a filosofia de autodeterminação.
- 8 No entanto, Humbert-Droz observou a “regra” geral de que “os homens de trabalho pesado [eram] todos homens de cor”, sendo todos os profissionais e as “as mulheres bem-vestidas” brancos.
- 9 “A todos os trabalhadores negros e ao proletariado em geral!”, Partido Comunista (Região Rio de Janeiro), 1933, panfletos apreendidos, DESPS, 1933-1944, Aperj.
- 10 A historiadora Kim Butler (2000, p. 48) escreveu que, “historicamente, divisões na massa populacional [afro-brasileira] dificultavam a solidariedade”.
- 11 Nos Estados Unidos, o movimento de Marcus Garvey (a United Negro Improvement Association) e a organização negra militante African Blood Brotherhood influenciaram o desenvolvimento da autodeterminação comunista. Para mais informações, veja Kelley (1994, Capítulo 5) e Robinson (1983, Capítulo 9).
- 12 Para conhecer as resoluções da “Questão Negra” de Moscou, veja Degras (1960). Para uma discussão sobre a política racial da IC para a América Latina, confira Caballero (1986, p. 57-58 e 88). Para uma breve consulta sobre a política racial da IC no Brasil, veja Chadarevian (2012, p. 263-67).
- 13 Carta de Arlindo Veiga dos Santos para o dr. Egas Botelho, M.D., Superintendente da Ordem Política e Social, São Paulo, 20 jul. 1936, Prontuário n. 2018, Isaltino Veiga dos Santos, Fls. 49-52, Deops/SP. Ironicamente, Isaltino Veiga dos Santos foi preso por fazer exatamente o oposto – promover o comunismo entre os negros – acusação negada enfaticamente por ele e por seu irmão.
- 14 “A todos os trabalhadores negros e ao proletariado em geral!”, Partido Comunista (Região Rio de Janeiro), s/d, panfletos apreendidos, DESPS, 1933-1944, Aperj. O panfleto não contém data, mas as informações fornecidas no texto indicam que ele foi publicado em 1932 ou em 1933, muito provavelmente no último.
- 15 Partido Comunista do Brasil, “Manifesto programa do Partido Comunista do Brasil ao povo trabalhador,” s/d, panfletos apreendidos, DESPS, 1933-1944, Aperj, p. 2-4. Esse panfleto foi provavelmente publicado no início dos anos 1930.
- 16 “A todos os trabalhadores negros e ao proletariado em geral!”. O “patriótico batalhão negro” provavelmente faz referência aos homens negros que tiveram permissão de entrar para a Guarda Civil de São Paulo pela primeira vez em 1932. A FNB havia liderado a campanha para permitir que os negros “patriotas” entrassem para a Guarda, tendo os 200 homens selecionados sido indicados pela organização. Para mais informações, veja Alberti e Pereira (2007).
- 17 *These do Bureau Sul-Americano da Internacional Juvenil Comunista à Federação da Juventude Comunista do Brasil*, 1931, p. 48, Livros Apreendidos, Polícia Política, 1933-1983, Aperj.
- 18 Os partidários do movimento discutiriam posteriormente o trabalho da FNB contra muitos casos como este. Veja, por exemplo, Lucrecio (2012) e Nascimento (1976).
- 19 “Os negros são expulsos dos rinks burgueses”, *A Classe Operária*, 15 dez. 1931, p. 2.
- 20 *Ibidem*.
- 21 Hugh Gibson, Embaixador para o Brasil, Memorando para o Secretário de Estado, Rio de Janeiro, 22 out. 1934; Pasta de Arquivo 4102B Brasil, 1925-1936; Box 201; RG 263, National Archives and Records Administration.
- 22 *These do Bureau Sul-Americano da Internacional Juvenil Comunista à Federação da Juventude Comunista do Brasil*, 1931, p. 48; e, Resoluções Adotadas pelo 5o Plenum do Partido Comunista do Brasil (Sec. Bras. da Internacional Comunista), Rio de Janeiro: Editorial “Soviet”, 1932, p. 49, Livros Apreendidos, Polícia Política, 1933-1983, Aperj.
- 23 Em março de 1931, nove adolescentes negros norte-americanos foram erroneamente acusados e presos na cidade americana de Scottsboro, no Alabama, por estuprar duas mulheres brancas. O caso ficou famoso nos Estados Unidos e no exterior por causa dos esforços do Partido Comunista em libertar os acusados inocentes e divulgar uma campanha internacional contra o racismo.
- 24 “Por um 13 de Maio de protesto contra a falsa libertação dos negros no Brasil!”, Comitê Regional do D. Federal do Partido Comunista do Brasil, Seção Internacional Comunista, s/d, Panfletos Apreendidos, DESPS, 1933-1944, Aperj.
- 25 “Manifesto programa do Partido Comunista do Brasil ao povo trabalhador”.
- 26 Ação Integralista Brasileira, *Manual da Integralista: Fascículo I*, 2. ed. (Tip. Medicamenta, s/d), p. 5, DESPS, Aperj.
- 27 Para saber mais sobre o “imperialismo racista”, veja Cruz (2004) e Klein (2004). Para compreender melhor os laços da AIB com o nazismo e seus conflitos sobre questões raciais, veja Cruz, 2004, Capítulos 1 e 2 e p. 263-66.
- 28 Para conhecer as ideias de Barroso sobre moralidade cristã, judeus e igualdade/desigualdade racial, veja Maio (1991).

- [29](#) Barroso (*apud* Cruz, 2004, p. 263) utiliza o termo “verdadeira síntese social”. Cruz (2004, p. 96-115) também descreve a perspectiva integralista sobre o branqueamento e a eugenia. Para compreender a valorização da contribuição dos afro-brasileiros à nação, veja Kössling (2004).
- [30](#) José Correia Leite, por exemplo, conta sobre um encontro casual com Arlindo Veiga dos Santos, quando este reclamou de não ter sido selecionado para fazer parte do conselho editorial das publicações da AIB (Cutí, 2007, p. 94).
- [31](#) José Correia Leite lembrava-se ainda de que Veiga dos Santos prometeu total apoio da FNB à AIB (Cutí, 2007).
- [32](#) “13 de maio”, *Anauê!*, n. 16, jun. 1937, p. 25.
- [33](#) “A todos os trabalhadores negros e ao proletariado em geral!”
- [34](#) Cândido, que liderou a famosa Revolta da Chibata, evidentemente passou por uma experiência desagradável como camisa-verde (Levine, 1970).
- [35](#) Jaqueline Tondato Sentinelo (2010) menciona a presença de negros em fotografias publicadas nas colunas sociais do jornal da AIB, *A Ofensiva*.
- [36](#) “Integralismo policial e banqueiro-imperialista”, *A Classe Operária*, 10 abr. 1935, p. 3.
- [37](#) “Newton Braga, o integralismo, e a raça negra”, *União de Ferro*, n. 153, nov. 1935, p. 3.
- [38](#) “A guerra de rapina contra a Abissínia vem confirmar o que dizíamos do imperialismo e do fascismo”, *União de Ferro*, n. 153, nov. 1935, p. 1, 3.
- [39](#) “A todos os antifascistas, a todos os adversários da guerra, a todos os homens de cor, contra a guerra de rapina e Mussolini ao único império negro do globo”. Panfleto do PCB, s/d, Fundo Hermínio Sacchetta, pasta 33, Arquivo Edgard Leuenroth, Universidade Estadual de Campinas (AEL).
- [40](#) *Ibidem*.
- [41](#) *Ibidem*.
- [42](#) “Aos negros”, Panfleto do Socorro Vermelho, s/d, Fundo Hermínio Sacchetta, pasta 35, AEL.
- [43](#) “A todos os antifascistas...”
- [44](#) “Detenhamos as garras do abutre fascista contra a Abissínia!”, *A Classe Operária*, 19 out. 1935, p. 1, 4.
- [45](#) *Ibidem*.

A MÃE PRETA ENTRE SENTIMENTO, CIÊNCIA E MITO: INTELECTUAIS NEGROS E AS METÁFORAS CAMBIANTES DE INCLUSÃO RACIAL, 1920-1980^{1,2}

PAULINA L. ALBERTO

No decurso do século XX, o termo “democracia racial” passou a denotar um tipo particularmente brasileiro de inclusão racial – baseado na celebração de uma história de mistura racial e cultural disseminada e na ausência (no período pós-emancipação) de leis que discriminassem com base na raça. Tanto o termo quanto o conceito são frequentemente identificados com os escritos de Gilberto Freyre nos anos 1930, embora “democracia racial” também seja comumente usado para se referir a ideologias de harmonia racial que remontam ao século XIX. Nos anos 1960 e 1970, o termo adquiriu conotação negativa quando muitos acadêmicos brasileiros e estrangeiros, ao lado de um movimento negro brasileiro revigorado, denunciaram veementemente a democracia racial como um “mito” – uma ideologia insidiosa que servia para velar o racismo na sociedade brasileira e, de maneira ainda mais eficaz do que o racismo franco dos Estados Unidos ou da África do Sul, impedia a mobilização.³ Nos debates subsequentes sobre se a democracia racial era de fato uma farsa perniciosa ou um fenômeno marcadamente brasileiro e potencialmente positivo que deve ser compreendido em seus próprios termos, os analistas em geral partilhavam do suposto de que “democracia racial” descrevia uma ideologia racial coerente e constante no tempo e no espaço.⁴

Nas últimas décadas, no entanto, historiadores e antropólogos questionaram as descrições anteriores da democracia racial como aparato de controle social uniforme, atuando de cima para baixo. Sob vários aspectos, esses acadêmicos mostraram como pessoas de diferentes contextos raciais e sociais compreenderam, moldaram e usaram a noção de inclusão racial brasileira ao longo do século XX. Ao revelar ideologias de harmonia racial sendo construídas tanto de baixo quanto de cima, esses estudos ajudaram a minar a distinção binária que animou grande parte dos estudos anteriores sobre democracia racial: se era, como Abdias Nascimento famosamente cunhou, “mito ou realidade” (Nascimento, 1976). As pesquisas recentes demonstram que as ideologias de inclusão racial são poderosas precisamente porque contêm, ao mesmo tempo, elementos de mito e de realidade. Elas constituem um espaço de contestação e negociação, uma linguagem comum e um conjunto de ideias estrategicamente construídas como ideias partilhadas por meio das quais brasileiros de diferentes contextos articularam noções concorrentes de cidadania e pertencimento no século após a abolição.⁵

Há outra forma importante pela qual os acadêmicos começaram a fragmentar uma concepção unidimensional ou totalizadora de democracia racial. O sociólogo Antônio Sérgio Guimarães demonstrou que Gilberto Freyre não usou o termo “democracia racial” até meados dos anos 1940. A ideia de discutir

raça em termos de “democracia”, conforme Guimarães argumenta, ocorreu a Freyre e a outros acadêmicos brasileiros e estrangeiros na conjuntura específica pós-Segunda Guerra Mundial, quando a queda do totalitarismo europeu, a ascensão de tendências antirracistas nas ciências sociais e o próprio retorno do Brasil a um governo constitucional fizeram da democracia uma metáfora política e social influente (Guimarães, 2002). Essas descobertas ajudam a identificar as origens históricas específicas da “democracia racial”. Mas ainda existem a necessidade e a oportunidade de identificar o conteúdo e a forma das ideologias de harmonia racial que precederam o surgimento do termo “democracia racial” nos anos 1940, e de compreender de que maneiras essas metáforas distintas de inclusão racial continuaram a evoluir nas décadas posteriores. Como a ideia de “democracia racial” que surgiu nos anos 1940, as metáforas anteriores de inclusão – bem como as iterações subsequentes do próprio termo “democracia racial” – também refletiram as questões sociais e políticas específicas de seu tempo e lugar.⁶

Neste artigo, argumento que as ideias cambiantes de inclusão racial dos negros ao longo do século XX lançam nova luz sobre a história das ideologias raciais brasileiras nas dimensões identificadas acima: sua construção parcial a partir “de baixo” e sua variabilidade no tempo. Isso é particularmente verdadeiro para o subconjunto de brasileiros negros com voz ativa que chamo de “intelectuais negros” – pensadores, escritores e líderes comunitários que afirmaram orgulhosamente sua herança cultural ou racial africana e aspiraram a representar outros brasileiros negros em discussões nacionais sobre raça e identidade nacional.⁷ Os pensadores negros, para quem o horizonte da cidadania plena parecia estar cada vez mais distante no século XX, foram observadores perspicazes do panorama cambiante de pensamento e política nacional e internacional com relação à raça. Eles estavam atipicamente sintonizados à maneira como as discussões sobre raça na vida pública brasileira requeriam mudanças tanto na forma quanto no conteúdo de suas demandas de inclusão. Além disso, mesmo quando defendiam a noção de um comprometimento essencialmente brasileiro com a inclusão racial, como tantas vezes fizeram na primeira metade do século, os pensadores negros entenderam que o poder dessa ideia estava em seu potencial para o dinamismo e o engajamento político; fixos e atemporais, os discursos de harmonia racial poderiam rapidamente se transformar em instrumentos de inércia política ou reação contra a mobilização baseada em raça. Os escritos de pensadores negros ao longo do século XX são, portanto, um termômetro sensível de transformações significativas, embora ainda em grande parte não observadas, nas ideologias brasileiras de raça e cidadania.

Este artigo fornece uma visão geral das perspectivas dos intelectuais negros sobre raça no Brasil do século XX, investigando a ascensão e a queda, nas políticas negras, de um único símbolo poderoso: a *Mãe Preta*. As convocações para comemorar a Mãe Preta surgiram em meados dos anos 1920 na imprensa negra da cidade de São Paulo e na grande imprensa do Rio de Janeiro, durando, com certa regularidade, até o final daquela década. O artigo começa com uma análise dos significados políticos que os pensadores negros atribuíram à Mãe Preta durante os anos 1920, décadas antes de o termo “democracia racial” aparecer pela primeira vez. No contexto da República, extremamente não democrática, os intelectuais negros viam os vínculos sentimentais com as elites brancas, incluindo o amor em comum pelas mães pretas, como um baluarte contra discursos “científicos” de exclusão racial. O artigo, então, aborda dois momentos posteriores no século XX em que a Mãe Preta ressurgiu em discussões locais e nacionais sobre raça: os anos entre 1945 e 1955, quando a democracia e a

“democracia racial” se tornaram parte importante do discurso político brasileiro, e, mais brevemente, a década de 1970, em meio à ditadura militar, quando ativistas e pensadores negros expressaram um profundo ceticismo quanto à democracia racial.

Reconstruir os significados históricos e políticos em torno da Mãe Preta em momentos distintos do século XX mostra como a forma e o conteúdo das ideologias de inclusão racial evoluíram com o tempo, em diálogo com o panorama em transformação da política nacional e internacional. Acima de tudo, revelar os significados diversos da Mãe Preta pode nos ajudar a entender melhor as diferentes circunstâncias e estratégias políticas dos pensadores negros ao longo do século XX, quando estes deixaram de endossar ideais hegemônicos de inclusão racial e passaram a condená-los como uma ilusão perigosa.

“Sentimentos superiores”: a Mãe Preta na era da fraternidade (1920-1930)

Em setembro de 1920, *O Clarim d’Alvorada* (então, o principal jornal da imprensa negra de São Paulo) lançou uma campanha para comemorar a figura da Mãe Preta. Especificamente, o periódico recorreu à grande imprensa para que esta ajudasse a designar o dia 28 de setembro como o “Dia da Mãe Preta”, honrando a data de aprovação da Lei do Ventre Livre em 1871.⁸ Em seus artigos, os editores e escritores de *O Clarim* retrataram a Mãe Preta – repetidas vezes descrita como uma figura “sentimental” – como um emblema da irmandade harmoniosa que unia brasileiros brancos e negros, historicamente e em sua própria época.

No fim dos anos 1920, *O Clarim* tinha um sólido histórico como jornal ativista negro, condenando o racismo em uma variedade de contextos e defendendo a criação de organizações sociais e políticas negras. Seus escritores, como muitos outros na imprensa negra ativa de São Paulo, eram críticos ferrenhos dos modos como a cidadania para as pessoas negras na República, embora não restrita por um sistema legal formalmente sem distinção de raça, era tolhida pela lei e por uma gama de atitudes e práticas extrajudiciais discriminatórias – do chamado “racismo científico” e das ideologias de embranquecimento à ideologia da vadiagem e à preferência dos empregadores por trabalhadores de pele clara.⁹ Poderia parecer estranho, então, que para sua campanha pública mais visível nos anos 1920 os escritores negros escolhessem celebrar uma figura que claramente sentimentalizava uma história de relações violentas e desiguais entre brancos e negros.

E, de fato, os escritores negros não escolheram livremente a Mãe Preta como figura merecedora de celebração, mas a adotaram entre as pouquíssimas imagens positivas de negros na vida pública brasileira. Foi um grupo de homens brancos da elite que propôs honrar a Mãe Preta como emblema da “fraternidade” existente entre brancos e negros no Brasil. Em abril de 1926, dois anos antes do apelo da imprensa negra por um feriado em homenagem à Mãe Preta, o importante jornal carioca *A Notícia* deu início a uma campanha com ampla divulgação para honrar a Mãe Preta com um monumento no centro da cidade (Campos, 1926a, p. 1).¹⁰

A proposta do monumento era, em muitos aspectos, uma celebração conservadora das supostas tradições de fraternidade racial no Brasil – não diferente dos discursos que, mais tarde, os críticos da democracia racial denunciariam. Fraternidade, para a maioria desses homens brancos, implicava a inclusão da raça negra na família brasileira, mas de uma maneira que expressava nostalgia por um

passado hierárquico e escravocrata. Além disso, embora muitos desses escritores brancos afirmassem que o monumento à Mãe Preta honraria as contribuições da “raça negra” à identidade e à cultura brasileira, eles expressavam abertamente a esperança de que a negritude logo desaparecesse, já que a mistura racial promoveria o embranquecimento progressivo dos cidadãos brasileiros.¹¹

Ainda assim, ao imaginar um monumento para uma mulher negra e concebê-lo em termos de fraternidade racial, os brancos que defendiam a estátua no Rio abriram espaço para que os ativistas negros usassem o símbolo da Mãe Preta para seus objetivos políticos. Durante as campanhas lideradas pela elite a favor do monumento, em 1926, e em sua própria convocatória por um feriado, em 1928, os ativistas negros no Rio e em São Paulo endossaram com entusiasmo o símbolo da Mãe Preta. Para alguns jornalistas negros (quase todos homens), uma imagem nostálgica ou mesmo sexualizada do corpo da Mãe Preta ajudava a construir laços de fraternidade – e, portanto, de concidadania – com homens brancos. Por exemplo, alguns escritores paulistas rememoraram o conforto que eles e seus colegas brancos receberam da Mãe Preta quando bebês, enquanto outros descreveram seus “seios opulentos” e “pojados” de maneiras que indicavam uma fraternidade nascida da intimidade adulta entre mulheres negras e homens de ambas as raças (Navarro, 1927, p. 1; Ivan, 1926, p. 3). Outros, apoiando-se em ideologias republicanas francesas, usaram ideias de fraternidade (ao lado de liberdade e igualdade) para descrever uma sociedade pós-emancipação em que os negros seriam cidadãos em pé de igualdade com os brancos.¹²

A maioria dos escritores, entretanto, deu ao termo “fraternidade” uma definição adicional como traço tipicamente brasileiro: a harmonia racial que parecia caracterizar sua nação, em nítido contraste com os Estados Unidos, então segregados legalmente. Como exclamou J. D’Alencastro no jornal *O Bandeirante*, de São Paulo, em 1918, no Brasil “pretos e brancos [foram] irmanados pelo mesmo amor a esta terra”; eles devem “solidifi[car] a fraternidade que nos confunde com os brancos nascidos debaixo da Bandeira Auri Verde” (d’Alencastro, 1918, p. 2-3).¹³ Ao defender a fraternidade como uma relação familiar e sentimental entre brasileiros negros e brancos, esses escritores esperavam fornecer uma alternativa às ideologias muito mais hostis do chamado racismo “científico”, que pregava a absoluta inferioridade dos negros e justificava sua marginalização política, econômica e social. Esperavam, também, responsabilizar seus compatriotas brancos pelo discurso emergente de fraternidade racial, concebido na linguagem do sentimento. Com esse propósito, os representantes de uma das principais irmandades negras do Rio de Janeiro, Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, reveladoramente se referiram ao monumento proposto da Mãe Preta como uma “*prova* grande e nobre dos sentimentos do povo brasileiro”, um “*documento público* da elevação do sentimento da maioria dos brasileiros, que *hão de cerrar fileiras*” (Araújo e Costa *apud* Campos, 1926d, p. 2; Castro *apud* Campos, 1926b, p. 1, grifos meus). Fosse em queixas ocasionais sobre os fracassos da fraternidade ou em suas celebrações, mais frequentes, pensadores e líderes comunitários negros em São Paulo e no Rio de Janeiro nos anos 1920 defenderam a fraternidade racial do Brasil como a forma como o Brasil *deveria* ser, baseando suas demandas nesse ideal em comum que surgia.

Os ativistas negros não foram os únicos a usar ideias de fraternidade racial dessa maneira. Interpretações relativamente progressistas de fraternidade racial circularam na vida pública brasileira naqueles anos, competindo com outras mais conservadoras. Em 1921, por exemplo, vários representantes

no Congresso rejeitaram um projeto de lei que propunha a proibição de imigrantes negros no Brasil.¹⁴ Seus argumentos contra o projeto se apoiaram repetida e veementemente nas ideias republicanas, históricas e sentimentais de fraternidade racial que então circulavam na imprensa negra. Durante esses debates no Congresso, vários deputados rogaram aos colegas que se lembrassem do importante papel que a “raça negra” exerceu e continuava a exercer na formação da nação e da raça brasileiras, recordando-os, em particular, que eles estavam falando da “raça que protegeu a todos nós, durante a meninice, [...] a raça cuja mulher serviu de ama, talvez, à maioria dos Srs. Deputados [...]!”¹⁵

Agarrando-se a essas ideias um pouco mais progressistas de fraternidade (e às vezes a ideias mais conservadoras, como na celebração ao seio da Mãe Preta), os escritores na imprensa negra procuraram criar uma nova ideia de nação que incluísse as pessoas negras. Eles esperavam que essa opinião pública alternativa centrada na fraternidade inter-racial afastasse o pensamento racial brasileiro das ideias racistas ainda dominantes – endossadas pela ciência contemporânea –, que pedia a eliminação gradual dos negros por meio de processos de “embranquecimento” tais como a mistura inter-racial e a imigração europeia financiada pelo Estado.

Com esse propósito, a maioria dos escritores na imprensa negra transformou a Mãe Preta em um emblema de contribuições marcadamente negras à nação, defendendo a existência continuada de uma raça negra intacta e orgulhosa diante das ideologias de mistura e embranquecimento. Isso foi particularmente verdadeiro em São Paulo, onde o projeto nacional de “embranquecer” a nação por meio da imigração mostrou-se mais eficaz e os efeitos excludentes da imigração sobre a população negra foram mais notórios. A maioria dos escritores paulistas negros que apoiaram a campanha do Dia da Mãe Preta em 1928 e 1929 via essa figura como mãe de duas raças distintas mas igualmente brasileiras, cujos membros trabalharam lado a lado para construir a grandeza do Brasil. Em parte, essa interpretação dava continuidade a uma tendência anterior na imprensa negra de São Paulo de “enegrecer” a população de origem africana e de retratar essa cidade – e o Brasil como um todo – como lugar dividido exclusivamente entre os polos binários branco e negro. Essa tendência foi vividamente ilustrada por um artigo do *Clarim* do fim da década de 1920 que se referia aos brancos como membros da “raça oposta” (“Idea erronea da raça opposta”, 1929, p. 4). Mas também correspondia à postura política específica dos pensadores negros paulistas, que rejeitavam cada vez mais uma visão emergente de cultura nacional, projetada a partir do Rio, em que a negritude e a africanidade eram elementos essenciais à identidade brasileira mista (visão que, com efeito, alcançaria proeminência nacional após os anos 1930).¹⁶

Talvez o exemplo mais impressionante de como a Mãe Preta poderia ser empregada para afirmar a presença histórica e contemporânea de uma raça negra produtiva mas discriminada seja a ilustração que os editores do *Clarim* escolheram para estampar a primeira página quando anunciaram sua campanha pelo feriado em setembro de 1928.



A figura de uma ama negra com uma criança branca sob seus cuidados pertence a um gênero de imagens de amas de leite comum no Brasil e em outras sociedades escravocratas no Atlântico.¹⁷ Essa ilustração em particular, de fato, parece ser baseada em uma pintura a óleo do século XIX exposta no Museu Imperial, que na época se acreditava retratar o jovem imperador D. Pedro II nos braços de sua ama negra.¹⁸



“Mucama com criança ao colo”, artista desconhecido, anos 1800.
Museu Imperial, Petrópolis, Rio de Janeiro

Esse retrato original, no entanto, como quase todos os retratos da Mãe Preta na arte brasileira, não inclui o filho negro.

A decisão do *Clarim* de fazer referência a uma iconografia familiar na ilustração de sua primeira página convergiu com as citações frequentes, na imprensa negra, de representações literárias e folclóricas da Mãe Preta. A alusão a D. Pedro ajudava a associar a figura da Mãe Preta aos heróis da história nacional, também frequentemente evocados na imprensa negra. Mas, ao acrescentar a figura do filho negro da ama de leite no retrato, os editores do *Clarim* perturbaram drasticamente a iconografia tradicional das amas de leite, bem como as interpretações brancas dominantes da Mãe Preta. No desenho do *Clarim* (provavelmente encomendado pelos editores do jornal, como muitas de suas ilustrações), a mãe negra que segura a criança branca junto ao peito está, ao mesmo tempo, dando as costas ao próprio filho. Essa imagem impressionante celebrou uma Mãe Preta que, enquanto representa a fraternidade entre os filhos branco e negro da ama de leite, também salienta as injustiças aos filhos que ela pariu.

Vários escritores confirmaram essa mensagem, lendo o símbolo da Mãe Preta como uma condenação explícita à escravidão e suas consequências para as famílias negras – em particular, para os filhos negros. A Mãe Preta, escreveu Vagalume (1929, p. 1) em artigo republicado pelo *Clarim*, “amamentou e afagou no seu seio negro os brancos que roubavam aos pretos a própria gota de leite que representava a seiva, o primórdio de sua existência”.

As nossas avós nunca puderam amamentar, quanto mais crer [criar?] seus filhos por serem obrigadas (sob pena de azorrague) negar suas rotundas tetas aos frutos de seu amor para com extremo desvelo criar filhos dos ‘Senhorios’. O fim desta proibição era triste: mães abandonando seus filhos pelos dos senhores, [os quais] quando grandes, pagavam essa dedicação a chicote. [...] (Castro, 1928, p. 1-2)

Esses autores mostraram que o amor que os homens brancos partilhavam com a Mãe Preta, tão amplamente celebrado na campanha anterior pelo monumento, tinha um preço para o filho nascido de seu ventre. Já as pouquíssimas mulheres cujas opiniões sobre a Mãe Preta chegaram à imprensa negra salientaram seu sofrimento como mãe. Para Diva de Campos (“O Dia da Mãe Preta em Botucatu”, 1929, p. 3), o sacrifício da Mãe Preta a tornava o emblema de uma raça “a quem se roubou o direito de viver”. E, para Yolanda de Camargo (“O Dia da Mãe Preta em Botucatu”, 1929, p. 3), a Mãe Preta era a “mãe dos brasileiros, aquela que repartia o seu sangue com os sinhozinhos com sacrifício, muitas vezes, dos seus filhinhos”. Na interpretação de Camargo, a partilha do sangue não era uma metáfora de transfusão cultural (como era para muitos dos defensores brancos da Mãe Preta), mas, ao contrário, uma maneira hiperbólica de tratar o ato de amamentar o filho de outra que salientava o sacrifício físico e emocional envolvido nessa transmissão. Desse modo, a Mãe Preta personificava um ideal de fraternidade inter-racial que demandava a plena inclusão dos brasileiros negros na família nacional como retribuição por sua dívida histórica. Ao mesmo tempo, servia como um lembrete ferino das muitas vezes, no passado e no presente, em que esse ideal não fora alcançado.

Esses usos variados da Mãe Preta e de sua maternidade dual indicam que nos anos 1920, quando as ciências médicas e sociais endossavam ideologias racistas dominantes, os escritores negros procuraram afirmar seu pertencimento apelando para o que percebiam como uma alternativa à ciência: o sentimento. A fraternidade, como ideia dominante derivada do republicanismo e de uma leitura sentimental da experiência do Brasil com a escravidão, proporcionava a metáfora norteadora por meio da qual os escritores negros defendiam sua cidadania e seu pertencimento cultural. Em uma época em que as leis da República, que em tese não faziam distinção de raça, eram incapazes de proteger os brasileiros negros dos efeitos discriminatórios do racismo científico, e em que o *status* e as conexões sociais determinavam profundamente as oportunidades políticas e econômicas, a metáfora da fraternidade permitia que os pensadores negros vivendo sob um Estado fraco, descentralizado e personalista – sem capacidade nem interesse de proteger os afro-brasileiros da discriminação racial – ignorassem o Estado e afirmassem laços de cidadania diretamente com seus compatriotas brancos. Por mais desconfortáveis que seus retratos muitas vezes açucarados de amas de leite escravizadas possam soar aos ouvidos modernos, os homens negros que endossaram tais interpretações da Mãe Preta não foram enganados ou coagidos pela política retrógrada de seus colegas brancos. Sua adoção da Mãe Preta como símbolo da fraternidade racial foi, antes, uma estratégia para dar impulso a uma incipiente visão mais inclusiva da nação do que a

visão excludente apoiada pela ciência que predominara desde a abolição.

“Princípios científicos modernos” e o “direito ao Direito”: a Mãe Preta na era da democracia (1945-1955)

Depois de 1945, os escritores negros começaram a expressar suas esperanças de inclusão racial por meio de um novo termo: “democracia”. A noção de democracia, e o modo como deveria ser definida, tornou-se uma questão central da política nacional. Internacionalmente, a vitória dos Aliados na Segunda Guerra Mundial trouxe o fim de regimes totalitários em toda a Europa, uma onda crescente de entusiasmo pela democracia e um novo consenso antirracista. Quando as organizações internacionais convocaram cientistas sociais para analisar o racismo e propor possíveis soluções, o Brasil foi tido como modelo: uma sociedade multirracial e pós-escravocrata sem discriminação institucionalizada.

Intelectuais brasileiros e estrangeiros, reafirmando ideias mais antigas sobre harmonia racial no Brasil na nova linguagem da época, começaram a se referir ao Brasil como uma “democracia racial” (Guimarães, 2002). Alberto Guerreiro Ramos, o proeminente sociólogo negro, deu voz aos sentimentos de muitos de seus colegas acadêmicos e ativistas quando afirmou, em 1950 (p. 11, grifo meu): “O Brasil deve assumir no mundo a liderança da política de *democracia racial*. Porque é o único país do orbe que oferece uma solução satisfatória do problema racial”.

Como a fraternidade racial antes, o poder da democracia racial como discurso de inclusão dos negros residia em sua aceitação disseminada no Brasil e no exterior, e em sua flexibilidade política. No Rio e em São Paulo, os escritores negros se apoiaram nos princípios e em canais concretos de democracia política, e em um discurso de direitos legais, para dar forma a suas reivindicações de igualdade racial. Abdias Nascimento, o célebre ator, pensador e ativista negro, escreveu, em 1948 (p. 1): “É transparente esta verdade histórica: o negro ganhou sua liberdade não por filantropia ou bondade dos brancos, mas por sua própria luta e pela insubsistência do sistema escravocrata [...] O negro rejeita a piedade e o filantropismo aviltantes e luta pelo seu direito ao Direito.” Para Nascimento, os direitos legais, conquistados por meio de uma história de participação ativa na nação, substituíram a lógica mais antiga de cidadania negra baseada em apelos à benevolência da elite. Foi nesse período que ele e outros trabalharam para incluir cláusulas antirracistas na Constituição e, quando fracassaram, lutaram por aquela que se tornou a Lei Afonso Arinos, de 1951 (Nascimento, 1982; Andrews, 1991; Alberto, 2011).

No contexto dessas reivindicações de igualdade racial por meio da linguagem dos direitos, a Mãe Preta – outrora um símbolo apreciado por pensadores negros que procuravam usar o “sentimento” para afirmar seu papel como construtores da nação – esvaneceu como símbolo político e cultural de inclusão. Embora a *Alvorada*, de Leite (a encarnação de *O Clarim d’Alvorada* no pós-guerra), continuasse a celebrar a Mãe Preta em todo 28 de setembro, esta aparecia com cada vez menos frequência em outros escritos de ativistas. Os poucos escritores que mantiveram viva sua memória geralmente eram de uma geração anterior, como o próprio Leite, ou como o poeta veterano Lino Guedes (1946, p. 1), que continuou a escrever poesia sobre a Mãe Preta como símbolo da fraternidade desejada entre negros e brancos¹⁹. Em pouquíssimos casos, escritores mais jovens experimentaram atualizar o símbolo da Mãe

Preta para as reivindicações políticas contemporâneas. Onde ela um dia personificou reivindicações de integração baseadas em uma história exclusivamente brasileira, esses escritores ampliaram sua importância em nível universal. Eles a proclamaram “um símbolo de redenção universal” (“28 de setembro”, 1946, p. 1), ou, no caso de Sofia Teixeira (1947, p. 3), destacaram seu amor maternal como “existência dedicada pelo bem da humanidade”. Refletindo o espírito da época, em que ativistas e pensadores negros pediram repetidas vezes que as promessas da abolição fossem cumpridas de uma vez por todas (em uma “segunda abolição”), Teixeira também usou a Mãe Preta para criticar a Lei do Ventre Livre. Embora os pensadores negros na São Paulo dos anos 1920 tivessem escolhido essa lei como fundamento simbólico para o feriado da Mãe Preta, e a tivessem enaltecido como momento fundante da cidadania negra, Teixeira criticou corajosamente a ineficácia da lei em promover mudança social. De maneira similar, um escritor que evocou a Mãe Preta por meio de alegorias mais antigas de homens negros como soldados e mão de obra substituiu a ênfase no sentimento da geração anterior por uma ousadia nas demandas e uma linguagem de direitos que refletiam o ativismo de seu próprio tempo: “Quando se relembra que o passado altivo da Pátria está salpicado do valoroso e heroico sangue do Negro! Quando mesmo se sabe que a economia nacional sempre descansou nos ombros fortes e luzidios dos filhos da Mãe Preta, dá vontade de gritar a plenos pulmões: ‘Deem-me o que me pertence. Nossos direitos são iguais’” (Camargo, 1947, p. 1).

Nesse sentido, a democracia marcou uma mudança real, e não apenas semântica na forma como os ativistas definiam a cidadania negra. Ao contrário da metáfora corporativista, sentimental e familiar da *fraternidade* racial que muitos haviam adotado no passado, a *democracia* se referia a um conjunto de instituições e direitos imparciais que os ativistas podiam usar para exigir ganhos concretos, como proteções e direitos legais para os afrodescendentes. Os ativistas desse período literalmente se apropriaram da metáfora política de democracia para as reivindicações baseadas em raça, fazendo da igualdade racial o teste da incipiente democracia política do país.

A ideia disseminada do Brasil como democracia racial após 1945 derivou não só do retorno da democracia política dentro e fora do país, como também de uma mudança simultânea nos estudos sobre raça. Após o Holocausto, as ciências sociais – e a sociologia em particular – pareciam prometer desmascarar a validade científica do conceito de raça, expondo desigualdades raciais e promovendo justiça racial, no Brasil e em outras partes (Maio, 1998; Maio e Villas-Bôas, 1999). Mais especificamente, no próprio Brasil, a ascensão de uma tradição sociológica antirracista enfocando as relações entre raças e o ativismo racial lançou nova luz sobre os atores sociais e políticos negros nas cidades agitadas do Sudeste (Guimarães, 1999; Maio, 2001; Métraux, 1950; Motta, 2000).

Escritores negros no Rio e em São Paulo receberam esses avanços acadêmicos com entusiasmo. Além de seu antirracismo declarado, esses novos estudos sociológicos foram importantes pelo modo como transformaram as discussões nacionais sobre os negros. Para muitos ativistas de meados do século, os estudos sociológicos reforçavam a ideia moderna de agência e subjetividade negra que acompanhava suas próprias reivindicações por um “direito ao Direito”. De um lado, os novos estudos marcaram um distanciamento significativo de uma série de estudos primordialmente antropológicos ou folclóricos de religiões e “sobrevivências” africanas que, na visão de muitos ativistas negros, desde os anos 1930 projetavam os brasileiros negros como estrangeiros exóticos e não como cidadãos ativos. (Há também

um componente geográfico a essa rejeição, já que muitos desses estudos ocorreram no Nordeste, principalmente na Bahia.)²⁰ Muitos escritores negros também sentiam que as ciências sociais forneciam argumentos mais fortes para sua causa do que o sentimento tão evocado anteriormente. Como explicou n' *Alvorada* Raul Joviano do Amaral (1946, p. 1, grifo meu), novos estudos sociológicos resultariam em uma “outorga concedida [aos negros] não em nome de um sentimentalismo piegas, mas *conquistada* em razão do seu esforço tenaz, persistente em se constituir força econômica, política e social ponderável”. Agência e direitos, em vez de sentimento e benevolência dos brancos, eram os signos da política racial da nova era.

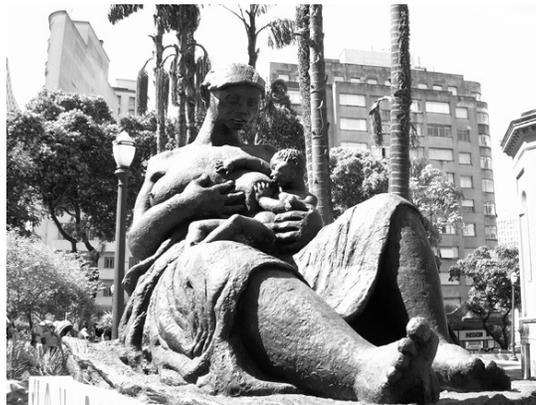
Nesse contexto, artigos em vários jornais negros destacaram especificamente o fracasso das campanhas de anos anteriores em prol da Mãe Preta. Depois de testemunhar negros sendo barrados em um restaurante no Rio, um escritor proclamou: “A [figura da] Mãe Preta, entretanto, como se vê no caso desse restaurante, começa a diluir-se. [...] A ternura pela Mãe Preta ainda não resolveria a questão do negro”. Cabia à sociologia, argumentou o autor, proporcionar a compreensão científica que dissiparia o racismo obstinado: “Quando não houvesse o sentimento, o rigor de um princípio de sociologia indicaria esta solução” (Rego, 1948, p. 4). Esse mesmo jornal, *Novo Horizonte*, também republicou um artigo do proeminente intelectual Austregésilo de Athayde (1947, p. 4) que defendia a igualdade racial nos seguintes termos:

Não quero invocar os motivos de gratidão que os brancos brasileiros devem ter às suas “babás” e Mães Pretas. Elas seriam bastantes para silenciar os corações bem formados, cuja sensibilidade não se embotou com um estulto orgulho. Prefiro as razões políticas, tiradas do fato de que três raças contribuíram para a formação do povo brasileiro e cada uma delas teve os seus méritos que é preciso reconhecer e respeitar.

Os escritores da imprensa negra dos anos 1920 poderiam ter assinalado que a ideia “política” de que três raças participaram da “formação do povo brasileiro” era exatamente o que eles estavam tentando demonstrar com a Mãe Preta. De fato, em sua época, eles apelaram ao sentimento para combater ideias racistas apoiadas pela ciência, supostamente objetiva e irrefutável. Mas, nos anos 1940 e 1950, ativistas paulistas e cariocas sentiram que a legitimidade política das ciências – em particular, das ciências sociais – tinha mudado a seu favor. Dessa maneira, estudos acadêmicos de brasileiros negros – baseados no que Geraldo Campos (1946, p. 1), colaborador do *Novo Horizonte*, defendeu como “princípios científicos modernos antirracistas” – destituíram a fraternidade sentimental da Mãe Preta de seu lugar como símbolo de inclusão. Um consenso emergente nas ciências sociais sobre a ilegitimidade da discriminação e das distinções raciais a relegou a relíquia de um passado no qual, na visão dos escritores, os horizontes estreitos da política nacional haviam forçado os pensadores negros a suplicar a benevolência das elites patriarcais. Em meados do século, pensadores negros no Rio e em São Paulo lutaram por seus direitos legais por meio de canais democráticos imparciais que os enalteciam como sujeitos políticos ativos em vez de rebaixá-los à condição de súplices ou objetos antropológicos.

Em meados dos anos 1950, finalmente foi construído um monumento à Mãe Preta. Depois de sofrer uma morte lenta no Rio de Janeiro do fim da década de 1920, o projeto foi revivido nos anos pós-guerra por membros do Clube 220, agremiação negra paulistana que propôs construir o monumento em sua

cidade. Sob a liderança de Frederico Penteadó Júnior, a comissão do monumento do Clube conseguiu fazer que o projeto fosse aprovado na Câmara Municipal de São Paulo em 1953. Em 1955, após um concurso público, o projeto vencedor para o havia muito desejado monumento à Mãe Preta foi inaugurado no largo do Paissandu, uma pequena praça que também abrigava a mais antiga irmandade religiosa negra de São Paulo, Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos (Cutí, 1992). Penteadó conseguiu inclusive obter reconhecimento oficial para o monumento, que foi inaugurado durante a celebração do quadricentenário da cidade de São Paulo (Weinstein, 2002).



Estátua da Mãe Preta, largo do Paissandu, São Paulo (foto da autora)

Poderíamos esperar que José Correia Leite, um dos que iniciaram as campanhas pela Mãe Preta nos anos 1920, tivesse recebido esses avanços com alegria. Mas a estátua, considerada fundamental para os pensadores negros em décadas anteriores, não foi capaz de impressionar Leite e seus colegas paulistas, pensadores negros, em meados dos anos 1950. Talvez porque, como Leite recordou em suas memórias, o monumento retratasse a Mãe Preta em uma linguagem realista exagerada (traços grosseiros, quadrados, mãos e pés grandes demais), o que ele considerou um insulto aos brasileiros negros (Cutí, 1992). Para além das avaliações estéticas, no entanto, o fato de que o monumento não conseguiu conquistar a simpatia (e, ao que parece, a atenção) de escritores na imprensa negra indica como haviam mudado as estratégias e as prioridades dos escritores negros desde os anos 1920. A estátua representava a velha estratégia política de celebrar uma fraternidade racial idealizada e sentimentalizada, o que, como agora acreditavam Leite e outros, transformava os negros em súplices, em vez de agentes de mudança. Para pensadores como Leite, Penteadó e os homens do Clube 220 eram um lembrete lamentável desse tipo de política ultrapassada e das divisões que ainda assolavam o movimento negro da cidade. O Clube 220 gastava suas energias em eventos sociais como concursos de beleza ou comemorações do 13 de maio em uma época em que os escritores na imprensa negra paulistana convocavam a população ao engajamento político e formulavam denúncias cada vez mais ferrenhas às falhas da abolição e às deficiências das histórias oficiais (Leite lembrou que os membros do Clube 220, por sua vez, o taxaram, e a seus colegas, de comunistas).²¹

Porém, mais do que uma mudança nas estratégias políticas, a decepção expressada por Leite diante da estátua da Mãe Preta e o silêncio na imprensa negra de modo geral poderiam ser vistos como reflexo de

um desencanto cada vez maior por parte dos pensadores negros com os rumos que o discurso da democracia racial parecia tomar em meados dos anos 1950. No decurso dos anos 1950 e início dos anos 1960, quando cada vez mais brasileiros de todo o espectro político aderiam ao consenso de que o Brasil era uma sociedade singularmente agraciada pela igualdade racial – imagem em parte reforçada pela crescente democracia social da nova República –, intelectuais negros no Rio e em São Paulo encontraram cada vez mais formulações públicas de democracia racial que impunham limites às políticas negras, sobretudo as baseadas em reivindicações de diferença cultural e racial. Um artigo de Gilberto Freyre publicado em 1948 na revista negra carioca *Quilombo* (p. 8) explicitou o que muitos pensadores e políticos brasileiros nos anos subsequentes veriam como o preço legítimo de viver em uma democracia racial. Freyre concordava que brasileiros de diferentes origens étnicas “possam e até devam conservar de sua cultura ou ‘raça’ materna valores que possam ser úteis ao todo [...] Inclusive os valores africanos”. Mas alertou os brasileiros para que ficassem “vigilantes contra” quaisquer divisões em linhas raciais ou étnicas, criticando a ideia de que “o descendente de africano devesse se comportar aqui como um neoafricano diante de inimigos, e o descendente de europeus como um neoeuropeu civilizado diante de bárbaros”. Freyre insistiu que “o comportamento dos brasileiros deve ser o de brasileiros”, subordinando quaisquer filiações étnicas ou raciais “à cultura mestiça, plural e complexa do Brasil”. Enquanto Freyre dava seu alerta, organizações negras no Rio de Janeiro e em São Paulo estiveram sob o ataque de alguns analistas conservadores por plantar “sementes de ódio” ou fomentar o “racismo preto” (Sabino, 1949).²²

Ironicamente, as mesmas transformações sociais que permitiram que pensadores negros usassem a democracia e o antirracismo para aguçar suas demandas baseadas em raça na segunda metade dos anos 1940 tornaram cada vez mais difícil para eles, nos anos subsequentes, discutir a desigualdade racial, organizar-se em torno de identidades raciais distintas ou questionar a tão alardeada tolerância racial de seus concidadãos. Afirmar a diferença, ou expor o tratamento diferenciado, se tornou uma proposição delicada em uma sociedade supostamente pós-racial. Essas barreiras, no entanto, não tornaram a democracia racial simplesmente um mito opressor, assim como o entusiasmo inicial dos pensadores negros pela democracia racial não a tornou realidade. Os intelectuais negros em São Paulo e no Rio de Janeiro nos anos 1950 encontraram diferentes maneiras de continuar a fazer uso da retórica antirracista disseminada na vida pública brasileira, ao mesmo tempo que afirmavam seus direitos de se organizar de forma independente e de defender ideias de diferença racial ou cultural não condizentes com o que Freyre chamou de “todo” mestiço.

A estátua da Mãe Preta foi construída em São Paulo em meados dos anos 1950, no momento em que os pensadores negros estavam mais receosos de que ideias influentes de democracia racial pudessem malograr o que até então parecera um caminho potencialmente promissor. De fato, a estátua foi construída como parte das celebrações do quadricentenário em São Paulo – que, exceto por isso, ignoraram as contribuições dos paulistas negros, enfatizando uma visão embranquecida da identidade regional (Weinstein, 2002; Alberto, 2011). Talvez, então, o silêncio da imprensa negra a respeito dessa conquista notável revele, no fim das contas, que os escritores estavam cada vez mais cientes dos perigos de enfatizar a continuidade, em lugar da mudança, nas ideologias brasileiras de inclusão racial. Construir uma estátua para a Mãe Preta – símbolo consagrado de *fraternidade* afetiva inter-racial – em uma época

em que pensadores negros abraçavam (em sua visão) o ideal significativamente diferente de *democracia* racial era, com efeito, apagar as nuances historicamente específicas que deram aos discursos de inclusão racial seu poder como instrumento de negociação social. Inabalados por uma época de transformações, esses discursos corriam o risco de transformar em truísmos – declarações perigosas da conquista plena de harmonia racial no Brasil – que poderiam ser usados para silenciar demandas futuras. Se essas eram de fato as preocupações dos intelectuais negros na época, os acontecimentos das décadas seguintes viriam a provar que elas tinham fundamento.

“Uma visão afetiva e folclórica”: a Mãe Preta na era do mito (1970-1980)

Até 1964, a maioria dos pensadores negros se manteve comprometida em tirar vantagem da ideia dominante de democracia racial, refinando e contestando seus significados em uma esfera pública democrática. Essa situação mudou drasticamente após março de 1964. O golpe colocou um fim à experiência democrática de meados do século e inaugurou uma sucessão de governos autoritários que reprimiram organizações e pensadores negros, além de sindicatos, grupos de estudantes e militantes de esquerda, considerados ameaças subversivas à segurança nacional. No fim dos anos 1960, a maioria das organizações negras no Rio de Janeiro e em São Paulo desapareceu, e a imprensa negra se calou.

Os militares que assumiram o poder após 1964 adotaram a democracia racial como ideologia oficial do Estado. Mas sua visão de democracia racial, adaptada às necessidades de um regime nacionalista de direita, era completamente diferente daquela que havia inspirado pensadores e ativistas negros de meados do século. Os militares usaram a ideia de que o Brasil era uma democracia racial para encerrar discussões públicas sobre discriminação racial e justificar a supressão estatal de organizações negras.²³ Os arquitetos das políticas culturais do regime se apoiaram em aspectos selecionados da herança africana do Brasil – em particular aqueles considerados folclóricos e não ameaçadores – para ilustrar a harmonia racial brasileira, mesmo quando o Estado produzia essa aparente ausência de injustiças raciais por meio da censura e da intimidação policial (Ortiz, 1985; Guimarães, 2002). No discurso oficial, em suma, a democracia racial emergiu como descrição da realidade, e não como um ideal coletivo pelo qual os brasileiros eram exortados a lutar.

Para os pensadores negros que procuraram fazer da democracia racial um veículo de mudança social no período democrático precedente, o modo cínico e desempoderador como os governos ditatoriais empregaram a ideia fez que esta fosse esvaziada de seus aspectos atraentes. Em meados de 1970, quando a ditadura começou a ficar mais branda e ressurgiram movimentos sociais e políticos, pensadores negros veteranos, com uma nova geração de universitários afro-brasileiros, anunciaram uma política negra transformada. A democracia racial não era um caminho rumo à inclusão, afirmavam, mas um “mito” – uma miragem insidiosa que encobria uma paisagem obscura e violenta de racismo. Do que os brasileiros negros necessitavam, segundo eles, não era a inclusão em uma nação embranquecida, mas a descolonização – a libertação da dominação de longa data de uma minoria branca ilegítima. No famoso artigo intitulado “Democracia racial: mito ou realidade?” (1977)²⁴, Abdias Nascimento (que se exilara nos Estados Unidos no fim da década de 1960) anunciou a nova postura do movimento negro emergente.

Ele reformulou de modo radical os antigos valores centrais às ideias de fraternidade racial e democracia racial – sobretudo a mestiçagem racial e cultural –, apresentando-os como estratégias orquestradas pela elite para promover o genocídio, a violação e o enfraquecimento político dos negros. Em uma época em que já não podiam aceitar e admitir as formulações públicas de “democracia racial”, os ativistas negros procuraram salvar a integridade de uma visão anterior renegando sua encarnação atual. Que eles tenham feito isso da maneira mais extrema possível demonstra os sentimentos de traição por trás desse repúdio.

Nesse contexto, a Mãe Preta ressurgiu como um símbolo extremamente contestado. Para uma nova geração de pensadores e ativistas negros, a Mãe Preta, com sua representação romantizada de relações profundamente violentas e desiguais entre as raças, não só personificava o perigoso “mito” de democracia racial como rememorava a participação desorientada de muitos pensadores negros, no passado e no presente, na circulação dessa ideologia. Mas, para outros negros não associados às novas políticas raciais – de membros de clubes sociais negros a seguidores de religiões afro-brasileiras, passando por membros de irmandades negras –, a Mãe Preta continuou a ressoar como símbolo de inclusão negra.

Na São Paulo do fim dos anos 1970, logo depois que os ativistas na cidade criaram o Movimento Negro Unificado (MNU), a estátua da Mãe Preta no centro da cidade se tornou palco de um conflito entre a nova geração de pensadores negros e aqueles que estes viam como relíquias de uma política racial ultrapassada. Nesse período, o Clube 220, responsável por reviver a proposta do monumento nos anos 1950, continuou a honrar a Mãe Preta todos os anos, como fizeram outros clubes negros tradicionais como a Associação dos Homens de Cor de São Paulo. Eles fizeram da estátua um lugar para comemorar o 13 de maio e o Dia da Mãe Preta (28 de setembro) (Andrews, 1991). De fato, em 1968, Frederico Penteado, presidente do Clube 220 (e mentor da ideia de construir a estátua em meados dos anos 1950), conseguiu atingir outro objetivo estimado por pensadores negros nos anos 1920: obter uma lei estatal declarando oficialmente o 28 de setembro um “Dia de Gratidão à Mãe Preta”, “daquela que no cativo, como nutriz e pajem, criou filhos alheios contribuindo na formação das gerações de brasileiros contemporâneos da escravatura”.²⁵ Unindo-se ao Clube 220 em suas celebrações anuais do 13 de maio e do 28 de setembro estavam membros de vários dos candomblés da cidade, que começaram a usar a estátua como importante local de devoção logo após sua inauguração (Andrews, 1991). Ao fazer isso, os devotos paulistanos do candomblé ecoavam as práticas de seus colegas na Bahia, onde, ao longo do século XX, a figura da Mãe Preta se tornara intimamente associada às mães de santo.²⁶

Em 1979, ativistas ligados ao MNU planejaram um protesto antirracista na estátua da Mãe Preta no centro de São Paulo, identificando o local como ideal para atingir diferentes organizações negras na cidade. O protesto foi programado para coincidir com uma das celebrações do 13 de maio promovidas pelo Clube 220 e contou com a participação de muitos praticantes de candomblé. A intenção dos ativistas do MNU era apresentar a esses grupos afro-brasileiros mais “tradicionais” novas leituras dos problemas de racismo e dominação ideológica – e, especificamente, contestar o uso que eles faziam do 13 de maio e da Mãe Preta como símbolos de progresso racial. Jamu Minka e Neusa M. Pereira (1977, p. 28), colaboradores da revista de esquerda *Versus* e membros do movimento negro emergente, sintetizaram da seguinte maneira a visão de seus colegas ativistas sobre essas políticas comemorativas: “A intenção de Penteado, positiva enquanto preocupada em registrar a participação da mulher negra na sociedade,

acabou limitando-se a uma visão afetiva e folclórica. Uma visão presa ao culto das ‘conquistas’ obtidas no tempo da escravidão e sem contato com as aspirações do ‘novo negro’”.²⁷

Para os jovens membros do MNU, fortemente influenciados pela crítica da democracia racial como mito, as políticas raciais que continuaram a se apoiar em ideias de cordialidade ou fraternidade racial (como a Mãe Preta), ou que rememoravam a benevolência das elites brancas (a celebração do 13 de maio), estavam não só ultrapassadas, como perigosamente cegadas pelas ideologias dominantes. Além disso, para muitos dos jovens membros do MNU, o candomblé, assim como várias outras expressões culturais ou religiosas afro-brasileiras, ainda nem sequer figurava como “político”.²⁸ Mas, para os membros do Clube 220 que viam aqueles símbolos como evidência do grande progresso dos brasileiros negros ao longo do século, os jovens membros do MNU pareciam rebeldes radicais. Um ativista lembrou que nunca fora açoitado fisicamente em uma reunião do movimento negro até participar dessa manifestação na estátua da Mãe Preta – onde foi atacado não pelas autoridades, mas por membros de organizações negras rivais (Santos, 2007, p. 201). Esse incidente prenuncia os desafios que o movimento negro do Brasil, relativamente pequeno, continuaria a enfrentar (e o faz ainda hoje) ao tentar atingir o público desejado, cujas ideias sobre raça, cultura, religião e política muitas vezes diferem significativamente das suas.

Conclusão

Em meados do século, o novo consenso científico postulava que a Mãe Preta era uma relíquia de um passado vergonhoso e passível de ser esquecido, época em que os horizontes estreitados do ativismo social forçaram os negros a se apoiar em apelos aos sentimentos das elites patriarcais. Mas, como historiadores, percebemos que a busca dos ativistas de subjetividade e protagonismo para os negros não diferiu tanto assim dos objetivos políticos de seus colegas dos anos 1920. Os escritores nesse período posterior, compreensivelmente procurando criar uma narrativa de avanço político, foram, talvez, duros demais com seus predecessores. O mesmo poderia ser dito dos ativistas negros dos anos 1970, que, encontrando-se em novo terreno político e social, famosamente denunciaram a “democracia racial” como mito. Para esse grupo, os escritores de meados do século, ao endossarem a democracia racial, seriam criticados por aquilo que Abdias Nascimento (1982, p. 9-10) – em um gesto de autocrítica – chamou de “excessos”, seus e de outros, “de condescendência para com os racistas deste país”.²⁹ Seria tentador tomar a análise dessa geração posterior como verdade, ou como um tardio despertar de consciência. Mas também esse momento deve ser contextualizado: a rejeição à democracia racial, considerada um mito pelos pensadores negros, ocorreu na época em que uma ditadura militar particularmente brutal procurou usar ideias de harmonia racial no Brasil para impedir os esforços de organização negra autônoma e silenciar quaisquer denúncias de racismo.

No fim, o que mudou de uma geração para outra – dos anos 1920 para os anos 1940 e finalmente para os anos 1970 – não foi o nível de esclarecimento, sofisticação ou consciência política dos ativistas. Foram, antes, os discursos dominantes sobre raça, racismo e cidadania no Brasil, que, por sua vez, demandaram novas abordagens políticas. Apesar dos temores de Nascimento e de seus contemporâneos

nos anos 1970 e 1980, o apoio a ideologias de democracia racial por parte de pensadores negros anteriores não foi, de forma alguma, uma afirmação da inexistência de racismo, tampouco evidência de uma relutância em denunciá-lo. Ao contrário, esses pensadores e ativistas mais antigos apelaram a um discurso dominante de integração racial para desafiar as muitas formas de preconceito que vivenciavam diariamente. Portanto, o apoio à democracia racial, na primeira metade do século, andou de mãos dadas com as denúncias explícitas de suas falhas que costumamos atribuir ao Movimento Negro dos anos 1970 em diante. O objetivo de denunciar o racismo esteve presente em todos esses períodos, ainda que as estratégias tenham mudado.

Também podemos vincular o momento revisionista dos anos 1970 a uma história mais longa de pensamento negro, reconhecendo a continuidade no desejo dos ativistas de imbuir as ideologias nacionais de harmonia racial de significado antirracista. Esse objetivo também demandou diferentes estratégias em momentos diversos. Quando os pensadores negros nos anos 1970 se voltaram contra a democracia racial, não o fizeram contra o ideal *per se* – de fato, os militantes negros dos anos 1970 e 1980 muitas vezes demandaram que o Brasil se tornasse uma “verdadeira” democracia racial. Ao declarar a democracia racial um mito, eles estavam rejeitando estrategicamente uma interpretação particular da democracia racial que nitidamente não era a sua, assim como as gerações anteriores de pensadores negros denunciaram interpretações de inclusão racial que produziam um efeito similar de desempoderamento. Que os ativistas negros tenham denunciado a democracia racial em tais termos extremos na década de 1970 deve ser visto não como tomada de consciência derradeira, mas como evidência de sua profunda dedicação a um projeto anterior – traído pela ditadura – de transformar a fraternidade e a democracia racial em mitos norteadores inclusivos. Reconhecer esses três momentos como parte de uma história mais longa de ideologias raciais brasileiras – e reconstruir a dignidade e a capacidade de inovação dos pensadores negros que os viveram – é crucial para resistir ao controle que as visões totalizadoras de “democracia racial” ainda exercem sobre os relatos do passado.

Referências

- ABREU, M. “Mulatas, crioulos, and morenas: racial hierarchy, gender relations, and national identity in postabolition popular song (Southeastern Brazil, 1890-1920)”. In: SCULLY, P.; PATON, D. (orgs.). *Gender and slave emancipation in the Atlantic World*. Durham/Londres: Duke University Press, 2005, p. 267-88.
- AGIER, M. “As Mães Pretas do Ilê Aiyê: notas sobre o espaço mediano da cultura”. *Afro-Ásia*, v. 18, 1996, p. 189-203.
- ALBERTO, P. L. *Terms of inclusion: Black intellectuals in twentieth-century Brazil*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011.
- _____. “Of sentiment, science, and myth: shifting metaphors of racial inclusion in twentieth-century Brazil”. *Social History*, v. 37, n. 3, ago. 2012, p. 261-96.
- AMARAL, R. J. do. “Apelo ao bom senso”. *Alvorada*, abr. 1946.
- ANDREWS, G. R. *Blacks and whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988*. Madison: University of Wisconsin Press, 1991.
- ASSUMPÇÃO, M. “Negros retintos no parlamento francês”. *Getulino*, 8 jun. 1924, p. 1.
- ATHAYDE, A. de. “Homens como nós”. *Novo Horizonte*, mar. 1947 (reproduzido em *O Cruzeiro*, 8 mar. 1947).
- AZEVEDO, T. *Democracia racial: ideologia e realidade*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- BAIROS, L. “‘Orfeu e poder’: uma perspectiva afro-americana sobre a política racial no Brasil”. *Afro-Ásia*, v. 17, 1996, p. 173-86.
- BARROS, O. *Corações de chocolate: a história da Companhia Negra de Revistas (1926-27)*. Rio de Janeiro: Livre Expressão: 2005.
- BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. “On the cunning of imperialist reason”. *Theory, Culture and Society*, v. 16, n. 1, 1999, p. 41-58.
- BUTLER, K. *Freedoms given, freedoms won: Afro-Brazilians in post-abolition São Paulo and Salvador*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1998.
- CAMARGO, A. de. “Negro, você é importante!”. *Novo Horizonte*, jul. 1947.
- CAMPOS, C. de. “O Brasil deve glorificar a raça negra, erguendo um monumento à Mãe Preta: a significação desta figura luminosa”. A

- Notícia*, 5 abr. 1926a.
- _____. “Palavras do cônego Olympio de Castro, vigário da igreja do Rosário e S. Benedicto dos Homens de Cor”. *A Notícia*, 10 abr. 1926b.
- _____. “O aplauso de cinco illustres escriptores”. *A Notícia*, 13 abr. 1926c, p. 1.
- _____. “Uma captivante e significativa resolução da Irmandade de N. S. do Rosario e S. Benedicto dos Homens Pretos”. *A Notícia*, 21 abr. 1926d.
- CAMPOS, G. “Que virá depois”. *Novo Horizonte*, jun. 1946.
- CARDOSO, F. H.; IANNI, O. *Cor e mobilidade social em Florianópolis: aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil meridional*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.
- CARDOSO, H. “Branco e sem mácula”. *IstoÉ*, 26 set. 1979.
- CARNEIRO, C. “Uma carta de aplauso e um donativo enviados à ‘A Notícia’”. *A Notícia*, 8 abr. 1926, p. 4.
- CASTRO, D. R. “Mãe negra”. *Progresso*, 19 ago. 1928.
- CAULFIELD, S. “Interracial courtship in the Rio de Janeiro courts”. In: APPELBAUM, N. P.; MACPHERSON, A. S.; ROSEMBLATT, K. A. (orgs.). *Race and nation in modern Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003, p. 170-86.
- COELHO NETO, H. M. “A Mãe Preta”. *A Notícia*, 23 abr. 1926, p. 3.
- CONDE. “14 de julho”. *Liberdade*, 3 ago. 1919, p. 1.
- COSTA, E. V. “The myth of racial democracy: a legacy of the Empire”. *The Brazilian Empire: myths and histories*. 2. ed. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000, p. 234-46.
- CUTI [LUIZ SILVA]. *E disse o velho militante José Correia Leite*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- D’ALENCASTRO, J. “Grave erro!” *Bandeirante*, set. 1918.
- DA MATTA, R. “Notas sobre o racismo à brasileira”. In: SOUZA, J. (org.). *Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil-Estados Unidos*. Brasília: Paralelo, 1997, p. 69-74.
- DEGLER, C. *Neither black nor white: slavery and race relations in Brazil and the United States*. Nova York: Macmillan, 1971.
- DOMINGUES, P. J. *A nova abolição*. São Paulo: Selo Negro, 2008.
- ERMAKOFF, G. *O negro na fotografia brasileira do século XIX*. Rio de Janeiro: G. Ermakoff, 2004.
- FERNANDES, F. (1964). *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus, 1965.
- FERNANDES, F. BASTIDE, R. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo: Anhembi, 1955.
- FRENCH, J. “The missteps of anti-imperialist reason: Bourdieu, Wacquant and Hanchard’s ‘Orpheus and power’”. *Theory, Culture and Society*, v. 17, n. 1, 2000, p. 107-28.
- FREYRE, G. “A atitude brasileira”. *Quilombo*. Rio de Janeiro, dez. 1948, p. 8.
- FRY, P. “O que a cinderela negra tem a dizer sobre a ‘política racial’ no Brasil”. *Revista USP*, n. 28, 1995-1996, p. 122-35.
- _____. “Por que o Brasil é diferente?” *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 11, n. 31, 1996, p. 178-82.
- _____. “Politics, nationality, and the meanings of ‘race’ in Brazil”. *Daedalus*, v. 129, n. 2, 2000, p. 83-118.
- GOMES, F. S. *Negros e política (1888-1937)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- GOMES, T. M. “Problemas no paraíso: democracia racial brasileira frente à imigração afro-americana (1921)”. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 25, n. 2, 2003, p. 307-31.
- _____. *Um espelho no palco: identidades sociais e massificação da cultura no teatro de revista dos anos 1920*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2004.
- GUEDES, L. “Qual dos dois?” *Novo Horizonte*, set. 1946.
- GUIMARÃES, A. S. A. *Racismo e antirracismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34/Fapesp, 1999.
- _____. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34/Fapesp, 2002.
- HANCHARD, M. *Orpheus and power: the movimento negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- _____. “Resposta a Luíza Bairos”. *Afro-Ásia*, v. 18, 1996, p. 227-34.
- HELLWIG, D. (org.). *African-American reflections on Brazil’s racial paradise*. Filadélfia: Temple University Press, 1992.
- IANNI, O. *Raças e classes sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- “IDEA ERRONEA da raça oposta”. *Clarim d’Alvorada*, 18 ago. 1929.
- IVAN. “Monumento symbolico à Mãe Preta”. *Getulino*, 13 maio 1926.
- JÚNIOR, F. “Um depoimento agradável”. *Alfinete*, 4 jan. 1919, p. 2.
- LESSER, J. “Are African-Americans African or American? Brazilian immigration policy in the 1920s”. *Review of Latin American Studies*, v. 4, n. 1, 1991, p. 115-37.
- LUÍS, W. “Carta do Dr. W. Luís, presidente eleito da República, a Vicente Ferreira”. *A Notícia*, 23 abr. 1926, p. 1.
- MAIO, M. C. “Costa Pinto e a crítica ao ‘negro como espetáculo’”. In: COSTA PINTO, L. A. (org.). *O negro no Rio de Janeiro: relações de raça numa sociedade em mudança*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 1998.
- _____. “Unesco and the study of race relations in Brazil: regional or national issue?” *Latin American Research Review*, v. 36, 2001, p. 118-36.
- MAIO, M. C.; VILLAS-BÔAS, G. *Ideais de modernidade e sociologia no Brasil: ensaios sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1999.
- MATORY, J. L. *Black Atlantic religion: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton:

Princeton University Press, 2005.

- MATTOS, H. M. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista, Brasil, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.
- MEADE, T.; PIRIO, G. A. "In search of the Afro-American 'Eldorado': attempts by North American Blacks to enter Brazil in the 1920s". *Luso-Brazilian Review*, v. 25, n. 1, 1998, p. 85-110.
- MÉTRAUX, A. "Unesco and the racial problem". *International Social Science Bulletin*, v. 2, n. 3, 1950, p. 384-90.
- MINKA, J.; PEREIRA, M. N. "28 de setembro". *Versus*, set. 1977.
- MORAES, G. de. "Mãe Preta". *Auriverde*, 13 maio 1928.
- MOTTA, R. "Paradigms in the study of race relations in Brazil". *International Sociology*, dez. 2000, v. 15, n. 4, p. 665-82.
- MOURA, C. E. M. *A travessia da calunga grande: três séculos de imagens sobre o negro no Brasil (1637-1899)*. São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial, 2000.
- NASCIMENTO, A. "Nós". *Quilombo*, dez. 1948.
- _____. "Racial democracy" in Brazil: myth or reality? (artigo não publicado). Lagos: Universidade de Ife, 1976.
- _____. "Democracia racial: mito ou realidade?". *Versus*, v. 16, 1977-78.
- _____. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- _____. *O negro revoltado*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- NAVARRO, S. de. "Mãe Preta". *Clarim*, 13 maio 1927.
- NÓBREGA, C.; SANTOS, J. F. *Mãe Senhora: saudade e memória*. Salvador: Corrupio, 2000.
- "O DIA DA MÃE Preta em Botucatu". *Clarim d'Alvorada*, 27 out. 1929.
- OLIVEIRA, A. "Aos nossos leitores". *Alfinete*, 22 set. 1918, p. 1.
- OLSZEWSKI FILHA, S. *A fotografia e o negro na cidade do Salvador*. Salvador: EGBA, 1989.
- ORTIZ, R. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- PINHO, P. S. *Mama Africa: reinventing blackness in Bahia*. Durham e Londres: Duke University Press, 2010, p. 10-22.
- "RACISMO no Brasil". *O Globo*, 13 abr. 1950 (reproduzido em *Quilombo*, maio 1950, p. 5).
- RAMOS, A. G. "Apresentação da negritude". *Quilombo*, jun.-jul. 1950.
- REGO, C. "Venha uma segunda abolição". *A Tribuna de Santos*, 19 mar. 1948 (reproduzido em *Novo Horizonte*, mar. 1948).
- RISÉRIO, A. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Editora 34, 2007.
- RODRIGUES, A. "Preto e branco". *Kósmos*, 18 abr. 1923, p. 1.
- SABINO, F. "Semente de ódio". *Diário Carioca*, 16 jul. 1949.
- SANTOS, I. A. "Depoimento". In: ALBERTI, V.; PEREIRA, A. *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas/CPDOC-FGV, 2007.
- SCHWARCZ, L. M. *The emperor's beard: Dom Pedro II and his tropical monarchy in Brazil*. Trad. John Gledson. Nova York: Hill and Wang, 2004.
- SEIGEL, M. *Uneven encounters: making race and nation in Brazil and the United States*. Durham/Londres: Duke University Press, 2009.
- SHERIFF, R. *Dreaming equality: color, race, and racism in urban Brazil*. Rutgers: Rutgers University Press, 2001.
- SILVA, D. F. da. "Facts of blackness: Brazil is not (quite) the United States... and racial politics in Brazil?" *Social Identities*, v. 4, n. 2, 1998, p. 201-34.
- SILVEIRA, O. "Ventre livre, corpo escravo". *Versus*, out. 1978.
- SKIDMORE, T. E. *Black into white: race and nationality in Brazilian thought*. Nova York: Oxford University Press, 1974.
- _____. "Race and class in Brazil: historical perspectives". In: FONTAINE, P.-M. (org.). *Race, class, and power in Brazil*. Los Angeles: Center for Afro-American Studies/Ucla, 1985.
- TEIXEIRA, S. C. "28 de Setembro". *Alvorada*, out. 1947.
- TELLES, E. E. *Race in another America: the significance of skin color in Brazil*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- TORRES, A. "Gratidão à raça negra". *A Notícia*, 4 maio 1926, p. 3.
- "13 DE MAIO". *Kósmos*, 18 maio 1923, p. 1.
- TWINE, F. W. *Racism in a racial democracy: the maintenance of white supremacy in Brazil*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1998.
- VAGALUME. "E o monumento?" *Clarim d'Alvorada*, 28 set. 1929.
- "28 DE SETEMBRO – Dia da Mãe Negra". *Alvorada*, set. 1946.
- WADE, P. *Blackness and race mixture: the dynamics of racial identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- WEINSTEIN, B. "Celebrating modernity: São Paulo's quadricentennial and the historical construction of regional identity". In: *David Rockefeller Center for Latin American Studies Colloquium*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- _____. "Racializing regional difference: São Paulo versus Brazil, 1932". In: APPELBAUM, N. P.; MACPHERSON, A. S.; ROSEMBLATT, K. A. (orgs.). *Race and nation in modern Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003, p. 237-62.

Notas

- 1 Tradução de Janaína Marcoantonio.
- 2 Esta é uma versão resumida de Alberto, P. L. “Of sentiment, science, and myth: shifting metaphors of racial inclusion in twentieth-century Brazil”. *Social History*, v. 37, n. 3, ago. 2012, p. 261-96. Reproduzido com permissão de Taylor & Francis Ltd. (<http://www.tandfonline.com>).
- 3 Essa crítica revisionista da democracia racial do Brasil produziu um volume considerável de publicações, de meados do século XX até bem recentemente. Alguns dos primeiros acadêmicos a promover essa visão foram cientistas sociais brasileiros, notadamente o sociólogo Florestan Fernandes e seus alunos, cujos estudos documentaram as desigualdades raciais disseminadas e persistentes na sociedade brasileira (Fernandes e Bastide, 1955; Fernandes, 1965; Cardoso e Ianni, 1960; Ianni, 1972). Sobre as contribuições desses acadêmicos para demolir a ideia de harmonia racial brasileira, consulte Costa, 2000. Nos anos 1970 e 1980, a denúncia da democracia racial como “mito” se tornou uma característica central do ativismo negro brasileiro (Nascimento, 1978, 1982). Para conhecer contribuições importantes nos Estados Unidos a essa linha de argumentação, veja Degler (1971); Skidmore (1974); Andrews (1991); Hanchard (1994); Twine (1998).
- 4 Muitos acadêmicos brasileiros, alguns deles instalados na Europa, se opuseram firmemente a algumas tendências da perspectiva revisionista, acusando-as de impor definições norte-americanas de raça e política racial a um cenário brasileiro muito diferente (Bourdieu e Wacquant, 1999; Bairros, 1996; Fry, 1995-1996; Fry, 1996; Da Matta, 1997; Risério, 2007; Silva, 1998). Para se aprofundar na defesa do pensamento acadêmico revisionista contra tais críticas, veja Hanchard (1996); French (2000). Uma gama mais ampla de reações brasileiras a essa polêmica aparece na edição especial de *Estudos Afro-Asiáticos* v. 24, 2002. Para uma visão geral sobre como esses debates incidem nas discussões contemporâneas sobre ação afirmativa no Brasil, veja Pinho (2010).
- 5 Veja, por exemplo, Mattos (1995); Guimarães (2002); Fry (2000); Sheriff (2001); Caulfield (2003); Gomes (2004); Abreu (2005); Seigel (2009).
- 6 Além disso, como alguns acadêmicos começaram a propor, para compreender a especificidade histórica das ideias de democracia racial é necessário prestar atenção não só às discussões em nível nacional ao longo do tempo, como também aos contextos locais e regionais que conformaram as várias interpretações dessa ideologia (Weinstein, 2003; Pinho, 2010; Maio, 2001). Devido a restrições de espaço, este artigo não aborda de maneira significativa as variações regionais das ideias de inclusão racial. Em *Terms of inclusion* (Alberto, 2011), explico como a ideologia supostamente “nacional” de democracia racial foi produto de várias expressões regionais e locais de interações e ideologias raciais, muitas vezes competindo por *status* nacional.
- 7 Ao usar o termo “negro” para descrever intelectuais de vários graus de ancestralidade africana, optei por seguir a preferência dos protagonistas dessa história, que empregaram os termos “preto” ou, cada vez mais no decurso do século, “negro” para descrever a si mesmos, suas organizações e publicações e outros brasileiros de ascendência africana. Quando os ativistas no início do século XX começaram a se referir a si mesmos como negros, eles estavam reivindicando um termo pejorativo como emblema de unidade racial, em contraste com múltiplas identificações baseadas em gradações de cor, como “preto” ou “pardo”.
- 8 *O Clarim d’Alvorada*, primeira página das edições de 28 de setembro de 1928 e 1929.
- 9 Para uma discussão detalhada sobre esses temas na imprensa negra de São Paulo, veja Alberto (2011); Andrews (1991); Butler (1998); Gomes (2005); Domingues (2008). Este último trabalho traz ainda um panorama abrangente e interessante da produção acadêmica sobre a imprensa negra de São Paulo desde meados do século XX.
- 10 *A Notícia* publicou editoriais e novas tiragens em homenagem ao monumento da Mãe Preta quase diariamente entre abril de 1926 e o fim daquele ano. Para saber mais sobre essa campanha e sobre a participação dos pensadores negros, veja Alberto (2011); Seigel (2009); Barros (2005); Gomes (2004).
- 11 Veja, por exemplo, em *A Notícia*: Campos (1926a, 1926b); Luís (1926); Carneiro (1926); Coelho Neto (1926); Torres (1926).
- 12 Veja, por exemplo, Conde (1919); Júnior (1919); “13 de maio” (1923); Assumpção (1924).
- 13 Veja também Oliveira (1918, p. 1); Rodrigues (1923, p. 1).
- 14 A legislação proposta foi em resposta aos planos de “empresas de colonização” norte-americanas negras de promover a migração em massa de seus membros para o Brasil, uma terra que muitos desses aspirantes a imigrantes acreditavam ser livre de preconceito racial. Sobre esses planos de imigração e sobre as tentativas do governo brasileiro de barrá-los, veja Hellwig (1992); Meade e Pirio (1998); Skidmore (1974); Lesser (1991); Gomes (2003); Seigel (2009).
- 15 Sessão de 29 jul. 1921, Anais da Câmara dos Deputados, 1923, p. 633-34. Aprofundo essas ideias de fraternidade inter-racial em Alberto (2011, Capítulos 1 e 2).
- 16 Sobre esse contraste, veja Alberto (2011, Capítulos 1 e 2).
- 17 Para exemplos na arte, veja Moura, 2000, p. 350, 363, 382, 383, 387. Sobre o gênero de fotografias de amas de leite, veja Olszewski Filha (1989, p. 71); Ermakoff (2004, p. 98-103).
- 18 Sobre os debates em torno da proveniência dessa pintura e a identidade dos sujeitos, veja Schwarcz (2004). Os escritores na imprensa negra de São Paulo na época da campanha pelo feriado certamente a viram como uma imagem de D. Pedro. Confira a reimpressão desse retrato e suas descrições como “Pedro II nos braços de sua babá” em Moraes (1928).
- 19 Veja também a citação de Leite sobre a famosa frase do senador Jorgino Avelino sobre a dualidade das campanhas relacionadas à Mãe Preta na década de 1920. *Alvorada*, set. 1945, p. 1.
- 20 Para uma visão geral da mudança no estudo de raça no Brasil de uma antropologia (frequentemente baseada na realidade do Nordeste

rural) das “sobrevivências” culturais africanas a uma sociologia (frequentemente baseada na realidade do Sudeste urbano) das “relações raciais”, veja Wade (1993). Para mais detalhes sobre as respostas dos pensadores negros a essa mudança, confira Alberto (2011, Capítulo 4).

- [21](#) Sobre o Clube 220, veja Andrews (1991); Cuti (1992). Para exemplos do discurso relativamente conservador de Penteados sobre a Mãe Preta, veja Weinstein (2002).
- [22](#) Veja também os artigos do sociólogo Paulo Duarte em *O Estado de S. Paulo*, 16-17 abr. 1947, acusando as organizações ativistas negras de ser agressivamente antibrancos. Veja, ainda, “Racismo no Brasil”, *O Globo*, 1950, p. 5.
- [23](#) Sobre essa legislação, veja Azevedo (1975); Nascimento (1978). Para exemplos de censura estatal de visões dissidentes sobre as relações raciais, veja Skidmore (1985); Telles (2006).
- [24](#) O texto original foi impresso na revista de esquerda *Versus* (São Paulo), em três partes: nov. 1977, p. 40. dez-jan. 1977-78, p. 40-41; fev. 1978, p. 41. Mostro a ligação entre Nascimento e o movimento negro paulistano e carioca em Alberto, 2011, cap. 6.
- [25](#) Programa do 104º aniversário da Lei do Ventre Livre, *apud* Minka e Pereira (1977, p. 28).
- [26](#) Em 1965, por exemplo, a Mãe Senhora – uma das mães de santo mais proeminentes da Bahia – foi coroada “Mãe Preta” do Brasil (Nóbrega e Santos, 2000). Sobre as representações positivas da Mãe Preta no candomblé, veja Matory (2005); Agier (1996).
- [27](#) Veja também Cardoso (1979). Diz Silveira, 1978, p. 42: “Se de um lado a mãe preta representa a mulher negra mãe, de outro vem a ser um símbolo de submissão representando o negro prestativo, humilde, serviçal, dominado, imagem negativa estritamente ligada ao passado escravo. Essa imagem deve ser banida no momento em que o negro precisa valorizar-se”.
- [28](#) Discuto em detalhe as dificuldades enfrentadas nesse período pelos ativistas paulistas negros para conciliar a política racial e a cultura afro-brasileira (bem como as implicações regionais dessas dificuldades) em Alberto, (2011, Capítulo 6).
- [29](#) Em 2002, Nascimento revisou essa posição, reconhecendo o poder da democracia racial para o ativismo negro em meados do século. Nascimento e Nascimento (orgs.). “Apresentação”. *Quilombo* (ed. fac-similar). São Paulo: Fapesp, 2003, p. 7-8.

AS COTAS RACIAIS NA UNB: UM PARECER APRESENTADO AO SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL CONTRA A ADPF 186¹

Luiz Felipe de Alencastro

A partir de 2010, os brasileiros afrodescendentes, cidadãos que se definem como pretos e pardos no recenseamento nacional, passam a formar a maioria da população do país. A partir dessa data – na conceituação consolidada em décadas de pesquisas e de análises metodológicas do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) –, mais da metade dos brasileiros passou a ser composta por negros.

Essa mudança vai muito além da demografia. Ela encerra ensinamentos sobre o nosso passado, sobre quem somos e de onde viemos, e traz também desafios para o nosso futuro.

Esse texto tentará aproximar os dois aspectos do problema, partindo de um resumo histórico para chegar à atualidade e ao julgamento que nos ocupa. Os ensinamentos sobre nosso passado referem-se à densa presença da população negra na formação do povo brasileiro. Todos sabemos que essa presença originou-se e desenvolveu-se na violência. Contudo, a extensão e o impacto do escravismo não têm sido suficientemente sublinhados. A petição inicial de Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) apresentada pelo partido Democratas (DEM) ao Supremo Tribunal Federal, visando declarar inconstitucional a instituição de cotas na Universidade de Brasília (UnB), fala genericamente sobre “o racismo e a opção pela escravidão negra” (2009, p. 37-40), sem considerar a especificidade do escravismo em nosso país.

Na realidade, nenhum país americano praticou a escravidão em tão larga escala como o Brasil. Do total de cerca de 11 milhões de africanos deportados e chegados vivos nas Américas, 44% (perto de 5 milhões) vieram para o território brasileiro num período de três séculos (1550-1856). O outro grande país escravista do continente, os Estados Unidos, praticou o tráfico negreiro por pouco mais de um século (entre 1675 e 1808) e recebeu uma proporção muito menor – perto de 560 mil africanos –, ou seja, 5,5% do total do tráfico transatlântico.² No final das contas, o Brasil se apresenta como o agregado político americano que captou o maior número de africanos e manteve por mais tempo a escravidão.

Durante esses três séculos, vieram para este lado do Atlântico milhões de africanos que, em meio à miséria e ao sofrimento, tiveram coragem e esperança para constituir as famílias e as culturas formadoras de uma parte essencial do povo brasileiro. Arrancados para sempre de suas famílias, de sua aldeia, de seu continente, eles foram deportados por negreiros luso-brasileiros e, em seguida, por traficantes genuinamente brasileiros, que os trouxeram acorrentados em navios arvorando o auriverde pendão de nossa terra, como narram estrofes menos lembradas do poema de Castro Alves.

No século XIX, o Império do Brasil aparece ainda como a única nação independente que praticava o tráfico negreiro em larga escala. Alvo da pressão diplomática e naval britânica, o comércio oceânico de africanos passou a ser proscrito por uma rede de tratados internacionais que a Inglaterra teceu no

O tratado anglo-português de 1818 vetava o tráfico no Norte do Equador. Na sequência do tratado anglo-brasileiro de 1826, a lei de 7 de novembro de 1831 proibiu a totalidade do comércio atlântico de africanos no Brasil.

Entretanto, 50 mil africanos oriundos do Norte do Equador foram ilegalmente desembarcados entre 1818 e 1831, e 710 mil indivíduos, vindos de todas as partes da África, trazidos entre 1831 e 1856, num circuito de tráfico clandestino. Ora, da mesma forma que o tratado de 1818, a lei de 1831 assegurava plena liberdade aos africanos introduzidos no país após a proibição. Em consequência, os alegados proprietários desses indivíduos livres eram considerados sequestradores, incorrendo nas sanções do artigo 179 do Código Criminal de 1830, que punia o ato de “reduzir à escravidão a pessoa livre que se achar em posse de sua liberdade”. A lei de 7 de novembro de 1831 impunha aos infratores uma pena pecuniária e o reembolso das despesas com o reenvio do africano sequestrado para qualquer porto da África. Tais penalidades são reiteradas no artigo 4º da Lei Eusébio de Queirós (de 4 de setembro de 1850), que acabou definitivamente com o tráfico negreiro.

Porém, na década de 1850, o governo imperial anistiou, na prática, os senhores culpados do crime de sequestro e deixou livre curso ao crime correlato, a escravização de pessoas livres (Malheiro, 1976, p. 201-22; Nabuco, 1997, v. 1, p. 229, n. 6).⁴ De golpe, os 760 mil africanos desembarcados até 1856 – e a totalidade de seus descendentes – continuaram mantidos ilegalmente na escravidão até 1888 (Mamigonian, 2006; Eltis, 1989). Para que não estourassem rebeliões de escravos e de gente ilegalmente escravizada, para que a ilegalidade da posse de cada senhor, de cada sequestrador, não se transformasse em insegurança coletiva dos proprietários, de seus sócios e credores – abalando todo o país –, era preciso que vigorasse um conluio geral, um pacto implícito em favor da violação da lei. Um pacto fundado nos “interesses coletivos da sociedade”, como sentenciou, em 1854, o ministro da Justiça, Nabuco de Araújo, pai de Joaquim Nabuco.

O tema subjaz aos debates da época. O próprio Joaquim Nabuco – que foi homenageado em 2010, centenário de sua morte – escrevia com todas as letras em *O Abolicionismo* (1883): “Durante 50 anos a grande maioria da propriedade escrava foi possuída ilegalmente. Nada seria mais difícil aos senhores, tomados coletivamente, do que justificar perante um tribunal escrupuloso a legalidade daquela propriedade, tomada também em massa” (Nabuco, 1977, p. 115-20, 189).⁵

Tal “tribunal escrupuloso” jamais se instaurou nas cortes judiciais, tampouco na historiografia do país. Tirante as ações impetradas por um certo número de advogados e magistrados abolicionistas, o assunto permaneceu encoberto na época e foi praticamente ignorado pelas gerações seguintes.

Resta que esse crime coletivo guarda um significado dramático: ao arrepio da lei, a maioria dos africanos cativados no Brasil a partir de 1818 – e todos os seus descendentes – foi mantida na escravidão até 1888. Ou seja, boa parte das duas últimas gerações de indivíduos escravizados no Brasil não era escrava. Moralmente ilegítima, a escravidão do Império era ainda – primeiro e sobretudo – ilegal. Acredito que esse pacto dos sequestradores constitui o pecado original da sociedade e da ordem jurídica brasileira (Alencastro, 2007).

Firmava-se duradouramente o princípio da impunidade e do casuísmo da lei que marca nossa história e permanece como um desafio constante para os tribunais e para a Suprema Corte. Consequentemente, não

são apenas os negros brasileiros que pagam o preço da herança escravista.

Outra deformidade gerada pelos “males que a escravidão criou”, para retomar uma expressão de Joaquim Nabuco, refere-se à violência policial.

Para expor o assunto, volto ao século XIX, abordando um ponto da história do direito penal. Depois da independência, no Brasil, como no Sul dos Estados Unidos, o escravismo passou a ser consubstancial ao *State building*, à organização das instituições nacionais. Houve, assim, uma modernização do escravismo para adequá-lo ao direito positivo e às novas normas ocidentais que regulavam a propriedade privada e as liberdades públicas. Entre as múltiplas contradições engendradas por tal situação, uma relevava do Código Penal: como punir o escravo delinquente sem encarcerá-lo, sem privar o senhor do usufruto do trabalho do cativo que cumpria pena prisão?

Para solucionar o problema, o quadro legal foi definido em dois tempos. Primeiro, a Constituição de 1824 garantiu, em seu artigo 179, a extinção das punições físicas constantes nas aplicações penais portuguesas. “Desde já ficam abolidos os açoites, a tortura, a marca de ferro quente, e todas as mais penas cruéis”. E mais: “As cadeias serão seguras, limpas e bem arejadas, havendo diversas casas para separação dos réus, conforme suas circunstâncias e natureza de seus crimes”.

Conforme os princípios do Iluminismo, ficavam assim preservadas a liberdade e a dignidade dos homens livres.

Num segundo tempo, o Código Criminal de 1830 tratou especificamente da prisão dos escravos, os quais constituíam boa parte dos habitantes do Império. No seu artigo 60, o Código reatualiza a pena de tortura. “Se o réu for escravo e incorrer em pena que não seja a capital ou de galés, será condenado na de açoites, e depois de os sofrer, será entregue a seu senhor, que se obrigará a trazê-lo com um ferro pelo tempo e maneira que o juiz designar, o número de açoites será fixado na sentença e o escravo não poderá levar por dia mais de 50”. Com o açoite, com a tortura, podia-se punir sem encarcerar: estava resolvido o dilema.

Longe de restringir-se ao campo, a escravidão também se arraigava nas cidades. Em 1850, o Rio de Janeiro contava 110 mil escravos entre seus 266 mil habitantes, reunindo a maior concentração urbana de escravos da época moderna. Nesse quadro social, a questão da segurança pública e da criminalidade assumia um viés específico (Alencastro, 1988). De maneira mais eficaz que a prisão, o terror, a ameaça do açoite em público, servia para intimidar os escravos.

Oficializada até o final do Império, essa prática punitiva estendeu-se às camadas desfavorecidas, aos negros em particular e aos pobres em geral. Com a privatização da Justiça efetuada no campo pelos fazendeiros, tais procedimentos travaram o advento de uma política de segurança pública fundada nos princípios da liberdade individual e dos direitos humanos.

Enfim, uma terceira deformidade gerada pelo escravismo afeta diretamente o estatuto da cidadania.

É sabido que nas eleições censitárias de dois graus ocorridas no Império, até a Lei Saraiva, de 1881, os analfabetos, incluindo negros e mulatos alforriados, podiam ser votantes, isto é, eleitores de primeiro grau, que elegiam eleitores de segundo grau (em torno de 20 mil homens em 1870), os quais podiam eleger e ser eleitos parlamentares. Depois de 1881, foram suprimidos os dois graus de eleitores e, em 1882, o voto dos analfabetos foi vetado. Decidida no contexto pré-abolicionista, a proibição buscava criar um ferrolho que barrasse o acesso do corpo eleitoral à maioria dos libertos. Gerou-se um estatuto

de infracidadania que perdurou até 1985, quando foi autorizado o voto do analfabeto. O conjunto dos analfabetos brasileiros, brancos e negros, foi atingido (Berquó e Alencastro, 1992). Mas a exclusão política foi mais impactante na população negra, em que o analfabetismo registrava, e continua registrando, taxas proporcionalmente bem mais altas do que entre os brancos.⁶

Pelos motivos apontados anteriormente, os ensinamentos do passado ajudam a situar o atual julgamento sobre cotas universitárias na perspectiva da construção da nação e do sistema político de nosso país. Nascidas no século XIX, com base na impunidade garantida aos proprietários de indivíduos ilegalmente escravizados, na violência e nas torturas infligidas aos escravos e na infracidadania reservada aos libertos, as arbitrariedades engendradas pelo escravismo submergiram o país inteiro.

Por isso, agindo em sentido inverso, a redução das discriminações que ainda pesam sobre os afro-brasileiros – hoje majoritários no seio da população – consolidará nossa democracia.

Portanto, a questão das cotas nas universidades não se trata de simples lógica indenizatória, destinada a quitar dívidas da história e a garantir direitos usurpados de uma comunidade específica, como foi o caso, em boa medida, nos memoráveis julgamentos do STF sobre a demarcação das terras indígenas. No julgamento das cotas da UnB, trata-se, sobretudo, de inscrever a discussão sobre a política afirmativa no aperfeiçoamento da democracia, no vir a ser da nação. Tais são os desafios que as cotas raciais universitárias colocam ao nosso presente e ao nosso futuro.

Atacando as cotas universitárias, a ADPF do DEM, traz no seu ponto 3 o seguinte título: “O perigo da importação de modelos: os exemplos de Ruanda e dos Estados Unidos da América” (2009, p. 41-43). Trata-se de uma comparação absurda no primeiro caso e inepta no segundo.

Qual seria o paralelo entre Brasil e Ruanda, país que alcançou a independência apenas em 1962 e viu-se envolvido, desde 1990, numa conflagração generalizada que os especialistas denominam “primeira guerra mundial africana”, implicando também o Burundi, Uganda, Angola, o Congo Kinsasha e Zimbábue e culminou, em 1994, com o genocídio de quase um milhão de tútsis e milhares de hutus ruandenses?

Na comparação com os Estados Unidos, a alegação é inepta por duas razões. Primeira, esse país compõe a mais antiga democracia do mundo e serve de exemplo para instituições que consolidaram o sistema político no Brasil. Nosso federalismo, nosso STF, são calcados no modelo americano. Não há nada de “perigoso” na importação de práticas americanas que possam reforçar nossa democracia. A segunda razão da inépcia reside no fato de que o movimento negro e a defesa dos direitos dos escravos e afrodescendentes têm, como vimos, raízes profundas na história nacional. Desde o século XIX, magistrados e advogados brancos e negros têm exercido papel fundamental nessas reivindicações.

Assim, ao contrário do que se tem dito e escrito, a discussão relançada nos anos 1970-1980 sobre as desigualdades raciais é muito mais o resultado da atualização das estatísticas sociais brasileiras, num contexto de lutas democráticas contra a ditadura, do que uma propalada “americanização” do debate sobre a discriminação racial em nosso país. Aliás, foram essas circunstâncias que suscitaram, na mesma época, os questionamentos sobre a distribuição da renda no quadro do alegado “milagre econômico”. Havia, até a realização da primeira Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (Pnad) que incluiu o critério cor, em 1976, um grande desconhecimento sobre a evolução demográfica e social dos afrodescendentes.

De fato, no Censo de 1950, as estatísticas sobre cor eram limitadas; no Censo

de 1960, elas ficaram inutilizadas e, no de 1970, eram inexistentes. Esse longo período de eclipse estatística facilitou a difusão da ideologia da “democracia racial brasileira”, que apregoava a inexistência de discriminação racial no país. Todavia, as Pnads de 1976, 1984, 1987, 1995 e 1999 e os Censos de 1980, 1991 e 2000 incluíram o critério cor. Constatou-se, então, que no decurso de três décadas a desigualdade racial permanecia no quadro de uma sociedade mais urbanizada, mais educada e com muito maior renda do que em 1940 e 1950. Ou seja, ficava provado que a desigualdade racial tinha um carácter estrutural, que não se reduzia com progresso econômico e social do país. Daí o adensamento das reivindicações da comunidade negra, apoiadas por vários partidos políticos e por boa parte dos movimentos sociais.

Nessa perspectiva, cabe lembrar que a prática democrática consiste num processo dinâmico, reformado e completado ao longo das décadas pelos legisladores brasileiros, em resposta às aspirações da sociedade e às iniciativas de países pioneiros. Foi somente em 1932 – ainda assim com as conhecidas restrições suprimidas em 1946 – que o voto feminino instaurou-se no Brasil. Na época, os setores tradicionalistas alegaram que a capacitação política das mulheres dividiria as famílias e perturbaria a tranquilidade de nação. Pouco a pouco, normas consensuais que impediam a plena cidadania e a realização profissional das mulheres foram sendo reduzidas, segundo o preceito – aplicável também na questão racial – de que se deve tratar de maneira desigual o problema gerado por uma situação desigual.

Para além do caso da política de cotas da UnB, o que está em pauta neste julgamento são, a meu ver, duas questões essenciais.

A primeira é a seguinte: malgrado a inexistência de um quadro legal discriminatório, a população afro-brasileira é discriminada nos dias de hoje?

A resposta está retratada nas creches, nas ruas, nas escolas, nas universidades, nas cadeias, nos laudos dos IMLs de todo o Brasil. Não me cabe aqui entrar na análise de estatísticas raciais, sociais e econômicas, que serão abordadas por diversos especialistas no âmbito dessa Audiência Pública. Observo, entretanto, que a ADPF apresentada pelo DEM, na parte intitulada “A manipulação dos indicadores sociais envolvendo a raça” (2009, p. 54-59), alinha algumas cifras e cita como única fonte analítica o livro do jornalista Ali Kamel, o qual, como é sabido, não é versado no estudo das estatísticas do IBGE, do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), da ONU e das incontáveis pesquisas e teses brasileiras e estrangeiras que demonstram, maciçamente, a existência de discriminação racial no Brasil.

Daí decorre a segunda pergunta que pode ser formulada em dois tempos. O sistema de promoção social posto em prática desde o final da escravidão poderá eliminar as desigualdades que cercam os afro-brasileiros? A expansão do sistema de bolsas e de cotas pelo critério social provocará uma redução de tais desigualdades?

Os dados das Pnads organizados pelo Ipea mostram, ao contrário, que as disparidades se mantêm ao longo da última década. Mais ainda, a entrada no ensino superior exacerba a desigualdade racial no Brasil.

Dessa forma, no ensino fundamental (de 7 a 14 anos), a diferença entre brancos e negros começou a diminuir a partir de 1999, e em 2008 a taxa de frequência entre os dois grupos tornou-se praticamente a mesma, em torno de 95% e 94%, respectivamente. No ensino médio (de 15 a 17 anos), há uma diferença

quase constante de 1992 a 2008. Neste último ano, foram registrados 61% de alunos brancos e 42% de alunos negros dessa mesma faixa etária. Porém, no ensino superior a diferença entre os dois grupos se escancara. Em 2008, nas faixas etárias de brancos maiores de 18 anos de idade, havia 20,5% de estudantes universitários, enquanto os negros da mesma faixa etária comportavam apenas 7,7% de estudantes universitários.⁷ Patenteia-se que o acesso ao ensino superior constitui um gargalo incontornável para a ascensão social dos negros brasileiros.

Por todas essas razões, reafirmo minha adesão ao sistema de cotas raciais aplicado pela Universidade de Brasília.

Penso que seria uma simplificação apresentar a discussão sobre as cotas raciais como um corte entre a esquerda e a direita, o governo e a oposição ou o PT e o PSDB. Como no caso do plebiscito de 1993 – sobre o presidencialismo e o parlamentarismo –, a clivagem atravessa as linhas partidárias e ideológicas. Aliás, as primeiras medidas de política afirmativa relativas à população negra foram tomadas, como é conhecido, pelo governo Fernando Henrique Cardoso.

Como deixei claro, utilizei vários estudos do Ipea para embasar meus argumentos. Ora, tanto o presidente do órgão no segundo governo Fernando Henrique Cardoso, o professor Roberto Borges Martins, como o presidente do órgão no segundo governo Lula, o professor Márcio Porchman – colegas por quem tenho respeito e admiração – coordenaram vários estudos sobre a discriminação racial no Brasil nos dias de hoje, sendo ambos favoráveis às políticas afirmativas e às políticas de cotas raciais.

A existência de alianças transversais deve nos conduzir a um debate menos ideologizado no qual os argumentos de uns e de outros possam ser analisados a fim de contribuir para a superação da desigualdade racial que pesa sobre os negros e sobre a democracia brasileira.

Referências

- ALENCASTRO, L. F. de. “Proletários e escravos: imigrantes portugueses e cativos africanos no Rio de Janeiro, 1850--1870”. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 21, 1988, p. 30-56.
- _____. “A desmemória e o recalque do crime na política brasileira”. In: NOVAES, A. *O esquecimento da política*. Rio de Janeiro: Agir, 2007, p. 321-34.
- BERQUÓ, E.; ALENCASTRO, L. F. de. “A emergência do voto negro”. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 33, 1992, p. 77-88.
- DEMOCRATAS. *Petição inicial de Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF 186) apresentada pelo Partido Democratas (DEM) ao Supremo Tribunal Federal, visando declarar inconstitucional a instituição de cotas raciais na Universidade de Brasília (UnB)*. Brasília, 20 de julho de 2009. Disponível em: <<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=400108>>.
- ELTIS, D. *Economic growth and the ending of the transatlantic slave trade*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- MALHEIRO, A. P. (1867). *Escravidão no Brasil – Ensaio histórico, jurídico, social*. Petrópolis: Vozes, 1976, v. 1.
- MAMIGONIAN, B. G. *Comunicação no seminário do Centre d’Études du Brésil et de l’Atlantique Sud*, Université de Paris IV Sorbonne, 21 nov. 2006.
- NABUCO, J. (1883). *O abolicionismo*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- _____. *Um estadista do Império (1897-1899)*. 2 v. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

Notas

¹ Parecer redigido pelo autor, como representante da Fundação Palmares, para refutar a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 186, ajuizada pelo partido Democratas (DEM) para impugnar a implantação do sistema de cotas na Universidade de Brasília (UnB). A arguição foi julgada improcedente pelo Supremo Tribunal Federal em 26 de abril de 2012. Nessa decisão unânime (10 votos a favor), o STF criou jurisprudência, estabelecendo regra jurídica válida para todas as universidades públicas do país. A maior instância judiciária nacional reconheceu, após longo estudo, que existe no Brasil uma discriminação étnica estrutural – embora não inscrita

nas leis – que as universidades públicas têm o direito constitucional de combater. A íntegra do voto do relator do processo, ministro Ricardo Lewandowski, cujo teor foi acatado pelos outros ministros do STF, pode ser vista em: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADPF186RL.pdf>>. Acesso em: 3 jun. 2014.

2 Para mais informações, consulte o banco de dados da Universidade de Harvard: <<http://www.slavevoyages.org/tast/index.faces>>. Acesso em: 2 maio 2014.

3 Demonstrando um grande desconhecimento da história pátria e superficialidade em sua argumentação, a petição do DEM afirma na página 35: “Por que não direcionamos a Portugal e à Inglaterra a indenização a ser devida aos afrodescendentes, já que foram os portugueses e os ingleses quem organizaram o tráfico de escravos e a escravidão no Brasil?” Como é amplamente conhecido, os ingleses não tiveram participação no escravismo brasileiro, visto que o tráfico negreiro era um monopólio português, com ativa presença brasileira no século XIX. Bem ao contrário, por motivos que não cabe desenvolver neste texto, a Inglaterra teve papel decisivo na extinção do tráfico negreiro para o Brasil.

4 Em mensagem confidencial ao presidente da província de São Paulo, em 1854, Nabuco de Araújo, ministro da Justiça, invoca “os interesses coletivos da sociedade” para não aplicar a lei de 1831, que previa a liberdade dos africanos introduzidos após essa data.

5 Quinze anos depois, confirmando a importância primordial do tráfico de africanos – e da reprodução desterritorializada da produção escravista –, Nabuco afirma que foi mais fácil abolir a escravidão em 1888 que fazer cumprir a lei de 1831.

6 O censo de 1980 mostrava que o índice de indivíduos maiores de 5 anos “sem instrução ou com menos de 1 ano de instrução” era de 47,3% entre os pretos, 47,6% entre os pardos e 25,1% entre os brancos. A desproporção reduziu-se em seguida, mas não tem se modificado nos últimos 20 anos. Segundo as Pnads, em 1992, verificava-se que na população maior de 15 anos os brancos analfabetos representavam 4% e os negros, 6,1 % ; em 2008 as taxas eram, respectivamente, de 6,5% e 8,3%. O aumento da taxa de analfabetos provém, em boa parte, do fato de que, a partir de 2004, as Pnads passam a incorporar a população rural de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Pará e Amapá (dados extraídos das tabelas do Ipea).

7 Dados fornecidos por Mario Lisboa Theodoro, pesquisador do Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas (Ipea), que também participou da audiência pública que discutiu a ADPF 186.

OS AUTORES

Celso Thomas Castilho (PhD, University of California, Berkeley) é professor de História Atlântica e da América Latina na Universidade de Vanderbilt (Estados Unidos), além de codiretor do Circum-Atlantic Studies Seminar e de programas de intercâmbio pela Fipse/Capes (Estados Unidos/Brasil). Seus artigos foram publicados nos periódicos *Hispanic American Historical Review*, *Afro-Asia* e *Luso-Brazilian Review* e abordam, principalmente, abolição, cidadania e política no Brasil, focando no Nordeste. É co-organizador, com Maria Helena Machado, de *Tornando-se livre: agentes históricos e lutas sociais no processo de abolição* (no prelo). Sua pesquisa está agora voltada para representações dramáticas de *A cabana do Pai Tomás*, peça abolicionista norte-americana, e as repercussões culturais e políticas das suas encenações no Brasil, no México e nos Estados Unidos.

Daryle Williams (PhD, Stanford University) é professor associado no Departamento de História e vice-pró-reitor da Faculdade de Artes e Humanidades da University of Maryland (Estados Unidos). Autor de vários artigos e capítulos sobre a história cultural brasileira dos séculos XIX e XX, escreveu *Culture wars in Brazil: the first Vargas regime, 1930-1945* (2001) e co-organizou *Rio de Janeiro reader: history, culture, politics* (prelo). Para 2016, Williams desenvolve um livro sobre as experiências da liberdade dos africanos livres do carregamento “Cezar” entre 1838 e 1865.

Elione Silva Guimarães é professora e pesquisadora do Arquivo Histórico de Juiz de Fora. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Sociedade, Cultura e Trabalho na região da Zona da Mata mineira, séculos XVIII-XX (Unisinos), é autora dos seguintes livros: *Terra de preto – Usos e ocupação da terra por escravos e libertos (Vale do Paraíba mineiro, 1850-1920)*, *Múltiplos viveres de afrodescendentes na escravidão e no pós-emancipação: família, trabalho, terra e conflito (Juiz de Fora – MG, 1828-1928)* e *Violência entre parceiros de cativo – Juiz de Fora, segunda metade do século XIX*. Produziu diversos artigos sobre leis, direitos e Justiça em relação aos afrodescendentes na escravidão e no pós-abolição.

Flávio Gomes é historiador, professor associado da Universidade Federal do Rio de Janeiro, pesquisador do CNPq e Cientista do Nosso Estado da Faperj. Tem publicado livros e artigos e

organizado coletâneas sobre campesinato, identidades e fronteiras da escravidão e do pós-abolição no Brasil. Atualmente, desenvolve pesquisas sobre arqueologia, cartografia e cultura material no Sudeste escravista.

Isabel Cristina Martins Guillen é graduada em História pela USP. Mestre e doutora também em História pela Unicamp, com estágio pós-doutoral na UFF, é professora do Departamento de História da UFPE, atuando também no seu programa de pós-graduação. Coordenadora do Laboratório de História Oral e da Imagem da UFPE (Lahoi), dedica-se a formar um acervo documental sobre a cultura negra do Recife ao longo do século XX, enfocando especificamente a história dos maracatus nação e dos movimentos negros. Tem trabalhos publicados sobre o tema e coordenou o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) do Maracatu Nação.

Israel Ozanam é doutorando em História pela Unicamp, na área de História Social da Cultura, bolsista da Fapesp e membro do grupo de estudos Terça com Tobias. Em 2013, defendeu no programa de pós-graduação em História da UFPE a dissertação *Capoeira e capoeiras entre a Guarda Negra e a Educação Física no Recife*, selecionada para publicação pela Editora da UFPE. Publicou diversos textos, entre eles “O popular dentro e fora dos mocambos do início da República”, presente no livro *Fronteiras culturais do Recife republicano*, publicado em 2013 pela mesma editora.

James Woodard é professor associado do Departamento de História da Montclair State University, bacharel em História pela University of North Carolina e doutor também em História pela Brown University. É autor de *A place in politics: São Paulo, Brazil, from seigneurial republicanism to regionalist revolt* (Duke University Press, 2009) e de vários artigos em revistas especializadas editadas no Brasil, na Europa e nos Estados Unidos.

Jessica Graham é professora de História na University of California (San Diego). Bacharel em Estudos Afro-Americanos pela University of California (Los Angeles), é mestre em Estudos Africanos pela Cornell University e doutora em História pela University of Chicago. Atualmente escreve um livro sobre o impacto de vários fatores – principalmente o comunismo, o fascismo, os ativistas negros, a Segunda Guerra Mundial e a relação entre os governos Vargas e Roosevelt – nas ideias raciais de democracia política no Brasil e nos Estados Unidos no período de 1930 a 1945.

Karl Monsma (PhD, University of Michigan) é professor associado de Sociologia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. É autor de *A reprodução do racismo: fazendeiros, negros e imigrantes no Oeste paulista, 1880-1914* (prelo, Ed. UFSCar) e de vários artigos e capítulos de livros em português, inglês e espanhol sobre racismo, imigração, relações interétnicas, trabalhadores rurais, teoria

social e métodos de pesquisa histórica, focalizando principalmente as áreas rurais de São Paulo, Rio Grande do Sul e Buenos Aires no século XIX e início do XX.

Kit McPhee é diretor da Faculdade de Humanidades em Caulfield Grammar School, em Melbourne, na Austrália. Doutor pela Universidade de Melbourne, pesquisou as relações raciais no Rio de Janeiro no início do século XX, enfocando sobretudo as interações entre a comunidade de imigrantes e os afro-brasileiros. O capítulo desta coletânea apareceu pela primeira vez no *Journal of Latin American Studies* (fevereiro de 2006). Kit também publicou “Immigrants with money are no use to us: race and ethnicity in the Zona Portuária of Rio de Janeiro, 1903-1912”, artigo da revista *The Americas* (abril de 2006).

Luiz Felipe de Alencastro é cientista político e historiador, professor emérito da Universidade de Paris Sorbonne e professor da Escola de Economia da FGV-SP. É autor de *O trato dos viventes – Formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII* (Companhia das Letras, 2000).

Marc Hertzman é doutor em História da América Latina pela Wisconsin-Madison University (Estados Unidos). Atualmente, é professor da Universidade de Illinois (também nos Estados Unidos). Fez seu pós-doutorado na Wesleyan University e foi professor e diretor do Centro de Estudos Brasileiros na Columbia University (Nova York). Sua tese foi premiada pela New England Council of Latin American Studies, e seu primeiro livro, *Making samba: a new history of race and music in Brazil* (Duke University Press, 2013), ganhou menção honrosa do Bryce Wood Book Award, concedido anualmente pela Latin American Studies Association. Atualmente, desenvolve pesquisa sobre Edison Carneiro e a história das ciências sociais, da raça e da política de esquerda no Brasil.

Marcelo Badaró Mattos é professor titular de História do Brasil na UFF. Publicou diversos livros, entre os quais *Escravidados e livres: experiências comuns na formação da classe trabalhadora carioca* (Bom Texto, 2008) e *E. P. Thompson e a tradição de crítica ativa do materialismo histórico* (Editora da UFRJ, 2012).

Marcus Vinicius de Freitas Rosa é bacharel e mestre em História pela UFRGS e doutor em História Social da Cultura pela Unicamp. Iniciou sua carreira de historiador investigando o carnaval de Porto Alegre durante a era Vargas, enfocando os múltiplos significados atribuídos à festa por diferentes atores sociais. Atualmente, estuda as relações raciais entre negros e brancos, libertos e imigrantes, africanos, europeus e brasileiros, durante o pós-abolição em Porto Alegre, sobretudo o processo histórico em que a

noção de “raça” surgiu como nexu político para a formação de agremiações formadas por homens “de cor”.

Maria Helena Pereira Toledo Machado é professora titular do Departamento de História da Universidade de São Paulo. É autora de diversos livros e artigos sobre escravidão, abolição e raça, ciência e viagem no século XIX. Entre suas principais publicações encontram-se os livros *Crime e escravidão* (2014), *O plano e o pânico: movimentos sociais na década da abolição* (2010), *(T)races of Louis Agassiz: photography, body, and science, yesterday and today/Rastros e raças de Louis Agassiz: fotografia, corpo e ciência ontem e hoje* (2014) e *Brazil through the eyes of William James: letters, diaries, and drawings* (2006).

Paulina L. Alberto é doutora em História pela University of Pennsylvania (Estados Unidos). Desde 2005 é professora da University of Michigan (Estados Unidos), atuando nos departamentos de História e de Línguas (Espanhol e Português). Dedicou-se ao estudo da ligação entre ideologias de raça e nação na América Latina, especialmente no Brasil e na Argentina, focando grupos e movimentos afrodescendentes. É autora de *Terms of inclusion: black intellectuals in twentieth-century Brazil* (University of North Carolina Press, 2011) e de vários artigos sobre o ativismo negro e as ideologias raciais no Brasil. O livro venceu os prêmios Roberto Reis (Brazilian Studies Association, 2012) e Warren Dean (2013). Organizou, com Eduardo Elena, o livro *Shades of the nation: rethinking race in modern Argentina* (no prelo). Hoje, faz pesquisas para seu próximo livro, *Racial stories: lives, deaths, and afterlives of Argentina's "Negro Raúl" (1880-2010)*.

Petrônio Domingues é doutor em História pela Universidade de São Paulo (USP), professor dos cursos de graduação e pós-graduação em História da Universidade Federal de Sergipe (UFS) e bolsista produtividade em pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Publicou e organizou, entre outros trabalhos, o livro *Experiências da emancipação: biografias, instituições e movimentos sociais no pós-abolição* (Selo Negro, 2011), em parceria com Flávio Gomes. Atualmente, desenvolve pesquisas sobre a diáspora africana no Brasil e nas Américas, pós-abolição, culturas políticas e biografias.

Walter Fraga nasceu em São Félix, Recôncavo Baiano, em 1963. É professor de História do Brasil da UFRB. Fez graduação e mestrado em História na UFBA e doutorado em História Social pela Unicamp. É autor de *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX* (1996) e de *Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos, Bahia, 1870-1910* (2006). É coautor do paratexto *Uma história da*

cultura afro-brasileira (2009).

Yuko Miki é professora assistente de História do Atlântico Ibérico na Fordham University, Nova York. Nascida em Tóquio, no Japão, formou-se em História na Brown University e obteve o mestrado e doutorado na New York University. Suas pesquisas enfocam o cruzamento da história dos povos negros e indígenas e as experiências de escravidão e liberdade no mundo atlântico do século XIX. O capítulo incluído neste volume recebeu o prêmio de melhor artigo da Latin American Studies Association (seção Brasil) e do Conselho para a História da Mulher da American Historical Association.

Flávio Gomes e Petrônio Domingues (orgs.)

POLÍTICAS DA
RACIA

EXPERIÊNCIAS E LEGADOS DA ABOLIÇÃO E DA PÓS-EMANCIPAÇÃO NO BRASIL

SELO
NEGRO
EDIÇÕES