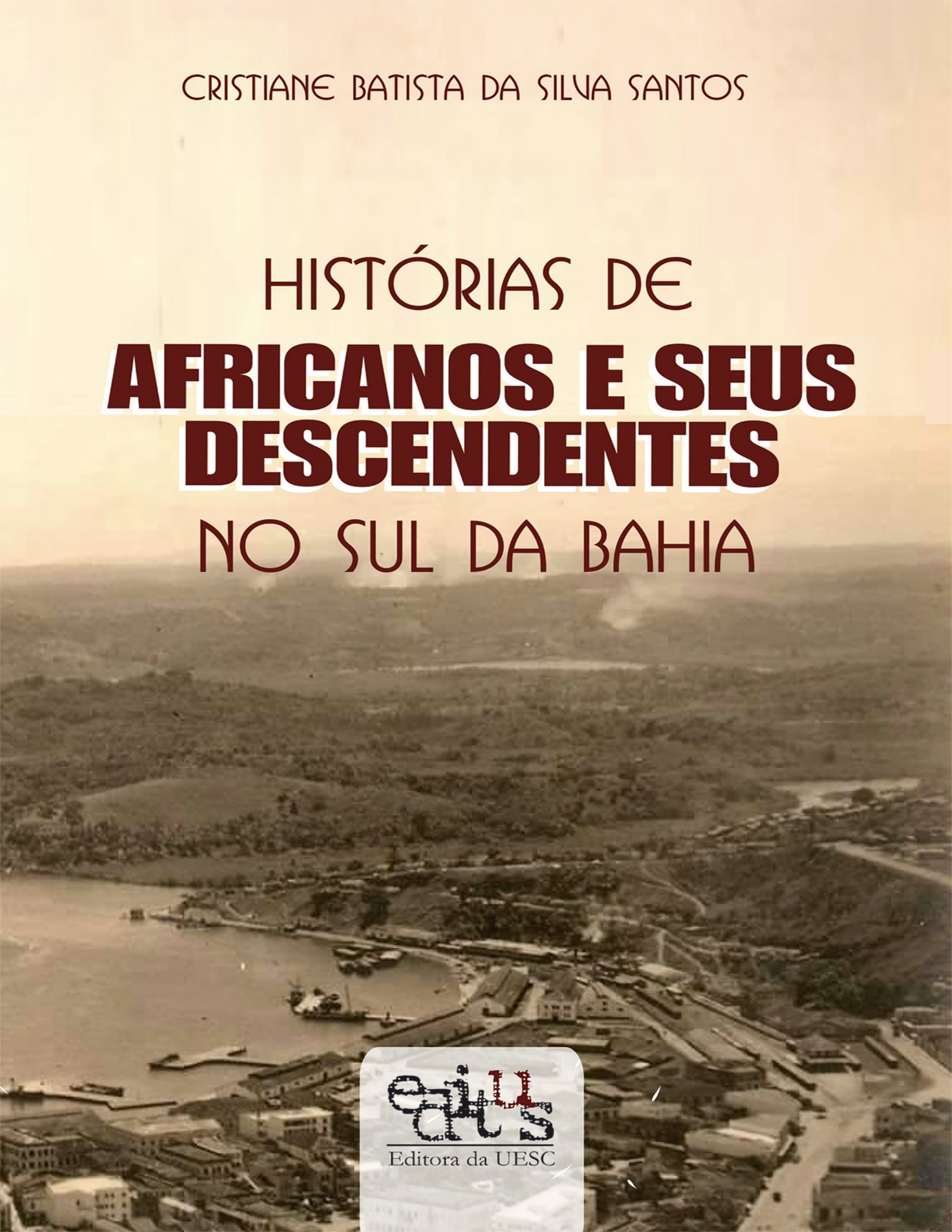
CRISTIANE BATISTA DA SILVA SANTOS

HISTÓRIAS DE AFRICANOS E SEUS DESCENDENTES NO SUL DA BAHIA



Editora da UESC

Esse livro nasceu de uma longa trajetória iniciada na Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC) na licenciatura em História que culminou na tese “Entre o fim do Império da Farinha e início da República do Cacau: negros em festas, Sociabilidades e Racialização no Sul da Bahia (1870-1910)”, defendida na Universidade Federal da Bahia (UFBA). O desejo de adentrar na História Regional e empoderar escravizados, o que resultou nesta obra. O objetivo é acompanhar histórias de africanos e seus descendentes escravizados e libertos nas vilas de Maraú, Camamu, Ilhéus e Canavieiras sob a perspectiva da História Social da Cultura pela ótica do protagonismo desses sujeitos. Tais histórias são acompanhadas priorizando a condição jurídica e a indicação étnica dos africanos, crioulos, negros, pretos, cabras ou mulatos, o que tangencia o ineditismo desta abordagem. Perscrutei as experiências cotidianas no cotidiano de trabalho entre a farinha de mandioca e as roças de cacau; as lutas pela alforria, os contratos de soldada; as ações de liberdade; e, ainda, as fugas, os crimes e as desordens. Em meio a essas vicissitudes, foi possível vivenciar sociabilidades em festas, devoções em irmandades, batuques, sambas e diversões que lhes permitiam tanto fortalecer as solidariedades, quanto dar vazão aos conflitos. Para tanto, utilizo uma gama variada de fontes como processos cíveis e crime, jornais, memorialistas, correspondências de chefes de polícia, telegramas e inventários. Os acompanho décadas antes e depois da abolição, na tentativa de evidenciar como a sociedade cacaueira racializada lidou com as populações negras.

Cristiane Batista da Silva Santos

Graduada em História pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), mestre em Cultura, Memória e Desenvolvimento Regional (Universidade Estadual da Bahia) e doutora em Estudos Étnicos e Africanos (Universidade Federal da Bahia). Atualmente é professora do Departamento de Ciências da Educação (DCIE) na UESC.

Durante a graduação percebeu que faltavam histórias dos povos africanos escravizados na região sul da Bahia e logo após concluir a graduação foi em busca delas, com o objetivo maior de oferecer

histórias da região que possam dar subsídios à inserção da Lei 10.639/03 nas salas de aula e fazer emergir as histórias de lutas e resistências negras para fortalecer a luta antirracista no sul da Bahia.

Como viviam os africanos e seus descendentes no Sul da Bahia entre o final do século XIX e início do XX? Este livro é um convite para conhecer o cotidiano de trabalho, festas, lutas judiciais, práticas culturais e religiosas. Tomando como marco a abolição, recorre a variadas fontes, analisando duas décadas anteriores e posteriores desvelando centelhas de experiências e reivindicando um lugar para esses sujeitos na Historiografia Regional.

Histórias de africanos e seus descendentes no sul da Bahia

Cristiane Batista da Silva Santos

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SANTOS, C. B. S. *Histórias de africanos e seus descendentes no sul da Bahia* [online]. Ilhéus, BA: EDITUS, 2019. ISBN: 978-65-86213-21-8. https://doi.org/10.7476/9786586213218.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International license.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição 4.0.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimento 4.0.



Universidade Estadual de Santa Cruz

GOVERNO DO ESTADO DA BAHIA
Rui Costa - Governador

SECRETARIA DE EDUCAÇÃO
Jerônimo Rodrigues - Secretário

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ
Evandro Sena Freire - Reitor
Elias Lins Guimarães - Vice-Reitor

DIRETORA DA EDITUS
Rita Virginia Alves Santos Argollo

Conselho Editorial:
Rita Virginia Alves Santos Argollo – Presidente
Alexandra Marselha Siqueira Pitolli
Andréa de Azevedo Morégula
Carlos Pereira Neto
Dejeane de Oliveira Silva
Elias Lins Guimarães
Iracildo Silva Santos
Lessí Inês Farias Pinheiro
Luciana Sedano de Souza
Maria Cristina Rangel
Maria Luiza Silva Santos

Raquel da Silva Ortega
Sabrina Nascimento

Cristiane Batista da Silva Santos

HISTÓRIAS DE AFRICANOS E SEUS DESCENDENTES NO SUL DA BAHIA

ILHÉUS-BAHIA

Editora da UESC

2019

©2019 by Cristiane Batista da Silva Santos

Direitos desta edição reservados à
EDITUS - EDITORA DA UESC

A reprodução não autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

Depósito legal na Biblioteca Nacional, conforme Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO
Tikinet Edição Ltda
www.tikinet.com.br

CAPA
Emily Cardeal

FINALIZAÇÃO
Álvaro Coelho

REVISÃO
Pedro Carvalho Roberto Santos de Carvalho
Tess Chamusca

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S237

Santos, Cristiane Batista da Silva
Histórias de africanos e seus descendentes no sul da Bahia [livro eletrônico]/ Cristiane Batista da Silva Santos. – Ilhéus, BA: Editus, 2019.
2.704 Kb; EPUB: il.

ISBN: 978-65-86213-21-8

1. Negros – História – Bahia. 2. Brasil – História – Abolição da escravidão, 1888. 3. Ilhéus (BA). 4. Camamu (BA). 5. Maraú (BA). 6. Canavieiras (BA). 7. Negros livres. I. Título.

CDD 981.42

Elaborado por Quele Pinheiro Valença – CRB-5/1533

EDITUS - EDITORA DA UESC
Universidade Estadual de Santa Cruz
Rodovia Jorge Amado, km 16 - 45662-900 - Ilhéus, Bahia, Brasil
Tel.: (73) 3680-5028
www.uesc.br/editora
editus@uesc.br

EDITORA FILIADA À

Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Versão digital: fevereiro de 2021

Agradecimentos

A lista na terra é extensa e a todos eles faltam palavras, sobra gratidão.

Já a lista espiritual, tenho a demanda de listá-los com o coração cheio de amor por tantas graças alcançadas:

A Nossa Senhora da Conceição de Ubatã.

A Nossa Senhora da Conceição do Cambuízo, São Benedito e São Sebastião de Maraú.

A Santo Antônio do Camamuzinho e o de Santo Antônio de Jesus.

A Santa Bárbara de Salvador.

A Maria Milza e Nossa Senhora do Rosário de Itaberaba.

A São Judas Tadeu de Jequié.

A São Jorge de Ilhéus.

Dedicatória

À negra forra Maria Alexandrina de Riachão Que se separou do pai de seus filhos, o italiano Vicente Amâncio, e Veio para a beirada bandeirar cacau e trabalhar numa fazenda de flores. Andava longas léguas atrás de andores e/ou tambores, chás e banhos.

Essa era minha bisavó.

De bens, só tinha as filhas pequenas e os braços fortes para o trabalho. A menor delas nasceu na roça, no tempo da Primeira Guerra, e recebeu o nome da camponesa que viu a santa, Jacinta.
Esta tinha o pezinho amarrado com cipó no pé de mandioca, para não sumir do alcance das vistas da mãe enquanto labutava na roça. Quando fez sete anos, recebeu sua enxadinha e aprendeu a capinar.

Essa era minha avó.

Que casou com Chico, o Oleiro, e, fugindo da seca, souberam que no sul, o cacau era promissor e recebiam migrantes negros e vieram labutar nos cacauais. Rezava de olhado, quebranto e tudo que atravancasse o riso. Também tiveram uma menina que, na roça, aos sete anos, já trabalhava na lida com uma enxadinha.

Essa é minha mãe.

Que inculcou que entre o vestido ou comida ou a escola, que eu fosse estudar. Junto com minha avó me pôs numa banca com o finado Mário de manhã e me ensinava a rezar de olhado à tarde.

E juntando todas elas sou eu.

Nenhuma delas foi à escola formal, mas eu fui. Por isso, este livro nasceu dessas quatro memórias, mulheres mães solteiras migrantes pardas e negras às quais, a despeito das injunções do tempo, às minhas ancestralidades negras femininas, orgulhosa e inteiramente, dedico.

Table of Contents / Sumário / Tabla de Contenido

Front Matter / Elementos Pré-textuais / Páginas Iniciales

Introdução

1. Paisagem oitocentista do sul da Bahia: lutas cotidianas no ocaso do império
    1.1 Ser escravizado na “Sicília da Bahia”: panorama oitocentista das vilas do sul da Bahia
    1.2 A sociabilidade oficialmente permitida: a festa na irmandade
    1.3 Do cotidiano da farinha à construção do pecúlio para liberdade: barganhas e outras tramas
    1.4 Festas e batuques na mira dos viajantes e chefes de polícia

2. Tensões entre a luta pela liberdade e a sociabilidade proibida
    2.1 Escravizadas, soldadas e seus ingênuos: “em vez de vadios e mendigos, cidadãos educados na moralidade e afeitos ao trabalho”
    2.2 Crimes e conflitos entre festividades e resistências cotidianas
    2.3 Nas malhas da justiça: pela cor escura e em ações de liberdade, às vésperas do 13 de maio
    2.4 Comemorações pelo grito da liberdade
    2.5 Racialização e festa: o temor de uns e os divertimentos de outros no pós-abolição
    2.6 Memorialistas e literatos: olhares sobre as festas populares

3. Festas civilizadas da república e representações sobre o negro nos jornais da elite cacaueira

3.1 Festas civilizadas e alianças políticas sob o ritmo das filarmônicas

3.2 Imaginário sobre o negro nos jornais no pós-abolição

3.3 “*Vae em marche aux flambeaux*”: festas cívicas da cidade republicana

3.4 Do entrudo ao carnaval: máscaras, clubes e releituras sulistas da capital

4. Egressos do cativeiro entre a roça e os arrabaldes da cidade: migrantes, fetichistas e desamparadas

4.1 O cacau definindo chegadas e partidas: mobilidades, violências e prisões

4.2 “E o diabo se dissolveu na cachaça provocando desordens”: samba, miudinho, candomblé e “mulatames”.

4.3 Vulgos de tal: contra a moralidade pública em vadiações, sambas e divertimentos

4.4 Pardas, viúvas ou defloradas: histórias de adversidades femininas no pós-abolição

Referências

Introdução

Cada linha que se segue deste livro é parte da tentativa de responder ao seguinte questionamento: como se davam as relações sociais *entre o fim do Império da Farinha e o início da República do Cacau com negros e negras em festas, sociabilidades e racialização no sul da Bahia entre 1870 e 1910*? E para tanto, nada mais apropriado do que iniciar estas histórias por um ano crucial: 1888.

Era o ano do Nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de 1888. Do sul da Bahia[1], escreviam ao presidente da província mil queixas, telegramas, denúncias e sumários de confusões. O clima de tensão estava no ar. Tal ano mexeria com a vida de todos substancialmente. Senhores, escravizados, libertos e população de cor em geral estavam urdidos numa trama que se desenrolava de modo tenso em cenários como Camamu, Maraú, Canavieiras e Ilhéus.

O Império agonizava junto com a escravatura, os sacos de farinha e as sacas de cacau. O que tirava o sono dos senhores fazendeiros despertava os sonhos dos escravizados. Ali haveria desfechos de histórias seculares, mas nos deteremos primeiro às duas décadas anteriores a 1888, fulcrais aqui.

24 de janeiro de 1888, Ilhéus. Para a ex-escravizada Martinha, foi um mês bem dramático. Depois de experimentar sua liberdade, foi reconduzida por um praça para a fazenda de sua ex-senhora, Dona Paulina Khaene de Sá.

O drama era complexo, mas sua esperança talvez fosse a de constar, em seu favor, que, no dia 1º de maio de 1884, sua carta de alforria fora lavrada. O que Martinha não sabia era que, dias depois, em 23 de junho, Dona Paulina acresceria uma cláusula complicadora: “a locação de serviços por seis annos obrigando-se a dita martinha a prestal-os”[2], que só agora viera à tona em 1888, segundo a qual, Martinha deveria cumprir prestação de serviços por mais dois anos. E o delegado, a serviço de D. Paulina, é claro, reconduziu a alforriada ao cativeiro. Revoltada, Martinha enviou um

telegrama ao juiz, contendo o seguinte texto: “Paulina [...] quer reduzirm-me escravidão. Delegado prendeo me obrigando acompanhar peço providências. Informar juis de órfãos”[3]. Essas duas mulheres protagonizaram uma história confusa, que se arrastou entre a escravidão e a liberdade, e isso desencadeou uma luta incansável de Martinha pela liberdade tão sofrida. Sabemos que o dia 13 de maio de 1888 deu inevitável desfecho ao caso.[4] Mas, às vésperas da abolição, outros negros queixar-se-iam.

Janeiro de 1888, Maraú. Curioso, liberto e com tempo livre, Manoel circulava para além do Quitungo onde morava, como a maioria dos pretos da Vila. O curioso assumido em processo foi personagem numa “altercação”, o que nos faz pensar nas rixas nascidas da circulação de ex-escravizados, pois Manoel meteu-se numa roda de discussão, num dia de votação para senador, na casa da Câmara Municipal. Tal ato resultou-lhe em bofetadas e pancadas por parte de Dionizio Assumpção e Pedro Alexandrino, artistas, ricos e brancos, é claro.

Estes contaram com testemunhas, entre as quais, os membros da Ordem de N. Sr. Jesus Cristo e do partido “*Furmiguinha com Furmigão*”. A contenda girava em torno de quem poderia votar ou não, e como o curioso Manoel estivera em serviço ao partido rival, sobrou para ele. O “doutor Dionizio” ordenara que seu escravizado, Maximiano, desse no liberto muitas bofetadas. Manoel, o curioso e agora vítima, foi qualificado como “manço e pacifico” (*sic*), apesar de preto e de ser do Quitungo. Este “apesar” é revelador da carga simbólica negativa atrelada à cor. Era a racialização na prática. Outra testemunha corroborara que Manoel, “quando vinha a Marahu, não fazia barulho ou insultos”, o que ratifica a ideia de que o Quitungo era um “território” distante e socialmente separado. O juiz, estupefato, questionou se, no “grupo de homens, até captivos, todos estes sem serem eleitores, assistiam a eleição?” Manoel apanhou, não votou e foi à justiça queixar-se.[5]

Em Canavieiras, 1888 não foi ano menos tenso. Por lá, negros serviam de jagunços como braço direito, eram usados por ex-senhores. Estes, em troca da liberdade, incumbiam tais jagunços de protegê-los de outros negros que, em vias de liberdade, poderiam vingar-se. Neste caso, Severino de Tal foi denunciado à justiça.[6]

Para as mulheres, os dramas eram maiores. As acusadas de prostituição, libertas em virtude do dia 13 de maio, como Maria, Henriqueta e Antônia, foram intimadas a entregar seus filhos aos ex-senhores contra suas vontades, por viverem em “reconhecida pobresa e o estado de prostituição por parte das mães” (*sic*).[7] A situação era tensa, pois estas mães queriam ir embora. Mas houve quem quis chegar, como Herculano José Evangelista, ex-escravizado, que entendeu que este seria um ótimo momento de sair de São Felipe no Recôncavo baiano e ir para Canavieiras, no sul, talvez recomeçar a vida, arranjar trabalho e formar família, mas logo caiu nas mãos da polícia, que escrevia para a capital “se consta ahi ser criminoso”, afinal era “pardo escuro, alto e barbudo”. Para que motivo mais suspeito do que um preto transitando?[8]

Em Camamu o clima era um misto de lamento e temor. A câmara informava que, com a confirmação da notícia da abolição, o clima foi marcado pela euforia, asseguravam as autoridades no dia 28 de maio, 15 dias depois da assinatura da Lei Áurea, congratulando-os pela passagem da data e informando que ali houve festejos e regozijo. Mas a maior preocupação parecia ser a infestação de varíola que novamente grassava a vila. Um caso na Barra, um distrito que foi isolado, e outro no centro da Vila, em virtude de um navio que veio do porto da Bahia.[9]

O elenco dessas histórias no ano da abolição é mostra da escravidão e de como esta reverberava em tensões cotidianas das quais este livro tratará. São histórias diluídas em diferentes dimensões do vivido em espaços como as roças de mandioca e cacau e os arrabaldes da cidade em situações de estratégias, muitas vezes, coletivas diante das vicissitudes. Todas essas microhistórias estão ligadas por dramas vivenciados por africanos e afrodescendentes às vésperas e depois da abolição, longe de se enquadrarem na tipologia de vítimas ou algozes, passivos ou rebeldes. Além das lutas por liberdade, restava saber: como davam vazão à necessidade, antes e depois da abolição, de lazer, de festejar, rezar, namorar, dançar e se enfeitar, fazer trabalho extra, juntar pecúlio, associar-se em irmandade?

Tomando como parâmetro 1888, quis conhecer africanos escravizados ou libertos e, depois, seus descendentes pelos seus

nomes, suas histórias, suas formas de lazer e diversão, assim como crimes, ações e queixas em dois momentos, balizados em duas décadas anteriores e três posteriores a 1888. Tais balizas cronológicas se definiram a partir do elenco da documentação disponível entre 1870 a 1919. No entanto, não observei uma trajetória singular, mas vi em conjunto, nesta temporalidade, anseios de liberdade, fugas, enfretamentos para outras atividades além de festas que desnudavam a construção de agenciamentos de grande significação na vida coletiva de cativos num momento histórico bastante complexo entre o final do Império e o início da Bahia recém-republicana.

E nisto constituiu-se o meu problema de investigação: quais seriam as vivências cotidianas envolvendo trabalho, resistências e sociabilidades? E depois, como a dualidade festa/trabalho foi praticada na sociedade racializada no período pós-abolição? A minha hipótese inicial era a de que, em Ilhéus, Maraú, Camamu e Canavieiras, dado o contingente de escravizados que viviam ali e eram registrados em fugas, crimes, inventários, alforrias, irmandades e ações de pecúlio, estes teriam uma vida social para além do trabalho na farinha ou no cacau, e que, no período pós-abolição, tiveram diferentes destinos, mas mantiveram, de algum modo, práticas festivas de sociabilidade e lazer.

Da observância destas discussões na Capital e no Recôncavo – que o leitor já deve imaginar que são numerosas, propus-me a fazer o caminho inverso e olhar para a região sul e desvelar quais seriam as evidências empíricas e categorias analíticas para em conjunto restituir aos escravizados dessa região a condição de sujeitos protagonistas, seja em festa ou em outros enfretamentos cotidianos. Queria mesmo é trazê-los para inseri-los na História.

E o leitor poderá perceber que pelo viés destas questões culturais consegui entremear e integrar na análise histórica, como propôs Thompson (1998), as múltiplas experiências como peças – chave na compreensão ambígua do que ali foi vivido e tramado. E ainda que se pense que, entre o cativeiro e a liberdade, as vivências ordinárias dos homens e mulheres no dia a dia fossem comuns, as singularidades das ações e narrativas de brigas, prisões, desordens

em danças, candomblés, carnavais, irmandades estão inter-relacionadas no pós-Abolição. E não foram poucas.

No mundo do cacau, esses sujeitos tiveram que se inserir no mercado do trabalho livre, como assalariados ou não, e essas experiências em todas as suas polissemias são acompanhadas com afinco.

O desafio foi trazer para frente da cena sujeitos que ficaram nos bastidores, trazê-los em seus momentos de desregramento em práticas culturais, religiosas e afetivas, evidenciando uma agência escravizada também neste sentido, realçando o modo como, nas sociabilidades, eram atores, agentes nada passivos das sociedades em que viviam.

A cada caso, segui pistas do mundo cultural que pululava a partir do econômico, jurídico e religioso destes sujeitos. Foi nesse primeiro rol que descobri mulheres como Albina e Agostinha, crioulas do Quitungo, que mudariam de vida por possuir uma quantia que sua ex-senhora moribunda lhes havia deixado por herança.[10]

Pensando nesta e em outras histórias, deram-se o meu percurso e o trato com as fontes. Reunir tais histórias só foi possível graças a um liame estabelecido perante a documentação variada: selecionei, mormente, os documentos em que fosse possível “ouvir a voz” do negro, seja ele queixoso ou acusado, identificado tanto pela menção à condição jurídica – como escravo/livre/liberto – quanto nos documentos que contivessem identificação étnica: mulatos, crioulos, pardos, cabras e toda a nomenclatura utilizada no século xix e início do xx para as classificações de cor e raça.[11]

Neste sentido, examinei com segundas intenções as papeladas, os registros das elites proprietárias de terras e escravizados, quando estes foram à justiça casar, testamentar, acusar, inventariar. E, ainda, dialoguei com desconfiança com as vozes oficiais de coparticipantes, juízes das câmaras e chefes de polícia em denúncias, telegramas e informes do aparato governamental, numa leitura a “contrapelo” necessária. Desse modo, a menção aos senhores mais destacados nas vilas foi feita com o cuidado de relacioná-los às trajetórias entremeadas à história de um dado escravizado ou liberto, negro, pardo, cabra ou crioulo em processo –

o que explica a escolha do registro com o senhor/escravizado e, depois, com o coronel/trabalhador.

Sobre os senhores coronéis e suas esposas, não houve delongas em suas respectivas histórias oficiais, antes, foram intencionalmente relegadas a um segundo plano. Diante do que se tece não se exclui uma consciência da necessidade de perpassar por uma história das elites no cenário regional. Sobre o período pós-abolição, quis compreender como a ação conjunta dessas elites utilizou-se dos jornais e periódicos e foi necessária a reiterada suspeição na leitura e releitura de cada nota publicada, onde seus discursos eram representativos da moral e bons costumes modernos e racializados.

A essa altura, porém, diante de sujeitos, histórias, dramas, temporalidades, fontes e um problema de investigação bem definido, o leitor poderá se questionar: quais foram os caminhos do nascimento da pesquisa que culminaram neste livro?

Permita-me explicar. Foi num longo percurso de pesquisas sobre a história local e regional até onde então só reverberavam três discursos: o oral, com versões míticas e confortavelmente repetidas como verdade; o *literário*, com os textos de Jorge Amado e Adonias Filho, mesclando-se aos fatos reais, alimentando o imaginário; e, por fim, o *memorialista* "semi-historicista", constituído de românticos compiladores positivistas que descreviam a sociedade, quantificavam dados e faziam relatos cronológicos ou narravam grandes fatos, rogando para si uma prerrogativa da verdade, cuja análise é até indefensável hoje, mas ali fora quase inquestionável. Em quaisquer um desses discursos teria sido o coronel quem adentrou heroicamente "a selva a fogo, pólvora e machado [e] ergueu povoados, arruados e vilas" (FILHO, 2007, p. 23), e a riqueza do cacau devia-se à força do seu braço. Estes escritos são paradas obrigatórias para quem se aventura na história regional nascida nas gráficas das terras grapiúnas.[12] O leitor as encontrará por aqui. Nossos memorialistas têm seu lugar!

Lidar com essas fontes perigosas e sedutoras exigiu diferentes abordagens para que o diálogo fosse crítico e favorável ao objeto de pesquisa. Entretanto, para além das biografias e memórias políticas descritivas e cronológicas, a história regional e local é necessária para que o leitor compreenda a natureza do nascimento desta obra,

seu objeto, as discussões que se seguem sobre as produções bibliográficas, por meio de uma revisão de literatura, e em qual perspectiva teórica-metodológica e conceitual esta pesquisa se insere.

A história do sul da Bahia permaneceu, até bem pouco tempo atrás, sendo a história das elites cacaueiras, sobretudo, estrangeiras que se acostumaram a tratar o trabalhador rural como eterno "descendente de escravos", tendo a cor como referencial. Dessa conjuntura, a historiografia regional possui dois traços marcantes: o primeiro é de que fora escrita até fins da década de 1990, marcada pela negação da participação e quiçá do protagonismo negro na região cacaueira; e o segundo é de que, apesar da crescente incursão de historiadores a partir dos anos 2000, há ainda lacunas sobre aspectos importantes a respeito da experiência escravista.

Em suma caro leitor, há três pesquisas de fôlego que se constituem num divisor de águas na historiografia do sul da Bahia: Mahony (1996), Dias (2007a) e Ribeiro (2005). Tais, historiadores, como Mahony (1996), nos apresentam com fontes multisseriadas produções que abordaram desde a população escravizada, seus batismos, casamentos, fazendas e fortunas, suplantando a ideia de que não houvera escravidão, perscrutando a economia, as relações políticas e familiares entre a Colônia e o Império. Não se compreende as relações econômicas da Ilhéus Colonial sem ler as obras de Dias (2007a). Tampouco se compreende as questões hierárquicas sociais familiares dos coronéis do cacau em seus modos de viver, construir, festar, exibir-se e morrer sem ler Ribeiro (2001, 2005). No entanto, se nos ativermos aos africanos no sul da Bahia, o primeiro olhar para o cotidiano dos escravizados foi no âmbito da revolta no engenho de Santana por João José Reis (1979) e, depois, por Stuart Schwartz (1988). Além do engenho de Santana, outras resistências provariam que, além da capital e do Recôncavo, os escravizados do sul estariam em consonância com uma fase de lutas empreendidas no Oitizeiro e no Borrachudo, conforme Reis (1996) e Sacramento (2006, 2008). Outro momento importante foi o estudo das ações de liberdade revelando ousadia e resistência dos escravizados de Maraú, desvelando experiências de lutas nos anos finais da escravatura por Ricardo Tadeu Caires Silva

(2000, 2007). Destas produções historiográficas, consolidou-se a tese inquestionável e comprovada do uso do trabalho escravizado e da atuação de africanos e seus descendentes como agentes fundamentais na construção da “região cacaueira”.

Mas tais produções não respondiam ainda ao meu questionamento: como estariam atreladas, no cotidiano de trabalho, as sociabilidades e práticas culturais? Afinal mesmo escravizados não teriam momentos de festa, dança, sedução, paquera, risadas, sambas, batuques, candomblés? Parti em busca disto. E encontrei respostas nas diferentes práticas culturais que são aqui tomadas como um “campo de conflitos” no dizer de Thompson (1998, p. 17) e extrapolam as minudências cotidianas, transformando-se em representações e simbolismos de algo que não conseguia ser dito diretamente. Lidei com as histórias de Marias e Josés como quem lida com histórias vistas de baixo, atenta ao fato de que, como ensina Cunha (2002, p. 11): “homens e mulheres que se divertiam coletivamente no passado, buscam antes perseguir dimensões particulares das sociedades nas quais as celebrações se produziram”.

O primeiro lugar da observância destas particularidades é o cotidiano, visto que é o palco do simbólico. Configura-se como um território, um espaço praticado, onde os sujeitos teceram modos de viver de diferentes naturezas, anseios e comportamentos com o grupo e consigo. É o espaço onde as experiências se desenrolam. Ao contrário de tematizar apenas um grande evento, busquei-os no cotidiano, cenário complexo no qual outras dimensões do viver acontecem e não são isoladas do trabalho, da construção do pecúlio, da festa permitida na irmandade, da festa negada no batuque, do trabalho de fazer a farinha ao bandeirar do cacau, fazer fofocas, tramar uma fuga, organizar uma festa com cachaça, namoro e cantorias.

Segui os indícios deixados pelos homens e mulheres negros que insurgiam para além das fugas já que, muitas vezes, o espaço era festar em irmandades – agremiações permitidas – que eram negociadas, conquistadas e tinham uma importância muito grande. Manoel Vidal, em 1872, às vésperas da morte, pediu que seu caixão fosse carregado pela Irmandade de São Benedito. De seu

testamento, parti em busca desta e de outras irmandades, suas festas, estatutos, além, é claro, das demais festas de santos padroeiros que criaram um vigoroso calendário festivo.[13]

Outra pista segui de Manoel Luiz Mandu, em 26 de julho de 1876: no seu testamento, lembrou de sua mãe Maria, que fora escrava do capitão-mor Bartholomeo de Paes e deixava uma quantia para a enteada rezar missas por sua alma e pela de sua mãe no dito cemitério mais barato. Já Nicacia Escolacia Maria de Solidade rogou que seu corpo fosse sepultado com um vestido de seda branca que já possuía para este fim, e se lembrou da crioula Izidora e do africano Jerônimo, obrigando seus parentes a lhes dar trabalho e lugar para morar.[14] Gratidão, preparação para a morte ou preocupação com a salvação da alma? Isto tudo desvela os modos culturais. O fato de haver um cemitério mais caro traduz a hierarquia até na hora de morrer. E fui em busca dessas outras dimensões, neste lastro em que se inserem os velórios, a economia para rezar pela alma e o lugar de importância que as irmandades assumiam cotidianamente.

Sendo assim, a festa não estaria descolada de nenhuma dessas outras necessidades, como o trabalho, as obrigações religiosas e mesmo e os crimes. Foi somente depois desta compreensão que dediquei especial olhar sobre as festas de protagonismo negro. E assim as festas não se reduzem a meras válvulas de escape como faz supor um olhar desavisado.[15] No sul da Bahia, os negros sabiam bem disso, fossem nas festas permitidas (a exemplo da festa da irmandade) ou nas proibidas (os batuques, os sambas e um elenco de festas de rua que vigoraram no período pós-abolição). Portanto, tomo a festa com a multiplicidade controversa que lhe é peculiar, momento que congraça, mas que também é de conflito. Longe de se resumir apenas a uma alternativa ou pausa frente ao trabalho, considero que esta também emerge dele.

O leitor encontrará narrativas das tensões, lutas e resistências cotidianas no mundo de trabalho na mandioca e, depois, no cacau. Mas se pensarmos especialmente antes da abolição, exceto nas irmandades, não se registravam as festas realizadas por escravizados se não fossem em situação de desordens ou crimes. Por conta disto, as fontes criminais serviram para analisar a vida dos

escravizados na ótica da festa, da resistência, do embate, da reunião de testemunhas, nos argumentos que usavam a seu favor enquanto uma parte de outras estratégias cotidianas que urdiam. Salvaguardando as respectivas especificidades, o leitor verá que não foi diferente em Maraú, Camamu, Ilhéus e Canavieiras.

Um conceito muito caro a esta discussão é o de sociabilidade, oriundo da Sociologia e que foi capaz de dar conta da compreensão de que momentos festivos nem sempre eram assim denominados e nos permitiu ir além daquilo que a documentação oficial registrava como festa. A sociabilidade ocorre na festa, mas a transpõe, envolve o antes e o depois, acontece, inclusive, em momentos de trabalho desde a festa formal, com ampla preparação, como as das irmandades, as cívicas e carnavalescas, fomentadas pelo Estado, assim como o momento mais informal de lazer, como encontros no quintal, no botequim, no terreiro, na canoa em travessia, na feitura da farinha de mandioca, na senzala, nas brechas do labor diário.

Nesta linha interpretativa, encontrei momentos festivos antes e depois da abolição, nos arrabaldes e nas roças de cacau, em espaços bastante frequentados por nossos sujeitos – as vendas, as tavernas, os botequins ou a casa de comércio – onde se vendia, comprava-se e se sabia de tudo, constituindo-se em “um reduto de lazer popular”. Sidney Chalhoub (1996b, p. 231) observa que “este é um ponto privilegiado, uma espécie de janela aberta para o estudo de padrões de comportamento dos homens pobres [...], chegando até a contendas por motivos mais especificamente ligados ao lazer, como os jogos [...] ou a bebida”. Destarte, a festa com sentido político foi expressa em diversas micro-histórias que se desenrolavam no cotidiano, como a de Martinha, escravizada, crioula, que trabalhou de forma extenuante para construir seu pecúlio. Tudo o que amealhava, confiava para que o seu dono, Manoel Rodrigues, guardasse. Em 1882, quando achou que deveria tomar posse do que juntara e justificou, com a lei de 28 de setembro de 1871, que poderia ir embora e levar seu filho, descobriu ter sido enganada. Além de Manoel alegar um valor menor do que havia guardado, aumentou seu valor de alforria e se mostrou “apegado” ao filho de Martinha, para que eles não partissem. Martinha empreendeu longa luta judicial e soube que, pelas contas do seu

senhor, faltariam ainda 70 mil réis por sua liberdade, e deveria pagar com trabalho extra até abril de 1888.[16]

Todas essas narrativas presentes nas fontes foram circundadas por uma abordagem que evidencia o negro como protagonista e lida com posturas advindas antes mesmo da concepção científica de raça, das teorias científicas e raciais biologizadas, principalmente, entre 1880 e 1930. Importa frisar que lidei com a questão da inferioridade da cor considerando nuances do racismo em termos como negro, pardo, crioulo, cabra e mestiço para os indivíduos de ascendência africana. Observei a prática cotidiana em coisas miúdas da existência do racismo partindo da ideia de racialização, analisando para isso posturas municipais, discursos de jornais e práticas herdadas da escravidão que atravessam todo o texto.

Optei por tomar a categoria de racialização como explicativa para as questões em que se tentava naturalizar as relações de dominação, sujeição pela cor e classificação hierárquica depreciativa dos negros em qualquer via, desde o tratamento cotidiano dado pelos jornais, até as relações de trabalho, as acusações de crime, os abusos cometidos contra as mulheres negras.

Destarte segui de perto as perspectivas presentes na forma como Albuquerque (2009) utiliza-se deste conceito e diferencia o racismo de racialização, concebendo-a como um processo mais amplo que ganhou propósito investigativo a partir de Barbara Fields no contexto da historiografia norte-americana para olhar o não branco no cenário baiano num período estertor como 1888 e 1889. Albuquerque (2009) explicita ainda como o uso da palavra racialização em vez de raça pode exprimir a emergência desse discurso depreciativo e inferiorizante. Parti em busca destes sujeitos em situações semelhantes no sul baiano tentando compreender como se operava ali a construção social das diferenças e como os negros do sul eram vistos pelas elites como integrantes de um grupo inferior num complexo processo que estava em curso “nos prognósticos e planos para o futuro da nação” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 34).

O leitor sentirá que o texto sofre essa divisão e apresenta centelhas de experiências centradas antes e depois da abolição. Não era difícil encontrar denúncias sobre negros em atividades

impróprias para sua cor, tais como jogos, bebedeiras, prosas e risadarias, quiçá festas! Certa feita, o delegado de Camamu mostrou-se inconformado, pois presenciara cenas absurdas na região, depois da abolição, vendo negros “embriagados, jogadores, sem ocupação honesta”. Honestidade e cor pareciam ter relações de dependência direta.[17] Para o delegado, o negro tinha um lugar. E este, é claro, era distante da diversão, supostamente chocado por ter visto negros em diversão na cidade e isto traduz como a sociedade participava deste processo de racialização, ao tentar estabelecer seu “lugar” (ALBUQUERQUE, 2009). Nas vilas do sul, o lugar do negro era constantemente apontado, definido e vigiado pelas elites no entendimento de que havia um vínculo quase que natural entre a subalternidade e aparência física. E por falar em elites, optei por usar o termo “elites”, no plural, por compreender a polissemia complexa do termo, a ausência de consenso em torno deste conceito, conforme Heinz (2006)[18].

As histórias dos egressos do cativeiro do sul baiano passaram a ser margeadas por toda sorte de conflitos na cidade e na roça. A rua tornara-se lugar do negro e suas práticas primitivas, imorais e insalubres, e, se não estavam em trabalho, seriam suspeitos de furtos, roubos, brigas e prostituição.

Os jornais oficializam esse imaginário, como assinalou Lilia Schwarcz (2001a) na análise do imaginário constituído em relação aos negros, a partir da imprensa, na diferenciação social delineada pelo critério cor/origem. A roça, antes espaço da escravidão, passa a comportar novas relações oficiais, mas calcadas em práticas de exploração antigas, além do mais, a “liberdade alcançada com o fim legal da escravidão teve significados diferentes para ex-escravos urbanos e rurais, com habilitações profissionais ou ‘de roça’, homens ou mulheres”, conforme Rios e Mattos (2004, p. 173). E tanto nos arrabaldes da cidade, onde os libertos frequentavam, no centro que os tolhia e nas roças que lhes abrigavam, os momentos festivos eram vistos como resistências, táticas e astúcias, como explica Certeau (2001, p. 243), sendo que “a festa não se reduz aos registros e aos restos que ela deixa”.

Cumpre destacar que o sul assistiu neste momento a formação do mercado de trabalho livre, repleta de migrantes e conflitos, na qual

alternavam-se vitórias e derrotas, embora, na sociedade racializada, leis e decretos concorressem para que as vicissitudes fossem maiores, o que atesta o número de prisões e desordens. A racialização foi a premissa explicativa para os modos de a elite cacaueira lidar com os negros, suas manifestações culturais, seus usos da cidade, das madrugadas, dos sambas, namoros e das práticas religiosas e, sobretudo, para o tratamento que lhes era dado pelos jornais.

As populações pobres negras estavam na mira das elites sul baianas que pretendiam ser modernas, moralistas e civilizadas, em fins de 1919 estava consagrado o reinado do cacau e multiplicavam-se processos criminais que desvelavam litígios, violências, disputas, ingerências ou extremo controle do estado sobre o contingente negro e mestiço em que o estigma da cor se materializava em prisões e perseguições sucessivas.

Os egressos da escravidão não deixaram as sociabilidades festivas de lado. Entravam em cena as astúcias das astúcias, através das quais, os sujeitos reproduzem práticas culturais cotidianas (CERTEAU, 2001). Criativamente, as populações negras amalgamaram as festas da senzala com as da vizinhança e os que não viveram lá sabiam através das memórias partilhadas. E ao calendário da roça, sobrepuseram o da cidade e os novos ditames que esta trazia com a filarmônica, festas cívicas, ternos, reisados e bailes de carnaval. Foi relendo as histórias das elites inscritas nos jornais, e escritas por seus pares, que fiz o movimento inverso. Procurei os não noticiados, no silêncio do não dito, nas entrelinhas dos termos genéricos, como “populares” ou demais “pessoas do povo” etc.

Foram discutidas tanto as festas cívicas, a campanha contra o entrudo a favor do carnaval, teatro, cinema e futebol, quanto as tentativas de controle do batuque, do samba, do miudinho, dos candomblés e das festas religiosas. Tais manifestações não foram esquecidas e conviveram junto aos santos de devoção dos pretos, como São Benedito e Nossa Senhora do Rosário.

Por fim, a promessa que faço ao caro leitor é que encontrará quatro capítulos contando essas histórias diversas dos africanos e seus descendentes.

No primeiro capítulo, intitulado “Paisagem oitocentista do sul da Bahia: lutas cotidianas no ocaso do Império”, vos apresento um panorama das relações socioeconômicas, os espaços e os modos como as vilas estavam marcadas pela escravidão, produção de farinha, cacau e até mineração. Apresento, ainda, os espaços de sociabilidades cotidianas marcadas mormente pela igreja e suas festas religiosas. Por conseguinte, traço um retrato da sociedade a partir das diversas instituições religiosas que também eram étnicas e políticas, as irmandades e, nelas, o modo como as hierarquias se extenuavam e, em contrapartida, evidenciavam um calendário das festas permitidas oficialmente.

Em paralelo à discussão acerca dos momentos festivos, debruço-me sobre o cotidiano de trabalho e o grande desejo desses homens e mulheres: a liberdade. Penso, então, ser imperativo destacar que, em meio às sociabilidades, os caminhos para a liberdade eram forjados entre crimes, construção de pecúlios, compra de alforrias e até mesmo por heranças. Por fim, destaco como estes sujeitos, além de trabalhar e rezar, também lutaram para vivenciar momentos festivos de lazer, briga, lascívia, bebedeiras, danças, festas e batuques que os viajantes contaram e os chefes de polícia denunciaram.

Já no segundo capítulo, intitulado “Tensões entre a luta pela liberdade e a sociabilidade proibida”, vos convido para apreender as tensões dos anos finais da escravidão até a abolição em 1888. As sociabilidades não deixam de existir, no entanto, as lutas tornam o cotidiano, as festividades e o desejo de ser livre imbricados entre crimes e processos judiciais. A justiça foi uma arena bastante frequentada pelos escravizados da região, seja por mães em cobranças de contratos de soldada, famílias em ações de liberdade e até mesmo por investigações policiais a respeito da conduta de libertos em circulação, mas que eram suspeitos em virtude da cor. Em torno das sociabilidades, neste capítulo, especialmente abordo três aspectos: as comemorações pelo grito da liberdade; os temores das elites depois do dia 13 de maio, face à liberdade dos egressos do cativeiro; e, por fim, como os memorialistas e literatos retrataram essas realidades no imaginário diante do elenco de festas populares na transição do século xix para o xx.

O terceiro capítulo, “Festas civilizadas da República e as representações sobre os negros nos jornais da elite cacaueira”, está centrado nas primeiras décadas após a abolição, e tal discussão não perde de vista os egressos do cativeiro em suas festas e sociabilidades. Mostro, a partir da perspectiva da cidade, a importância que esta assumiu em virtude da instauração da República, expressa na realização de numerosas festas cívicas que faziam parte do novo projeto de Estado e eram animadas por filarmônicas, promovendo situações de alianças políticas e outras agremiações modernas. Cabe, então, discutir como os descendentes de africanos e suas famílias são alijados dos espaços civilizados ao passo que sofrem, por parte dos jornais, uma verdadeira perseguição a respeito da cor, das práticas culturais e, até mesmo, dos seus usos dos espaços da cidade. Nesse imaginário, dos “novos ricos” do cacau, a cidade se abre para carnavais, modismos, costumes da capital, empreendendo uma postura tenaz contra libertos e afrodescendentes só porque circulavam nos sambas e festas dos arrabaldes.

No último capítulo, “Egressos do cativeiro entre a roça e os arrabaldes da cidade: migrantes, feiticeiros e desamparadas”, apresento um panorama da situação dos negros e suas práticas ao longo de três décadas após a abolição. Como não poderia deixar de ser, tem o propósito de amalgamar as histórias do pós-abolição, reunindo as vicissitudes de afrodescendentes que acompanhamos em outras lutas até então. E dá uma ênfase às mulheres em situação de desamparo, curandeiros, adeptos do candomblé. Situados ou nos arrabaldes da cidade ou nas roças de cacau, estes sujeitos vivenciaram as maiores lutas pela sobrevivência numa sociedade racializada, hostil e violenta.

Por fim, caro leitor, espero ter ficado claro que o desafio foi tentar apreender “o sentido que as personagens históricas de outra época atribuíram às suas próprias lutas” (CHALHOUB, 1990, p. 20).

1. Paisagem oitocentista do sul da Bahia: lutas cotidianas no ocaso do império

1.1 Ser escravizado na “Sicília da Bahia”: panorama oitocentista das vilas do sul da Bahia

Era mais um mês de janeiro, dia de São Gonçalo em Ilhéus, e uma grande festa foi preparada, portanto a praça principal da Vila estava movimentada. Dias como esses eram concorridos e ímpares momentos de observação dos encontros, alianças políticas, acertos de casamentos etc. Mais do que expor a roupa de festa, era a exibição das distinções sociais e raciais, demarcando, ali, senhores e escravizados, autoridades religiosas e políticas num momento de fé e lazer. A festa em questão corria solta quando o vigário local, zeloso dos costumes cristãos, não concordou com o modo com o qual as danças para o santo estavam sendo realizadas “e tratou de corrigir o abuso público das ‘dansas (*sic*) de São Gonçalo’, sendo vaiado pelos cadetes do regimento de milícias da terra” (CAMPOS, 2006, p. 139). Não deixou barato, recorreu à sua influência perante a sociedade local em busca de retaliação, fora vaiado diante de escravos e senhores, sentira-se humilhado, queria punição, e o caso rendeu (CAMPOS, 2006).

Episódios como esse poderiam evidenciar a um só tempo um retrato da sociedade regional e local em fins do século XIX. Presentes na festa estavam as tensões, os grupos sociais hierárquicos, bem como práticas culturais, devocionais ou profanas, desenhando o cotidiano de uma vila oitocentista.

Quais festas um viajante poderia registrar, caso se aventurasse em andanças pelo sul da Bahia em fins do século XIX? Quais momentos de sociabilidades compartilhariam e/ou separariam senhores, escravizados, libertos e as elites religiosa e política no cotidiano? Revisitado pelo memorialista João da Silva Campos (2006), o acervo de narrativas, cartas, crônicas, correspondências trocadas entre juízes e demais autoridades nos oferece um panorama do que era festejar entre as décadas de 1870 e 1910.

Por entre a festa, outras relações culturais e econômicas imbricam-se a tal ponto que a festa prescinde do cotidiano, ao passo que também tem a capacidade de revelá-lo. Desse modo, índios, africanos, europeus e seus descendentes dançavam, cantavam, rezavam e se congraçavam ou hostilizavam-se em diferentes modos no sul da província da Bahia. Não se pode levar ao pé da letra as informações expressas na narrativa dessa escrita memorialista. De fato, o cronista apresenta pesquisa rigorosa com transcrição de documentos agora inacessíveis, mas, no geral, está destituída de instrumental crítico. Isto se clarifica nesta descrição da festa, cuja queixa do vigário fora revisitada e narrada por um memorialista décadas depois. Esse episódio reverberou muito mal para os "desordeiros". Além do vigário, outras autoridades fizeram-se representar em apoio perante o capitão-general, alegando que eles, os cadetes, desrespeitavam a todos. E fora instaurado um processo contra os desabusados moços, sendo, ao final, expulsos da praça e recolhidos presos à fortaleza do Morro de São Paulo.

O orgulho do memorialista ao recontar sua interpretação desse processo é visível e discutível. Recorro à discussão realizada por Martha Abreu (1999, p. 139), a respeito do uso que faz dos historiadores e memorialistas, destacando o mérito de que, para estes, a "ideia era a de se evocar o passado e trazê-lo vivo aos nossos olhos [...], para o leitor entrar em contato com ele". Totalmente a favor das elites religiosas e políticas, Campos (2006), dá ao seu texto uma ênfase à punição cabível sempre aos que iam contra o Estado, a moral e aos bons costumes. E, ao que parece, as festas para São Gonçalo não aconteciam só em Ilhéus até o final do século XIX. Em Maraú, "festejavam São Gonçalo com certo bailado, e viviam num estado de semicultura, no qual os males da civilização

são ainda maiores do que os benefícios" (CAMPOS, 2006, p. 177). Embora houvesse festa e dança, não sabemos ao certo quais malefícios teriam ido de encontro às expressões culturais da localidade, alterando-as, conforme acusava o cronista, e tampouco o que ele entendia por "semicultura" como ponderou. Recorri aos lamentos pela perda da "tradição". Muito embora os memorialistas e jornalistas façam recorrente uso do termo tradição de modo indiscriminado, compreende-se como elemento vital da cultura, mas ela nada tem a ver com a mera resistência das velhas formas. Está muito mais relacionada às formas de associação e articulação dos elementos (cf. HALL, 2003). E, sobretudo, como um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas, tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade com um passado histórico apropriado (HOBSBAWM; RANGER, 2002).

Romântico e saudosista, o memorialista vislumbrava as festas que aconteciam na região sul da Bahia entre 1870 e 1910. Preocupado com as transformações que haviam ocorrido na arena das sociabilidades, dá ênfase ao lugar da festa no imaginário regional, descreve alguns ritos e os rituais da vida coletiva. Seu elenco é extenso: festa das Virgens, autos religiosos, touradas, Cavalhadas e toda sorte de festividades populares (CAMPOS, 2006). Em cada Vila, um padroeiro protetor recebia grandes festas, fosse por vitórias atribuídas ou outras ações de graças em diferentes ocasiões, e não raro, "à noite, o casario ornava-se de luminárias, havendo um suntuoso *Te Deum*" (CAMPOS, 2006, p. 97). Quanto a este rito, era uma prática recorrente que marcava o início das solenidades e remonta à época colonial, conforme Jancsó e Kantor (2001) e Del Priore (1994).

As festas despontam como momentos esperados, importantes a tal ponto que "muitas pessoas gastavam as rendas e o produto do seu trabalho em dixes de ouro, sedas e brocados para os dias de festa" (CAMPOS, 2006, p. 168). Essa espera envolvia pecúlio relevante e tal preparação alçava a festa sagrada ou profana como momentos ímpares de observância de encontros das hierarquias sociais e mentalidades, tornando-as sociabilidade polissêmica. O

memorialista ressalta a sorte que viajantes tiveram no passado, ou seja, a oportunidade de testemunharem a reunião de maior parte dos moradores da vila, numa festa popular realizada em 1819. E especula: “que folguedo teriam assistido Spix e Martius? Qualquer fandango, chegança ou reisado, na véspera da Epifania” (CAMPOS, 2006, p. 168). Tudo indica que o calendário das festas era diversificado e que janeiro era, certamente, um mês muito aguardado pela concentração de festividades realizadas.

Os modos de os sujeitos festejarem ao final do período imperial traduziam mais do que fé e devoção, expunham as hierarquias sociais e políticas em voga na cidade. E a festa caiu nas malhas das autoridades locais, através do administrador da mesa de rendas provinciais, que, em nome dos vereadores, causou rebuliço e atraiu a reprovação do público, por interferir num: tradicional costume, então observado na vila. No dia de Ano Bom, levantava-se um mastro com “a bandeira de São Sebastião, defronte da respectiva igreja, anunciando os seus solenes festejos, a 20 do mês” (CAMPOS, 2006, p. 59).

A tradição nos relatos é compreendida pelo memorialista como um costume repetido e inalterado por um determinado tempo. Tal costume foi descrito com pormenores capazes de revelar coletividades e posturas oficiais e, ainda, como o Estado passou a lidar com as festas populares.

Ao final da década de 1870, este costume deixara de ocorrer ou sofreu ameaça de interrupção em virtude da taxação a que a festa profana fora submetida. E numa tentativa frágil de separação das esferas religiosas e profanas, transcreveu o memorialista, que, além das cerimônias religiosas, havia também a profana, e esta assim se caracterizava:

> Bandas de pessoas vestidas a Mourisca, e Nacional (*sic*), com toques de caixas em uma e outra banda, seguindo-se a noite a representação de alguns entremezes, em uma barraca na praia, formada para esse fim, com o entuito (*sic*) de divertir-se a algumas famílias (CAMPOS, 2006, p. 59).

Dessa transcrição, a riqueza da festa popular emerge. Nela, compomos uma cena de pessoas fantasiadas, usando máscaras, tocando instrumentos diferentes e representando entremezes numa

barraca na praia, onde, além de tocar e dançar, proporcionavam uma apresentação divertida, certamente, com ares de comédia. Não é sem razão que esta festa desponta como oportunidade para arrecadação de taxas pela prefeitura e como motivo de protesto dos populares. Essa distração, como alude o excerto, era o teatro que atraía toda sorte de gente, entre eles, escravizados, libertos e livres pobres. Seriam estes os apontados como submetidos a peníveis trabalhos da lavoura e do comércio certamente. E em meio a estes, as festas para os santos de devoção dos negros não ficariam de fora. Bailes e festas particulares passaram a ser taxados, como o caso de Olaia Maria da Vitória, que entrou com pedido de licença ao presidente da câmara, para representar “um baile im louvor de Sam Benedito” (*sic*), já que ela e outros pretos teriam que juntar a taxa, considerada finta pesada para a época (CAMPOS, 2006, p. 199).

As festas ocorridas entre 1870 e 1919, principalmente as religiosas, eram bastante concorridas e arrastavam a Ilhéus a gente do interior com toda a pompa que seus bolsos lhe proporcionassem, de modo que, nas festas de São Sebastião, alguns homens apresentavam-se na igreja de casaca. Era boa sociedade ilheense, e reinava absoluta moralidade (CAMPOS, 2006, p. 231).

Embora questionável, deixa-nos a par, ainda, das sociabilidades, das instituições hierárquicas e de um calendário religioso entremeado ao cotidiano. E por entre as caracterizações da festa, outros aspectos da sociedade são desvelados entre 1870 e 1919.

O quadro econômico da região sul da Bahia era bastante diversificado nestas décadas. Depois do açúcar, da mandioca e da madeira, a ascensão da lavoura cacaueira e uma passageira exploração de diamantes davam ritmo socioeconômico, alimentando consequentemente a ideia de que a escravidão ali era mais do que necessária, conforme salientara Mahony (1996), revelando os números e as características na Vila de Ilhéus, a antiga cabeça da comarca. Seu texto nos deixa a par nominal e numericamente de senhores e escravizados, produção agrícola, terras e alforrias.

Quanto aos escravizados, quem eram esses “cabras”, pardinhos, crioulos, mulatos? O que faziam? Como se divertiam? Como resistiam cotidianamente? Quais significados podemos aferir do que era ser escravizado e, depois, liberto nas principais vilas e fazendas

da região sul da Bahia nas décadas de 1870 e 1910? Quais práticas de sociabilidades seriam possíveis e engendradas no cotidiano do trabalho? As respostas para tais indagações vêm de um conjunto variado de fontes, que trazem à tona histórias individuais, mas que dão indícios do viver coletivo.

Para que isto fosse possível, o primeiro passo é um convite ao leitor para conhecer um panorama dos cenários políticos e socioeconômicos oitocentistas que englobavam as principais vilas do litoral sul da Bahia. Inicialmente, a Vila de São Sebastião de Maraú será tomada como ponto de partida central, dialogando com outros espaços, como Ilhéus, Camamu, Canavieiras. Seguiremos a localização da região que abarca o litoral sul, espaço dos sujeitos investigados em seus exercícios de festas e sociabilidades.

Inicialmente analisaremos o período que perfaz quase duas décadas antecedentes à abolição, que começa com a divulgação do censo de 1872, importante fonte a apoiar a construção da nação. O Estado queria o controle afinal!

Neste, Maraú desponta como a quinta vila mais populosa, só perdendo para São Jorge dos Ilhéus, Camamu, Barra do Rio de Contas e Valença. No entanto, em relação à população escravizada, ocupava a quarta posição, com 362 escravizados. Eram considerados cativos 13,11% da população local, e 2.399, livres, havendo uma população de 2.761 (Fundação de Pesquisa – CPE *apud* VIANNA, 1986, p. 56). Já Ilhéus contava com 4.631 livres, 1.051 escravizados, num total de 5.682. Por fim, Canavieiras, onde os livres eram 2.933, os escravizados, 189, e o total de habitantes, 3.122[1]. Com mais vagar, seguiremos a situação das vilas.

Na Vila de São Jorge dos Ilhéus, o número de mulheres escravizadas excedia o de escravizados numa proporção pequena de 555 mulheres para 496 homens. Nas décadas em questão, já se consagrara como a maior produtora de cacau. Os escravizados estavam, em sua maioria, ocupados nessa produção nas roças das extensas fazendas.

Ribeiro (2005, p. 25) destaca como, nas bacias dos rios Almada e Cachoeira, em Ilhéus, a produção de cacau se alastrou para o interior, como Maraú e Canavieiras. A região era eminentemente agrícola e baseava grande parte da sua produção na mão de obra

escravizada. Ao centrar-se no estudo das relações familiares, o autor sublinha as famílias escravocratas e credita aos Sá Bittencourt e seus parentes o título de maiores proprietários de escravizados do município, cujos braços eram utilizados no plantio de cacau, mandioca, café e cana-de-açúcar. A vila era reduto por excelência dos coronéis que viviam em profundo facciosismo, mas, em cada lado, estavam ligados entre si por laços de parentesco e compadrio, pois, em sua maioria, eram descendentes dos colonos suíços, alemães e franceses. Ribeiro (2005) traça, ainda, o caminho desses latifundiários e escravocratas, cujos membros familiares ocuparam paulatinamente o poder municipal. Não menos importante eram os comerciantes e profissionais liberais que também se tornaram produtores de cacau, destacando-se as famílias oriundas da Síria e do Líbano (FREITAS; PARAÍSO, 2001).

A Vila de São Sebastião do Maraú já pertencera à Comarca de Ilhéus e, a essa época, pertencia a Camamu. Até fins do século XIX, uma fama a acompanhava, a de que era o "coração central da Comarca". Tal título nasceu de uma metáfora de Baltazar da Silva Lisboa (LISBOA, 1823) depois de extensa viagem às vilas, concluindo que "qualquer posto no centro desta comarca, que eu creio ser a Vila de Maraú, pode, sem sair para o mar, chegar à Bahia (Salvador)", por conta da "Barra do Camamu". Isso, em síntese, traduzia a valorização da Vila durante o século XIX como posto de "centro", sobretudo, num tempo em que o comércio, a navegação de barcos e canoas significavam a um só tempo o sucesso na comercialização da farinha (SCHWARTZ, 1988).

O autor trata ainda da importância da farinha como subsistência. Em tempos em que a cana era a prioridade em certas terras do litoral, dado o interesse colonial, a cultura de subsistência teria peso bem maior nestas regiões que o imaginado. Havia, portanto, uma relação de adjacência entre as vilas vizinhas à "Cidade da Bahia" e o tipo de cultura, como a feitura de farinha, desenvolvido nelas, como as vilas do Sul como Maraú e Ilhéus. A simpatia foi, ao que parece, recíproca. A Câmara de Maraú elogiou o ouvidor em carta, relatando os relevantes serviços prestados, pedindo a sua permanência "no logar de juiz conservador das mattas"[2]. Mas, em meio à simpatia demonstrada entre as autoridades da vila e o

ouvidor, estava a farinha de mandioca, cuja produção quantitativa do gênero hierarquizava a posição entre as vilas e, consequentemente, entre as pessoas, definindo lugares para os livres e cativos, pobres e ricos naquela sociedade regional. Maraú fora originada de um antigo aldeamento[3], e, desde então, contou com capela e matriz (COSTA E SILVA, 2000). Pombal trouxera a ordem dos capuchinhos italianos, incidindo sobre aldeamentos e estruturando novo ritmo religioso ao cotidiano, com a criação da Comarca de Camamu e a elevação do aldeamento à Vila de São Sebastião do Maraú.

Na formação inicial os índios trabalhavam nas fábricas de extração de madeira, de propriedade dos jesuítas.[4] Mas não era só madeira e índios, os jesuítas possuíam ainda

> duas fazendas povoadas por duzentos escravizados, com capela de pedra e cal, sob a invocação de Santa Inês, no termo da Vila que supria de víveres o Colégio da Bahia, o que deixou Baltazar da Silva Lisboa espantado com as extensas culturas de mandioca “assoladoras” em Maraú (CAMPOS, 2006, p. 104).

Madeira e mandioca eram os produtos mais abundantes e caros, e os religiosos bem souberam explorar isso. Com a expulsão dos religiosos, os portugueses puderam tomar espaços onde, antes, os jesuítas dominavam, e foi “erigida em vila a pedido dos seus habitantes, colonos brancos na condição de sufragâneos da freguesia, alegando dificuldades em virtude da distância de Camamu, apesar de sua excelente localização”.[5]

Segundo o censo de 1872, o perfil dos escravizados da Vila de Maraú, semelhante à Vila de Ilhéus, era composto, em sua maioria, por mulheres de cor preta. Em Maraú, apenas sete delas eram oficialmente casadas, todas católicas e analfabetas. No que tange à ocupação, apenas 62 escravizados aparecem identificados como operários – o que pode ser referência ao emprego na fábrica de xisto betuminoso – e outros em diversas atividades como pesca, madeira, edificações, e alguns são identificados como lavradores e domésticos. No entanto, ironicamente, os “sem profissão” constituíam a maioria dos que ali trabalhavam.[6] Menor em número de escravizados, mas com semelhante produção econômica, era a

Vila Imperial de Canavieiras, para onde, muito provavelmente, os escravizados foram levados pelos desbravadores de Ilhéus ou comprados para desmatar e constituir povoados. Lembremos que o distrito de Canavieiras pertencia ao município de São Jorge dos Ilhéus na primeira metade do século. Neste caso, foram levados escravizados do distrito de Almada, para lá servir na exploração de minérios, a partir da década de 1880 (RIBEIRO, 2001). Sua história fora marcada pelo desbravamento de aventureiros oriundos da vila de Ilhéus, na época, sede da capitania. Desde então, registravam-se conflitos com os indígenas em virtude de disputa de terras. A oportunidade para uns era o extermínio para outros. Resultaram desses processos alguns povoados como Una, Comandatuba, Puxim e Canavieiras.

Tal qual Maraú, Canavieiras apoiava-se economicamente em torno de rios, no caso desta, no Pardo e no Rio Salsa, com canaviais na povoação de uma rica família, “os Vieiras”, com a extração de madeira, farinha de mandioca, o arroz, o milho e o feijão (CAMPOS, 2006). Memorialistas foram pródigos em afirmar que ali, há mais de um século, na fazenda Cubículo, o cacau fora plantado às margens do Rio Pardo e Salsa, e dele a região ficou rica. No início da década de 70 do século XIX, com quase duzentos escravizados e muitos índios como mão de obra, o cacau e a piaçava despontam na economia local. Mas o grande salto demográfico se deu após a confirmação, por garimpeiros, em 1874, da existência de diamantes. Tal notícia atraiu migrantes, libertos e toda sorte de gente a partir de 1882, formando o povoado do Salobro.

Diante da grande demanda de migrantes pela produção de cacau, o governo passou a utilizar a mão de obra de africanos livres, que, entre outras atividades, abriam e consertavam as estradas, cuidavam das plantações de legumes que abasteciam os colonos e eram canoeiros. Os africanos residiam em Poaçu, entre o Pardo e o Jequitinhonha, e eram provenientes de naufrágio de um navio negreiro já no período da ilegalidade. Dessa forma, o governo os utilizava em obras públicas, com o discurso de que, depois, estes africanos poderiam conseguir a liberdade. Quando Ave Lallemant passou pela região, descreveu que os africanos eram conhecidos

como os escravos da Nação, muito embora não se considerassem como escravos, e se expressavam em dialeto nagô.[7] No entanto, essa incorporação dos africanos não foi tão tranquila, pois eles não viam meios dessa "liberdade" chegar.

> 60 africanos livres que foram enviados, em 1854, para o trabalho nas obras realizadas entre os rios Pardo e Jequitinhonha, no sul da Bahia, o major e engenheiro Innocêncio Velloso Pedreira queixou-se que os serviços eram mal feitos, sob o pretexto dos africanos livres de que eram mal alimentados. Também estariam ocorrendo muitos acidentes durante o trabalho e havia uma "disciplina pouco rígida". No entanto, a resistência daqueles africanos livres ao trabalho não impediu que, mais tarde, o major informasse tê-los transformado em "trabalhadores" e "obedientes", quando concedeu-lhes o direito de possuir plantações particulares e um dia ou dois por semana para se dedicar a elas.[8]

Nesse afã, da terra prometida que corria dinheiro, viera o ilustre tenente-coronel Gentil José de Castro, liberal convicto e abolicionista radical, personagem bastante cara a essas décadas e que nos deteremos adiante.

No Salobro, diamantes eram comercializados numa atividade mineradora ascendente por uma década, com aumento do fluxo migratório e um povoado a partir da fazenda Boa Vista do Jacarandá, cujo comércio se desenvolveu e se tornou o mais importante do interior do município. Neles, famílias de origem europeia vieram atraídas pela lavra, como os Chaussé, Benazé, Roullet, Peltier, Weber, Lombardo, Peluso, Stolz. E lá para comportá-los é claro, destacavam-se boas casas residenciais, comércio opulento, grupo musical, festas bem organizadas e até mesmo as religiosas, tendo à frente a Irmandade do Santíssimo Sacramento. Costa (1968, p. 21) destaca como, à noite, entre os pobres, "as festas eram muitas e perturbavam o silencio do povoado com tiroteios e brigas", pois as festas tinham samba, bebida e cantigas

Observemos como havia, de modo explícito, a tendência a aproximar as práticas festivas de negros com a existência de barulho e desordem e ainda mais com o samba, foco de brigas entre bêbados em sua maioria, negros. Nesses relatos, os escravizados

não são mencionados, no entanto, alguns negros libertos que tinham lotes de terra e conseguiam possuir alguns bens eram chamados naquela região de “mandingueiros”, numa clara insinuação de que fora sorte ou algo espiritual a lhes dar sucesso financeiro. Certamente, constituíam a exceção, daí só a “mandiga” supostamente explicaria o fato de serem negros, ex-escravizados e possuírem bens.

Nas décadas de 1870 e 1880, não cessavam queixas sobre insurgências negras, como a existência de quilombos e constantes fugas. Havia uma histórica resistência datada da primeira metade do século com o surgimento de uma rede urbana, envolvendo a população escravizada de diversas freguesias, nas mais diversas circunstâncias, tanto no comércio quanto nas fugas e crimes.

Sobre tais crimes, há uma profícua discussão sobre a presença da criminalidade envolvendo senhores e escravizados, homens livres em contextos semelhantes. Suponho que tais confabulações para empreender essas fugas teriam espaço nos momentos de encontros de escravizados de diferentes senzalas, nos momentos de festa, fossem elas religiosas ou não, esses vínculos se estreitariam entre segredos, silêncios e planos. Não eram de se estranhar as fugas constantes para os quilombos. Além da rede de relações e solidariedades mais evidentes, as fugas ocorriam nos meses de maior produção de mandioca, quanto mais se exigia, consequentemente, mais empreendiam fuga. Este fora um importante fator, concluiu Valdinea Sacramento (2008, p. 33) em exame das atas das Câmaras de Barra do Rio de Contas, Camamu, Maraú e Ilhéus, ao atestar que houve “uma migração sistemática de escravizados dessas localidades, com maior frequência nos meses de agosto e setembro, em direção aos mocambos do Borrachudo”.

Essas fugas se realizavam na temporada da colheita e moagem da cana. Era uma preocupação antiga do juiz de Paz de Maraú, que advertia sobre rotas traçadas pelos escravizados que seguiam o curso do Rio Piracanga em direção aos quilombos, temendo uma “insurreição quilombola” na região (SACRAMENTO, 2008, p. 55). Os mesmos rios, em que trabalhavam com pesca e transporte de farinha, deram-lhes chance de dominar rotas e traçar outras de difíceis acessos. Ou seja, apropriaram-se de uma geografia

composta por morros, florestas, rios e mangues – por onde transportavam farinha e cacau. E, através destes, projetaram fugas, criaram pequenos roçados, adquiriram pecúlios, sem falar nos momentos de brecha, quando ocorriam namoros, empréstimos e sociabilidade com pessoas de outras vilas (SACRAMENTO, 2008).

Os quilombos causaram preocupação aos senhores da região até o final da década de 1870 e, segundo Campos (2006), os moradores viviam intranquilos com as correrias dos negros do célebre Borrachudo, escondendo negros fugidos de Camamu, Maraú e Cairu. Havia, ainda, outros em Ilhéus e Morro de São Paulo, de sorte que a resistência escrava não arrefecia.

Em 1874, o alferes Durval Ferreira de Aguiar foi enviado, especialmente, para destruir um quilombo no distrito da Lagoa, em Ilhéus. No entanto, a solidariedade parece ter falado mais alto, visto que os moradores avisaram aos negros que fugiram a tempo. O quilombo era próximo às fazendas Caldeiras e Queimado, e o alferes descreveu os ranchos que ali encontrou cobertos de palha com acomodações para três e outro para oito pessoas, cálculo que o informante fez pela quantidade de camas, onde pernoitou o alferes e seu destacamento.

Quanto aos negros fugidos, a única informação no caso em questão é que teriam ido para os lados de Barra do Rio de Contas e Maraú. O alferes informou, ainda, que era costume que tomassem essas direções e ressaltou as dificuldades em prendê-los. Mas foi a solidariedade que o impressionou, a ponto de repetir, enfaticamente, que “são acoitados, protegidos e avisados pelos escravizados das fazendas que se avisinham”.[9] E, assim, retornou para a capital no primeiro vapor, não sem, antes, ouvir do subdelegado João Carlos Holheneguer a promessa que este não cessaria esforços até destruí-lo.[10]

Se a formação de quilombos marcara as resistências mais destacadas no início do século, as ações de liberdade marcariam o final, e, a seu modo, constituíam-se os momentos mais tensos do cotidiano. Somado a isso, houve o incremento do tráfico no período da ilegalidade no litoral de Maraú, nas costas de Taipu e no porto do Quitungo, assim como em Ilhéus, fato que realimentava as

resistências. Além das fugas, eram marcantes, ainda o tráfico e o desembarque ilegal.

A produção, principalmente dos engenhos de mandioca e depois o cacau, não cessava de exigir numerosos braços e, não raro, eram sabidos os desembarques ilegais no litoral de Maraú, no Cassange e em Ilhéus, no Mamoan, portos ilegais na fase em que o tráfico transatlântico já era ilegal. Na região, essa mão de obra escravizada tornou-se uma mercadoria cara e escassa, causando grande procura pelos fazendeiros locais (RIBEIRO, 2001). O desembarque ilegal de africanos em Ilhéus tem registro até 1877, alimentando o tráfico interprovincial, do qual fugira, numa ocasião, um africano identificado como João do Amparo.[11] Uma história que merecia ser contada.

Mesmo as fazendas com os planteis pequenos fomentavam o tráfico ilegal e interprovincial em virtude da procura cada vez maior alimentada pela crescente produção de cacau. Alguns episódios reforçam a existência desses portos ilegais, provocados pela inteira dependência dos senhores regionais. Campos (2006, p. 203) transcreveu uma nota da Câmara de Ilhéus, datada de 1864, mostrando o que ainda ocorria uma década depois:

> chegou à praia de Memuam uma polaca repleta de negros, onde “desovou” todas as “peças” que conduzia, em número de 400, adquiridas pela poderosa família Sá e aquela embarcação fora perseguida por uma das belonaves inglesas na repressão do tráfico de africanos.

As “peças” tinham destinos certos: os portos de Ilhéus, Camamu e as praias de Maraú. Desses portos, partiriam para as fazendas e pequenas propriedades rurais, a fim de exercer uma diversidade de funções agrícolas na terra e pelos rios e mares locais. Em suma, nas três vilas em questão, a presença dos escravizados dinamizava o desenvolvimento econômico: da farinha de Maraú e Camamu; do cacau em Ilhéus; e das lavras de Canavieiras em fins do XIX. Depois da abolição, estas vilas passariam a ter no cacau sua maior renda. Mas, por ora, analisemos as duas décadas anteriores à abolição.

Preocupados com a coletoria do estado, já que foram informados pela mesa de renda, alguns senhores pareciam querer burlar as

inspeções e depois informavam que não haviam declarado seus escravos. Em suma pediam perdão das multas que deveriam pagar. Façamos um tour pela região em observação das desculpas para o perdão das multas por não ter declarado os escravizados. A ignorância servia para justificar no caso das mulheres. Depois destas, foi a vez de Jacinta Alves, moradora de Cachoeirinha no Belmonte que também esquecera de averbar sua escravizada Laurinda, preta de 19 anos, do serviço da lavoura. Esta última fora multada pela coletoria em 50 mil réis e desesperada pedia perdão da multa alegando que morava distante "da vila mais de 20 legoas, nenhum conhecimento tem das leis de Fazenda para com elas viver em dia".[12]

Em Canavieiras, Francisca de Souza Neves informava que comprara o escravo Reginaldo, mas sua mãe com idade avançada não soubera averbá-lo e por fim alegavam ignorância sobre o processo legal. Já na Barra do Rio de Contas, no mês de julho do mesmo ano, Dona Maria Ana Ferreira também alegava ser a ignorância o motivo de não ter declarado o escravizado Ignácio.

As famílias compostas pelas mães e suas crias eram situações bem mais dramáticas. Imagino o quanto estas mães se submetiam para manter-se por perto de seus filhos. Ignacia Maria de Abreu, em Ilhéus, comprou a escravizada Arcanja acompanhada do filho ingênuo João e Cristino, e afirmou que, por sua ignorância, fora multada e pedia perdão em maio de 1883. Em Taperoá, quem também foi multada fora Dona Ana Gonçalves Lisboa, que se casara e levara sua escrava Damasia de 22 anos. Esta já tinha dois filhos, Ubaldino de 3 anos e meio e Albertina com 2. Lembrava a dita senhora que, em virtude da lei de 28 de setembro de 1871, o marido dela fora nomeado como tutor dos ingênuos, mas deixou de averbá-los no prazo.

Mas os homens também seriam ignorantes neste caso em questão. O caso era bem dramático e nos deixa a par da alta mortalidade entre a população escravizada. Foi estranho o caso de Leôncio Armando de Lima em Ilhéus, que informara que abriu uma fazenda para cultura do cacau e que, além de outras já falecidas que não havia informado, faleceram naquele ano suas escravizadas Maria, Anna, Joana e Rachel e as ingênuas Davina, Herculana,

Marçal, Victal e Dimas. Explicou que foi pelas longas distâncias que não pôde satisfazer os prazos legais e pedia que mandasse averbar as falecidas e ingênuas, independente da multa que já estava inclusa em 11 de dezembro de 1883. Antônio Joaquim da Silva, de Belmonte, também fora multado, pois esquecera de dar baixa na escravizada Antônia porque ela conseguiu comprar sua liberdade e ele esqueceu de informar. E mais, disse que tinha numerosa família, era pobre e vivia de limitada lavoura e não tinha conhecimento algum das leis da Fazenda. Antônia pagou 400 mil réis, um valor alto. E ficamos a imaginar em quais condições Antônia teria conseguido tal feito! O capitão José de Oliveira Neves justificava o perdão de suas dívidas por ter herdado a escravizada Josepha num momento delicado em virtude do falecimento de seu filho. Em março de 1884, o Tenente Pedro Scola Homem D'el Rei justificava o atraso em legalizar a posse das escravizadas Simpliciana e a ingênua Julia, filha de escrava Ancelma. Em Barra do Rio de Contas, José Freire do Espírito Santo afirmou que matriculara a escrava Sebastiana naquela Mesa de Rendas e que o problema havia sido com a afiliação da dita escravizada que ele alegava desconhecer.[13]

Nesse panorama oitocentista regional, a riqueza dos senhores nos permite mensurar o cotidiano e as ações do contingente escravizado diluídos nas relações e representações das falas dos senhores e escravizados da região, traçando um perfil do que seria ser escravizado ou senhor por ali. A título de exemplo, foram examinados inventários das famílias mais ricas da localidade, onde senhoras aparecem em situações opostas, uma que herda e outra que falece e deixa sua herança, mas ambas desvelam complicadas relações escravistas.

A primeira delas, Filismina Rita de Mello Vivas,[14] foi à justiça inventariar seu falecido marido, Raimundo Vivas. Isto nos serve de fonte para compreender aspectos econômicos, sociais e políticos, compondo o cenário e o tipo de trabalho destinado aos escravizados. No elenco dos bens, há a informação de que o falecido tinha casas nos lugares mais prósperos, logo suas propriedades indicam os espaços em que viviam as pessoas de posse e comércio, como nas Ruas do Porto Pequeno, Rua do Porto Grande e Rua dos Remédios, e numa vila, como a de Maraú,

repleta de casas de taipa, estas eram distinções gritantes. Em tempo, aponta as propriedades rurais nos distritos mais prósperos como Quitungo, Ambuba, Tremembé, Sacuayra. Revela, também, que outra atividade rentável na região era a produção de cachaça com os “Alambiques”, e havia, ainda, o investimento em produtos fartos – os coqueiros e o dendê – em suas fazendas situadas na costa, onde funcionavam casas de recolher coco. Isto aponta para a diversificação econômica. Em Ilhéus, Ribeiro (2005) encontra investimentos semelhantes na produção de dendê: Manoel Cristiano de Sá e sua esposa, produtores de farinha e açúcar, contavam com a força de trabalho de, aproximadamente, 30 escravizados, e a propriedade do casal também produzia óleo de dendê e explorava a pesca para seu consumo interno e para a venda.

No caso da Família Vivas, seus escravizados estavam distribuídos nas produções agrícolas, como no Taipus, numa “sorte de terra no Tremembé”, em muitos pedaços de terra no Forque – Forque, Carapintangui e Ambuba. Foi também com referência aos seus limites geográficos que a ascensão social e de negros crioulos começou a despontar. Dona Filismina apontou que um crioulo de nome Rofino Mendes possuía um terreno limítrofe com uma de suas propriedades, o que o destoava entre os outros, brancos e ricos do lugar. Na lista extensa de credores que deviam fortunas ao seu falecido marido, estava a Irmandade do Santíssimo Sacramento, pois, na ocasião em que este era tesoureiro, emprestara-lhe mais de 400 mil réis. Decerto, as instituições religiosas e irmandades, que reuniam os senhores brancos em muitos lugares, também se firmaram ali, entrelaçando favores. Na lista extensa de credores, alguns usariam sacos de farinha como forma de pagamento, conforme os recibos da viúva.

Destarte, esta região se configurou numa perspectiva comparativa de um elenco de semelhanças entre si, chamadas por seu turno pelo epíteto “Vilas de Baixo”, todas integradas ao mundo da produção da farinha de mandioca voltada para as exigências do celeiro da Bahia e de outras praças mercantis. A farinha de mandioca tornou o sul uma área conhecida como “a Sicília da Bahia”, segundo Stuart Schwartz (1988, p. 86). Posteriormente, o cacau sobrepujou a farinha na década de 1890.

Nessa região litorânea, em que a produção de farinha, madeiras de lei e o cacau eram transportados, Dona Filismina se tranquilizara com seu futuro como viúva, amparada por ótimas condições financeiras, ainda mais que herdara muitos bens que lhe valeriam muito dinheiro caso precisasse vendê-los, como móveis de jacarandá e vinhático, uma canoa grande denominada *Formosa* e metade da lancha *Santo Antônio da Boa Sorte*, empreendimentos fundamentais para se ter lucratividade constante nessa área litorânea.

Num comparativo, em Ilhéus, a família de Joaquim Jose da Costa Seabra, após seu inventário, entre os bens mais caros, herdou uma sorte de terras em Mamoã, embarcação intitulada *Oriente* e seis escravizados: três de usos domésticos, dois marinheiros e um que pertencia à sua mulher, “o moleque Ricardo, nação Angola” (SANTOS; DIAS, 2011, p. 122). Terras no litoral, embarcação e escravizado com ofício de marinheiro: tudo concorria a favor da multiplicação da fortuna.

Em Maraú, não eram diferentes os modos de ganhar dinheiro. De lá partiam regularmente as lanchas *Santo Antônio de Boa Sorte* e a *Conceição Feliz* com centenas de sacos de farinha.[15] O falecido marido de Dona Filismina empregara a maioria de seus escravizados na produção de farinha. Num ilustrativo, o juiz de Maraú informava que constavam 650 sacos indo em direção à capital da província, vendidos pelo tenente Raimundo de Souza Vivas, no cumprimento do que foi ordenado em telegrama, no dia 06 do corrente mês, a compra de 650 sacos de farinha com 80 litros cada um “pelo preço de 8 #000 cada saco seguindo hoje mesmo pra essa [...] o restante de 263 sacos seguirão oportunamente em outra na barra do rio de contas para sair por estes dias procurarei igualmente cumprir as ordens de VS”.[16]

Além de enviar tal quantidade de farinha, seguindo ordens expressas no ofício, dessa vez, acrescentara à Câmara a reclamação de que, em contrapartida a tanta produção, os lucros eram baixos. E ressaltava os prejuízos que os lavradores de farinha teriam pois não deviam mais continuar somente em tal lavoura que futuramente não ofereceria vantagem:

> o que acontecendo trará imenso vexame para o povo em geral desta província, para os proprietários d'engenho e de outros quem sustentão enorme escravatura. E não se dando uma crise ameaçadora de fome.[17]

Podemos inferir que tal empreendimento exigia cada vez mais braços africanos que precisavam ser, inclusive, repostos. No entanto, esta "enorme escravatura" alegada pelo juiz da Câmara merece ser questionada. Isto difere de um perfil, apontado por Mahony (2001) sobre Ilhéus, de que boa parte dos proprietários que aparecem nos livros de batismo, nos livros de notas e nos inventários, entre 1870 e 1888, possuía apenas um escravizado (MAHONY, 2001). Barickman (2003) também observou que essa região era caracterizada por estabelecimentos rurais pequenos em propriedades que empregavam até dez escravizados, mas com obrigações mensais fixas com o cumprimento da cota da farinha, em virtude da legislação que ordenava senhores de engenho e traficantes de escravizados a cultivarem mandioca para o consumo destes (SCHWARTZ, 2001).

Esta farinha partia embarcada de fazendas de Camamu, Taipus, Quitungo, Cassange, Saruê, Caubí, Barra Grande, Algodoes e outras de Ilhéus, justificando a queixa dos senhores que tal contingente gerava um ônus e que o preço baixo da farinha não cobria, mesmo com a produção cotidiana num quantitativo crescente, acompanhando o ritmo das outras "Vilas de Baixo", como analisou Bert Barickman (2003).

Nos portos das vilas de Maraú e Camamu, era frequente a saída de farinha para o carregamento de navios das carreiras atlânticas. Em Camamu, mês após mês, acompanhei vários documentos pedindo confirmação do recebimento quase diário que das roças de mandioca ia parar no porto de Camamu, negociando o preço da farinha, que "era a maior produção destas vilas". A farta documentação informa inúmeros nomes de lanchas para a capital, com o nome dos donos, a quantidade de sacos e as queixas constantes do valor baixo e grande produção com o carregamento de até 1.300 alqueires de farinha. Num comparativo, "somente o valor da renda da farinha do conchavo possibilitava a aquisição de,

pelo menos, 115 escravizados por ano – ao valor de 50$000 réis cada" (DIAS, 2007a p. 128).

Ilhéus, Camamu e Maraú enquadraram-se nesse sistema, que nas "vilas mais antigas, nas quais há muito se consolidara o escravismo como relação básica de produção, [...] conviviam a pequena produção familiar, a pequena produção escravista" (DIAS, 2007a, p. 82). Numa correspondência sobre a farinha, o juiz de Maraú informou que

> na lancha Conceição Feliz, se encontrava a disposição quatrocentos sacos de farinha comprada do Tenente Coronel Francisco da Silva – marido da nossa segunda observada em inventário – pelo preço de oito mil reis, cada saco com oitenta litros.[18]

Nossa segunda personagem, Joana Marcelina da Conceição, faleceu anos depois desse episódio, 1875, deixando grande fortuna.[19] Seu perfil nos informa como viviam os ricos e como trabalhavam os escravizados. Entre seus bens, estavam colheres de prata, móveis de jacarandá como cadeiras e mesas, espelho toucador, escrivaninha e muitos artigos importados. Mas nos bens fabricados ali, revelavam-se os meios pelos quais a fortuna era multiplicada, como mão de obra e o transporte da produção. Possuía um barco denominado *São Sebastião*, outro era o *Flor da Luz* e uma lancha denominada *Alegria dos Anjos*, assim como canoas de vinhático, putumuju, e outra, a *Magdalena*. A produção agrícola também era bem servida como os touros: *Cara Branca, Capado, Flor do Campo, Bonito, Regallo* e a vaca.

Locinda e Josephina eram africanas e trabalhavam na lavoura, já as crioulas como Matharina e Ludovica serviam na casa de Dona Joana. Ludovica tinha também dois filhos pequenos. No geral, as mães pretas apresentavam-se no elenco tendo filhos crioulos e cabras ou "pardinhos". A escravizada Leoncia tinha um bebê de 6 meses, além de Leopoldo de 6 anos. Em alguns casos, o nome da mãe era um referencial para o reconhecimento destes menores, como Veridiano, de 8 anos, e Silvino, de 6, ambos pardos, filhos da escrava Maria Piquena e sem serviço conhecido. Avelino, de 9 anos, e Lucio, crioulo de 7, eram filhos da escravizada Leoncia.

Eustáquio, de 12 anos, e Alfredo, de 8, eram filhos de Maria Ludovica, e Canuto, de 11 anos, filho de Maria Caboré. Claudiano, 5 anos de idade, do serviço da lavoura, não tinha nem pai e nem mãe, assim como Virgílio, que fora dado à Dona Joana como um presente quando tinha ainda 3 anos. A seguir, analiso o perfil das mulheres escravizadas pertencentes à Dona Joana.[20]

Quadro 1 – Perfil das mulheres escravizadas

Escrava	Idade	Cor	Profissão
Bernardina	23	Crioula	Lavoura
Dominga	28	Crioula	Lavoura
Domitilia e Egídio e Henrique	19 2 e 05	Cabra, “Pardinho” Crioulinho	Lavoura
Felizarda	58	Crioula	Lavoura
Francisca	45	Crioula	Lavoura
Inocência	46	Cabra	Lavoura
Joaquina	33	Cabra	Lavoura
Josephina	44	Africana	Lavoura
Leoncia e Leopoldo e Tacília	28,6 meses 7	Preta, Preto Pardinha	Lavoura
Locinda	44	Africana	Lavoura
Ludovica	51	Crioula	Doméstica
Luzia	42	Crioula	Lavoura
Margarida	41	Cabra	Lavoura
Maria Caboré e Canuto	38 Não informada	Crioula	Lavoura
Maria Pequena e Jenoína e Fleguisa	38, 13, 5	Preta, Preta Cabra	Lavoura
Matharina	19	Crioula	Doméstica
Paula	63	Crioula	Lavoura
Rosalina e Leocadia	4 Não informada	Preta, Crioulinha	

Fonte: APEB. Inventário. 04/1688/2158/04.

As escravizadas neste caso específico eram, em sua maioria, crioulas. E apenas duas africanas estavam trabalhando na lavoura. Nas demais atividades complementares, conduziam canoas e barcos. Montando animais e outros serviços estavam seus inúmeros escravizados, cujo elenco é capaz de nos informar os profissionais dentre um contingente por vezes homogeneizado como escravo-coisa que trabalha sem, no entanto, ressaltar suas qualificações e especificidades e desnudar as classificações étnicas, além de como era o cotidiano do trabalho. Apesar da idade, Lauriano, pardo, 63 anos, e Bernardo, 60, eram pescadores, sendo comum esta especialidade em virtude do extenso litoral.

Dona Joana explorava todos os recursos dessa posição litorânea. Na lavoura de mandioca, estavam destinados a maioria deles e um "mestre", que conduzia da plantação da mandioca à produção final da farinha, como as atribuições que eram de responsabilidade do africano Raimundo, 43 anos, o "mestre de lavoura". Os outros escravizados seguiam as orientações de Raimundo, como o africano Antônio, também de 43 anos, e seus companheiros: Ambrozio, crioulo, 38 anos; Domingo, 37; Marcelino, crioulo, 53 anos; João, 38; Manoel Grande, 39, crioulo; Theotonio, crioulo, 27; Manoel Pequeno, cabra, 23; Nicolau, crioulo, 20 anos; e Mauricio, 17 anos, todos "cabras do serviço da lavoura". Além dos adultos, as crianças exerciam as mesmas funções cotidianas, aprendendo a lida e sendo genericamente identificadas como "cabra da lavoura". O escoamento dessa constante produção de farinha até Camamu necessitava de canoas, lanchas, barcos e profissionais específicos. Neste caso, Dona Joana contava com Caetano, um crioulo de 48 anos, chamado de "mestre de lancha", e Rafael, um crioulo de 30 anos, cuja profissão foi definida por sua atividade constante: "anda embarcado".

Ainda que o contingente de escravizados fosse reduzido nestas fazendas, é válido ressaltar que o mundo do trabalho pesado e da escravidão não anulava a existência de práticas culturais exercidas entre as brechas do mundo produtivo. Tal qual vimos anteriormente nos inúmeros festejos realizados na região, havia a participação dos escravizados. É possível supor que estes trabalhassem nas lavouras, no serviço doméstico, nas lavras, nas pescas e na

condução de lanchas e canoas. Não é demais lembrar que viviam quase quatro centenas de negros em Maraú, mais de mil em Ilhéus e quase 200 em Canavieiras.

Sempre que possível, procurei segui-los na documentação, observando indícios da participação de africanos, escravizados ou libertos, dando ênfase ao cotidiano e, nestes, às sociabilidades no período que antecedeu à abolição, constituindo-se, assim, num dos ângulos mais complexos e completos de observá-los nos seus momentos de confabulações e alianças, sejam para as fugas, agremiações em irmandades ou reuniões de lazer, descanso e festa.

Certamente, os escravizados herdados por Dona Filismina, em comparação com os deixados por Dona Joana, não eram somente sujeitos da lida, tinham sonhos, desejos, divertiam-se em momentos de brecha e se permitiam sonhar, queriam para si – e, sobretudo, para seus filhos – um futuro diferente. E entre os poucos espaços em que teriam a sensação de autonomia, uma função que não era restrita a lavoura, e até mesmo liberdade, ainda que momentânea, era ingressando na irmandade e em suas ações: festas, missas e reuniões decorrentes de negociações e alianças.

Até aqui, vislumbramos cenários de trabalhos pesados marcados por profundas relações hierárquicas, e a ação demarcada de instituições administrativas que atuavam no sul da província ao lado dos grandes senhores de fortunas construídas com base na produção de farinha, exploração de diamantes, usina e, depois, o cacau. Tal exploração da mão de obra escravizada aumentava, mas, em contrapartida, as fugas e resistências não arrefeciam.

Entretanto, escravizados e libertos encontraram um espaço oficial em que poderiam, além da fé, vivenciar momentos de festa, lazer, reforço dos laços de pertencimento étnico, atuação política e, assim, amalgamar seus referenciais culturais diversos, sob a forma de agremiações: as irmandades. O leitor acompanhará nas décadas em análise, algumas destas instituições que já eram seculares, outras que foram formadas por africanos escravizados, crioulos e seus parentes e amigos. A duas décadas da abolição, o ingresso em tais espaços lhes possibilitaria ainda comungar de experiências, nas quais nem Dona Felismina nem D. Joana estariam a lhes ditar

como, quando e em qual hora festar, pois, ali, a condição jurídica parecia estar em suspensão temporária, e o patrão era outro. Era divino!

A partir daqui, sigamos de perto as relações de poder, a hierarquia e o retrato da sociedade sul baiana entre 1870 e 1919, por outro interessante ângulo.

1.2 A sociabilidade oficialmente permitida: a festa na irmandade

Maria Guintem era ex-escravizada e vivia de suas agências, tinha um trabalho temporário, pelo qual recebia entre 4 e 5 mil réis e durava, em média, seis dias ao mês. Trabalhava para a Irmandade dos Pretos do Cambuízo[21], capinando em volta da igreja de Nossa Senhora da Conceição do Cambuízo. Estes espaços faziam parte de um território constituído pela praça, um cemitério e um bairro de mesmo nome que compunham aquele território negro, onde viviam ex-escravizados, libertos e livres pobres.

No livro de contas da irmandade, havia um gasto regular com a capinagem da praça e constante cuidado com uma árvore cultivada pelos pretos da dita irmandade, uma gameleira. Tanto esta árvore quanto o termo “Cambuízo” eram importantes elementos simbólicos centro-africanos. O pé de gameleira que a irmandade dos pretos do Cambuízo cultivava encontrou eco nas explicações de Robert Slenes (2006). Para este, a gameleira seria a Árvore de Nsanda transplantada, presente nos cultos de aflição do kongo, que teve suas continuidades no sudeste escravista brasileiro (SLENES, 2006). Nsanda era uma espécie de figueira comum na região dos bacongos e, lá no Sudeste, seria associada pelos bantos com a tradicional gameleira branca, a mesma teria sido transplantada metaforicamente como aconteceu com diversos grupos linguísticos da África Central (SLENES, 2006). Maria Guintem trabalhava com esmero, o suficiente para ser sempre contratada. A história dessa e de outras Marias nos encaminha a pensar na extensa rede de relações políticas e de sociabilidades que as irmandades

estabeleciam no sul da província da Bahia, no fim do período Imperial.

A outra Maria caminhava em sentido oposto, mas era igualmente ligada a uma irmandade. Tinha sobrenome conhecido no lugar, Maria Joaquina era branca, livre e tinha outras preocupações às vésperas de sua morte, como a distribuição de sua fortuna. Esta Maria possuía bens, em valores muito maiores ao que a outra, Maria Guintem, jamais sonharia ganhar em vida.

Maria Joaquina pediu missas encomendadas pela sua alma e de outros falecidos parentes, deixou dez missas na capela de N. S. da Conceição do Cambuízo. O medo da morte era muito grande. Talvez por isso, ela ainda distribuiu 20 mil réis apenas para as mulheres de sua família, irmãs e sobrinhas. Deixou para a irmandade a mesma quantia e uma "esmola pelo amor de deos" (*sic*) (APEB, Seção Colonial e Provincial, Maço no 5270.), à filha de um ex-escravizado seu, Manoel. Lembrava a dita senhora de seus quatro ex-escravizados, ao que indicava e pedia que continuassem a trabalhar para sua família: Eusebia, Armina, Augusto e Izabel foram descritos como suas ex-crias, "isto pelo amor que lhes tenho" (APEB, Seção Colonial e Provincial, Maço no 5270.). E doou o remanescente de seus bens para a Irmandade de N. Srª da Conceição do Cambuízo, nomeando o vigário José da Costa para que cumprisse suas últimas vontades. Maria Joaquina da Conceição não sabia ler, mas tinha certeza dos seus desejos e, ao final do testamento, arrematou que tudo se cumprisse num curto espaço de tempo.[22] A sua vivência com a irmandade tivera muito peso nas suas decisões, afinal, como explica Reis (1991, p. 92), ter uma boa morte "significava que o fim não chegaria de surpresa para o indivíduo, sem que ele prestasse contas aos que ficavam e também os instruíssem sobre como dispor de seu cadáver, de sua alma e de seus bens terrenos".

Essas duas histórias extraídas do livro de contas da irmandade e dos testamentos desnudam micro-histórias e uma rede de relações, revelando a importância que as irmandades tinham para senhores e escravizados. A existência de irmandades em todo o sul da província garantiu um calendário religioso festivo e permitia que, sob a autorização de senhores, os escravizados participassem oficialmente dessas associações. Nas vilas de Maraú, Camamu,

Ilhéus e Canavieiras, desde a primeira metade do século em questão, havia irmandades de pretos e brancos, das quais trataremos adiante.

Um olhar retrospectivo na região nos permite compreender a importância que estas haviam adquirido ao final do século XIX. Próximo a Camamu, no relato de uma festa negra, constava que "um Rei com capa, [anágua], coroa e cetro, e uma Rainha com as mesmas reais insígnias eram acompanhados de danças e muitas pessoas, que até faziam promessas por ocasião de moléstias", tamanho poder emanava da figura do rei[23]. Segundo Marcelo Mac Cord (2005, p. 39), "a irmandade só garantia sua oficialidade quando este documento estivesse devidamente autorizado pelas ordens civis e eclesiásticas". São estas as mais antigas referências sobre festas de irmandade na região dedicada a São Benedito. Francisco Xavier de Souza Figueiredo, o delegado, revelou seu olhar de autoridade desejosa de proibir de vez a tal festa de pretos:

> Há mais de cinquenta anos que, no Convento desta Vila, existe ereta uma Irmandade de São Benedito composta de Irmãos, a maior parte pretos e cativos e cujo compromisso é confirmado; porém seus estatutos viciosos por serem arranjados pelos Franciscanos, a fim de iludirem os pretos e ridicularizarem os atos ali praticados, bem como um Reinado no dia do Santo, organizado de um Rei com capa, [anágua], coroa e cetro, e uma Rainha com as mesmas reais insígnias acompanhados de danças e muitas pessoas, que até fazem promessas por ocasião de moléstias, e dirigindo-se ao dito Convento ali são recebidos pelo guardião, paramentado de capa de as pregar e dar-lhes duetos e água benta e os acompanha até um trono com degraus que está colocado no corpo da Igreja matriz, digo, no corpo da Igreja, e em ocasião do Evangelho lhes dão velas de libra, e duetos e as vezes até por Diáconos, conforme a atenção. Acabada a festa principiam os Reis acompanhados da irmandade com capas e de grande concurso de povo a beber de casa em casa até horas de procissão solene com Sacramento, a que eles acompanham rodeados da Irmandade; acabado este ato religioso continuam até alta noite no passeio com dançarinos e grande multidão de povo em cujas ocasiões tem havido muitas desordens. No ano de 1832 um visitador achando-se em visita nesta Vila, observando atos tão indecorosos de negros cativos cingirem vestes que imitam as Reais, e da obstinada bebedeira, que por estas ocasiões havia proibido por um termo no compromisso, ordenando que da hora em diante não houvesse mais semelhante desacato e que só houvessem juízes, como em outras

> Irmandades, o que não quiseram os Franciscanos fazer observar, e como, Excelentíssimo Senhor, desejo obrar em regra quisera que Vossa Excelência se dignasse ordenar-me para que proíba estes atos. O doutor Corregedor Francisco Nunes da Costa por ocasião de um Rei dessa Irmandade mandar soltar um preso de justiça pelo costume de mandar soltar os que na ocasião em que ele passava, gritavam: valha-me Sua Majestade proibiu tal reinado, cuja proibição pelo tempo caiu em esquecimento.[24]

Esta passagem é repleta de pormenores e mostra negros em festa e em situação simbólica de inversão, uso de poder, solidariedade e representação. Tais coroações de reis negros incomodavam sobremaneira aos senhores, ainda mais por colocar em relevo as culturas africanas (MELLO E SOUZA, 2002). Pelo relato do delegado, sabemos que, diante da autoridade simbólica do rei coroado, o povo numeroso a reconhece e a segue. Diante disto, indignado, relembra e suplica ao Presidente da Província da Bahia, Antônio Ignácio de Azevedo, pela proibição, lembrando-lhe que esta já houvera, mas que lamenta ter caído em esquecimento.

Mesmo nos debruçando sobre décadas mais tarde, a festa de coroação de reis negros no sul da Bahia nos faz compreender que, ao lado das tentativas de proibição, da qual as autoridades fariam largo uso ao longo de todo o século XIX, estas associações tornar-se-iam numerosas. Apesar de nem todas deixarem registros, podemos inferir que as festas eram a maior atividade das irmandades. Tais festas assumiram grande importância para escravizados que viviam limitados ao árduo trabalho das roças de mandioca e cacau e seriam seus raros momentos de assumir outros papéis, como o do confrade que cantava, dançava, votava ou mesmo seria rei. Marina de Mello e Souza (2002) elucida bem a importância, para os escravizados, da festa de coroação de reis negros no Brasil escravista.

Na Bahia, o reinado mais antigo mereceu atenção de Sílvia Hunold Lara (2002) e, sobre a região sul da Bahia, Lucilene Reginaldo (2006) localizou as mais antigas irmandades em Cairu e Camamu, desde o século XVIII. Também Luiz Mott (2010) destacou a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, da Matriz de Camamu, que, apesar de se destinar prioritariamente à população de cor, constava em seus estatutos a possibilidade de admitir

também brancos.[25] E ainda, sobre São Benedito, Mott (2010, p. 18) destacou o lavrador Alexandre da Fonseca, homem branco que,

> inconformado com a veneração a um servo de Deus que ostentava a mesma feição dos escravizados, o racista lavrador não se conteve: deu um tiro de bacamarte na bandeira do santo, dizendo: “o que faz este pretinho à vista de Deus e de todo o mundo”?

Para esta pergunta, uma série de extensas respostas se mostraria.

Não era só o lavrador branco Alexandre que daria ênfase à questão da cor. Isto parecia ser bastante demarcado, visto que Reginaldo (2006) assevera que a irmandade local dos homens pardos, dedicada ao culto de N. S. da Conceição, não permitia que os brancos assumissem cargos de mesa.[26] Seja como for, os conflitos eram parte destas festas. E, em conjunto, constituíam-se em espaços de representação social dos escravizados que, com relativa liberdade, festejavam suas crenças, rememoravam culturas africanas, com o consentimento das autoridades coloniais. E até o final do Império, essas organizações manter-se-iam vigorosas, com presença de negros liderando-as.

Na região, pude acompanhar o pedido oriundo de todas as vilas, notabilizando-se irmandades nas quais os leigos se uniam em crescente devoção aos santos negros. Campos (2006, p. 90) transcreveu um documento oitocentista de um engenho local, onde “o vulto do orago era considerado milagroso, e no pequeno santuário os negros do engenho tinham a imagem e a irmandade de Nossa Senhora do Rosário”.

Nas vilas de Maraú, Camamu, Ilhéus e Canavieiras[27], havia irmandades dedicadas a São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. No entanto, quanto à documentação disponível, em Canavieiras, encontrei somente as da Irmandade do Santíssimo Sacramento, datada de 1858, e a de Nossa Senhora da Conceição em 1867. Nesse sentido, é importante fazer um breve recuo no tempo, a fim de perceber, num demonstrativo a seguir, como estes pedidos foram registrados ao longo do século XIX, o que atesta o catálogo das Irmandades, Ordens Terceiras e Confrarias.

No livro de registro, encontrei quatro irmandades de Nossa Senhora do Rosário e nove de São Benedito, as principais invocações dos homens e mulheres pretos. Os pedidos de confirmação têm informações de praxe, como o lugar do pedido, em nome de qual grupo e um pedido de apoio. No entanto, destaca-se que algumas foram criadas antes da aprovação dos seus estatutos e pude encontrar três compromissos anexos referentes ao século XIX. No que tange a Maraú a introdução da Irmandade de N. Sr.ª do Cambuízo equivale à devoção de uma santa negra ou de negros, uma vez que o termo Cambuízo é referente a uma cidade do norte de Angola.

É inequívoca a forte devoção aos santos pretos, reelaborada nos espaços de circulação dos escravizados e no rol das circularidades e reapropriações culturais entre si e com os senhores, como postula Roger Chartier (1990).

Como o Quadro 2 nos permite inferir, São Benedito recebeu a maior devoção. Suas festas eram, portanto, leituras da mensagem católica de evangelização, semelhante ao que haviam operado em África, ou seja, antes mesmo da diáspora. Creio que, para uma leitura aprofundada dessa relação, é preciso compreender autores como James Sweet (2007) e Marina de Mello e Souza (2002), que discutem essa apropriação dos africanos, inclusive revelando a existência de um catolicismo negro. A relação entre cor e irmandade é estreita e diversa, opera-se por diversos motivos. Uma hipótese para explicar a “popularidade” do Rosário é a de Antônia Quintão (2002), que acredita na questão da cor.

Quadro 2 – Irmandades dedicadas aos Santos Pretos na região sul

Local	Data	Irmandade
Igrapiúna	1840	Irmandade de Nossa Senhora do Rosário
Igrapiúna	1840	Irmandade de São Benedito
Maraú	1843	Irmandade de São Benedito
Ilhéus	1844	Irmandade de São Benedito
Taperoá	1852	Irmandade de Nossa Senhora do Rosário
Taperoá	1852	Irmandade de Nossa Senhora do Rosário
Maraú Maraú	1854 18??	Irmandade de Nossa Senhora do Rosário Irmandade de Nossa Senhora do Cambuízo
Caravelas	1855	Irmandade de São Benedito
Taperoá	1855	Irmandade de São Benedito
Santarém	1860	Irmandade de São Benedito
Porto Seguro	1861	Irmandade de São Benedito
Belmonte	1876	Irmandade de São Benedito

Fonte: APEB[28]

O elenco de irmandades entre 1840 e 1876 aponta para o que foi asseverado por Wlamyra Albuquerque (2009, p. 133): “na Bahia oitocentista, o santo (Benedito) era comumente lembrado, em especial, pela população de cor, sempre que se tinha algo a reivindicar ou a agradecer”. Momentos de pedido e festa não faltavam. Tal acepção coaduna-se com os sentidos políticos que os escravizados tinham do momento festivo. Também recorre a Campos para perceber a popularidade atribuída ao santo na região, explicando que “a procissão contava sempre com a presença de irmandades de homens de cor”, não esquecendo que estar ali em

procissão implicava uma série de processos anteriores a organização e conquista do tempo e espaço, da presença física, do aspecto material, a exemplo da aquisição da roupa e da esmola e a liberação do senhor para ir. Eram, portanto, momentos reveladores de uma negociação cotidiana constante que ia muito além da presença nos dias festivos promovidos pelas irmandades.

Nesta região, só as legalizadas no período eram 13. E por via destas, as relações foram entremeadas por festa, poder e identidade étnica, que se confluíam e reafirmavam a cor ou a distinção social dos sujeitos que delas podiam participar. Em Ilhéus, “havia irmandades de brancos (Piedade e Rosário), de pardos (Amparo), e de pretos (Rosário)” (CAMPOS, 2006, p. 114). A Irmandade de São Benedito, organizada em 21 de novembro de 1813, obteve licença reconhecida em 1844.[29]

Desde 22 de maio de 1843, os escravizados da Vila de Maraú pediram a confirmação da Confraria de Pretos de São Benedito e justificavam como eram “zelosos e organizados”.[30] Uma década depois, outros escravizados da vila pediram a confirmação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário.[31] Isto denota a existência prévia de ações coletivas e a invocação desses santos já festejados em homenagem, tornando visível uma dimensão pública da releitura dos escravizados de uma espécie de catolicismo negro e a necessidade de exteriorização em procissões e festas constantes.

Cativos e libertos, fossem homens ou mulheres, fizeram uso das brechas cotidianas para se dedicar a tais empreitadas, agremiando uma parcela significativa da população negra local, visto que redigir documento, construir capela, discutir estatuto, organizar festas anuais, roupas e afins eram atividades paralelas ao trabalho extenuante, fosse na lavoura, no ambiente doméstico ou no mar.

Outubro, dezembro e janeiro eram os meses escolhidos para as festas anuais. Nestas, certamente, via-se o resultado de meses anteriores, nos quais o esforço material e o imaterial estavam conjugados, revelando a importância que a festa adquiriu no viver cotidiano. A maioria desses escravizados provinha da labuta com a pesca, da produção de farinha ou da plantação de cacau, logo, as festas satisfaziam uma variedade importante de necessidades

conjugadas em si mesmas, como a da fé, do lazer, do exercício – ainda que parcial e vigiado – de autonomia e criatividade.

Era a festa negra, sob o âmbito religioso da irmandade, e, sobretudo, um espaço de múltiplas alianças, lazer, interação, fortalecimento da identidade e exercício de autonomia, ainda que temporária. Além do mais, fomentou um calendário anual esperado, concorrido e revelador de grande espaço de distinção social, vez que nem todos os escravizados ou libertos tinham condições efetivas de participar, por não dispor dos valores exigidos pelas mesas das irmandades, eram as chamadas “joias”. Além destas, havia critérios como a cor, a nação e, ainda, afirma Reis (1991), era preciso possuir certas qualidades, pois o acesso às mesmas era regulado por critérios econômicos e étnicos como ser católico e possuir boa conduta moral e civil, por exemplo.

Ao ter um cargo na irmandade, o escravizado rompia simbolicamente com a condição de cativo, já que, somente ali, poderia exercer espaços negados de autonomia política formal. As festas lhe davam acesso a sociabilidades possíveis, “autorizadas, permitidas”. Mas nada era homogêneo neste universo. A rede de relações sustentada por laços étnicos, familiares, de solidariedade, compadrio também abrigavam inimizades, disputas, antagonismos e era evidenciada na festa. Isto instiga, por conseguinte, que se busquem os sentidos dessas organizações para aqueles sujeitos diante, também, de posturas hierárquicas dentre as festas, como as organizadas pela elite local, em devoção a São Sebastião – tanto em Maraú quanto em Ilhéus – e ao Santíssimo Sacramento, que, neste caso, alcançou as três vilas, pois Canavieiras também contava com esta. Não temos como perscrutá-las sem considerar como as relações escravistas as atravessavam na região de entorno.

Também foi de autoria dessas irmandades a construção de capelas e a instituição das festas dos padroeiros. Exemplo singular foi a instituição de uma santa católica europeia com sobrenome africano, Nossa Senhora da Conceição do Cambuízo, em Maraú, prova de que não perderam de vista a recriação de práticas do continente de origem, principalmente ligadas às tradições da costa ocidental da África como “Nossa Senhora do Rosário, São Benedito,

Santo Elesbão e Santa Ifigênia", os santos de maior predileção entre os cativos (MELLO E SOUZA, 2002, p. 207). No sul da Bahia, apenas sobre Santo Elesbão não encontrei nenhum registro[32], já sobre Santa Ifigênia, no extremo sul, há uma igreja e festa para a santa de devoção desde o século XIX, em Caravelas, no lugar chamado Kitongo. Um dado interessante é que, tanto em Maraú quanto em Caravelas, há um lugar de reconhecida maioria negra com nomes semelhantes: Kitongo, em Caravelas; e Quitungo, em Maraú. Ambos são termos de Angola. Nestes, a existência de festas de devoção – que, possivelmente, reunia os pretos – revelava um aspecto importante dessa experiência religiosa e associativa, que é a irmandade como fomentadora da festa negra. Mas nem tudo é tão simples quanto parece.

A história da construção da capela dedicada a Nossa Senhora da Conceição do Cambuízo, em Maraú, pela confraria de São Benedito é de delicada reconstituição, visto ancorar-se na tradição oral e não haver consistência documental para afirmar se com a instituição da santa do Cambuízo – o que também deu origem ao bairro de entorno – os escravizados queriam homenagear um lugar de origem ou se tinham essa santa lá. Contam ainda que houve desavenças entre as irmandades de negros e as de brancos na ocasião de uma festa na Igreja Matriz.

Esses atritos eram comuns, pois "as irmandades eram lugares de convivência entre os poderes públicos, privados e eclesiásticos e os grupos de africanos e seus descendentes, a despeito dos inúmeros atritos existentes no seu interior" (MELLO E SOUZA, 2002, p. 233). Diz a tradição oral[33] que o padre, numa ocasião festiva, manifestou apoio às irmandades dos brancos e proibiu que os pretos do Cambuízo "saíssem numa festa". Interpreto a expressão "sair" como referência da oralidade a alguma situação de procissão, em que as irmandades costumavam percorrer as ruas nas datas litúrgicas festivas. E, em reação, os escravizados teriam iniciado a construção da capela que se tornou o espaço para as três festas de negros: a de Nossa Senhora do Rosário; a de São Benedito; e a de Nossa Senhora da Conceição do Cambuízo. E mais, a decisão coletiva foi acompanhada por uma dança dramática com elaborada pintura corporal, cantos em certa língua africana, tambores, xequerês, com

coreografia exclusivamente masculina e a preocupação em dar voltas em torno da Igreja matriz, que lhe tinha sido hostil, depois de passar pelas ruas da vila nas portas dos moradores pobres, que os recebiam para comer ou beber, era o cucumbi.[34] Desde então, todas as vezes que o cucumbi acontecia na vila, fazia parte obrigatória do ritual passar em frente à Igreja matriz. Os discursos sobre essas memórias são reveladores de uma versão positiva de resistência do passado perpetrada por corajosos sujeitos, dos quais descendem os mais velhos da comunidade que narram tal história.

Singularidades não podem passar incólumes, sobretudo, diante do fato de que, em outros lugares, uma palavra como “Cambuízo” pode não possuir a importância que assumiu lá. Cambuízo, em Maraú, é bairro, “sobrenome” do padroeiro[35] e é o nome de uma irmandade que construiu uma capela no século XIX. Indica, portanto, territorialidade negra. Em torno da capela do Cambuízo, há uma representação na memória coletiva que configura relações políticas com a instituição dessa padroeira e em demonstração de solidariedade, conjugando esforços, economias, esmolas. Mello e Souza (2002) assevera que algumas irmandades chegaram mesmo a construir seus templos.

A Irmandade dos Pretos do Cambuízo empenhou-se neste sentido. Entre as atividades das irmandades de Pretos, em Maraú, estavam: celebrar, em 26 de janeiro, a missa de Nossa Senhora do Rosário; e, no dia 27, a de são Benedito. Os custos dessas despesas eram coletados meses antes, entre outubro e dezembro, durante a Festa da Esmola.

A Festa da Esmola dos Santos Pretos acontece desde meados do século XIX. Escravizados, libertos e livres pobres seguiam com as imagens dos santos Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, tocando tambores e cantando chulas, angariando fundos para suas festas e para a capela. As imagens percorriam o litoral de casa em casa, de barco e canoa, recebendo ajuda sempre com um samba ao se despedir da casa que as abrigava. Ao final de um período entre 20 e 40 dias, as imagens retornavam, e os devotos as aguardavam no cais, levando-as até a igreja nos braços dos procuradores dos santos devidamente paramentados com capas roxa e branca. Abrigados sob sombrinhas, eles eram seguidos por um séquito,

cantando chulas também específicas de retorno. A capela de N. Sr.ª da Conceição do Cambuízo é apontada como o símbolo material e imaterial da ação política dos escravizados de Maraú, com um centro a partir do qual os pretos do Cambuízo se organizavam demarcando uma territorialidade.

Chulas e batuques sacudiam as madrugadas no bairro do Cambuízo. Em todo primeiro domingo do mês de novembro, rezava-se uma missa para os confrades falecidos e, depois, escolhia-se um juiz para a organização da festa da Semana Santa do ano seguinte. Este juiz, por sua vez, escolheria uma pessoa que pudesse organizar o recolhimento da joia, ou seja, o estipêndio, para a festa. Também cabia ao tesoureiro zelar pelo recolhimento da esmola da bolsa que garantiria, entre outros aspectos, o estipêndio necessário para a festa.[36]

No compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário na vila vizinha, Taperoá, constava que poderiam ingressar como sócias pessoas de qualquer sexo, sem referência a cor, mas observava criteriosamente o pagamento do valor anual. E salientava que, caso não soubessem escrever e assinar o nome, poderiam indicar alguém que o fizesse “a seu rogo”. No capítulo intitulado *Da festa e sua solenidade* do compromisso da irmandade consta que, nove dias antes da festa, uma bandeira era hasteada com o registro ou emblema de Nossa Senhora do Rosário e, assim, nove dias depois da festa, a mesa se reunia, e a bandeira era formalmente recolhida.

No primeiro domingo de outubro, acontecia a festa principal, com sacramento, sermão e procissão à tarde, conforme os rendimentos dos irmãos. O compromisso informa ainda que todos os esforços seriam aplicados para a realização da festa, onde se custearia uma missa rezada pelo padre local.[37] Para que a referida mesa fosse prestigiada, sua festa deveria receber visitantes locais e vizinhos, bem como os brancos deveriam reconhecer publicamente a pompa e o brilho de tais festas. A assistência funerária aos irmãos confrades também fazia parte e era um importante derradeiro momento festivo. Se falecesse um irmão com cargo, a irmandade acompanharia os filhos legítimos até a idade de 10 anos. Também poderia acompanhar um defunto que não fosse da irmandade pelo valor de quatro mil réis. No primeiro domingo de cada mês, havia

para os falecidos: missa paga, procissão com o terço, bandeira hasteada e presença de padre ou capelão. Para isso, cofres, taxas e valores, ou seja, as “esmolas”, eram organizados de modo a não faltar condição de manter o dinâmico calendário de festas, previsto em estatuto obrigatório. Também foi citada a admoestação, caso alguém perturbasse a “civilidade” nas reuniões, seria este confrade interpelado com uma correção com docilidade e persuasão.[38]

A irmandade de São Benedito na Vila de Santarém destacava que seria o “regulador de cada um dos indivíduos”, sugerindo uma garantia de ordem no interior da igreja.[39] Sabiam eles que essa ideia agradaria à Igreja e que pesaria de pronto na aprovação? Certamente. Já a Irmandade de São Benedito de Porto Seguro recebeu um ofício da igreja discordando de algumas questões postas pelos escravizados no compromisso submetido para aprovação e que não agradaram aos superiores da igreja, sobre os pretensos direitos do procurador da coroa. Como resultado, o compromisso foi aprovado com muitas restrições.[40] Será que a igreja vigiava o exercício político e dos pretos reunidos em estatuto?

Na igreja de São Jorge dos Ilhéus, nas últimas décadas do século XIX, havia uma programação semanal concorrida, o que garantia aos moradores – pelo menos, aos livres e brancos – que todas as segundas-feiras, ali, fosse realizada uma missa festiva em favor da Irmandade de São Miguel e Almas.[41] Para participar da Irmandade, era necessário ser, antes de tudo, livre. Observada esta primeira condição e sendo aprovada na segunda, que era dispor do valor do pagamento da joia, o novo confrade teria por divisa uma medalha de prata pendente ao pescoço com uma fita verde, que deveria ser usada nas festas e em atos religiosos, representando as santas almas do purgatório. O confrade deveria, ainda, observar, acatar e servir a “empresa”, termo usado no texto do compromisso. No 3º capítulo, artigo 2º do estatuto, estava previsto que o associado usaria uma fita verde no pescoço. Creio que isto agregava um valor social, pois seria reconhecido que fazia parte de uma seletividade.

Mas, se, ao falecer, o confrade tivesse dívidas, as seis missas, como era de praxe, só seriam rezadas por sua alma se os herdeiros efetuassem o pagamento devido. Nas ocasiões mais esperadas do ano, as festas, um estipêndio maior seria necessário. E no dia 1º de

novembro, ocorria a missa festiva de Todos os Santos no altar da confraria. Uma das obrigações do juiz eleito era, justamente, promover a festa máxima da confraria de acordo com os bens e alfaias[42] da mesma, para o qual seriam eleitos dois juízes e mordomos especificamente para a preparação da festa, realizada no dia 29 de setembro de todos os anos. Era uma festa grandiosa, exercício público do poder da irmandade, incluindo o juiz, o procurador, o escrivão, o tesoureiro e os 12 mordomos.

A festa anual incluía banda de música, missa e procissão à custa da irmandade ou de algum cristão que quisesse oferecer a festa e deveria, então, custeá-la. Esta era uma ocasião propícia para que fazendeiros e coronéis demonstrassem suas relações de poder e prestígio, tornando-a pomposa.

Devia ser um espetáculo colorido e bonito, vez que o texto informa que, nesta ocasião, as outras confrarias, com seus membros e andores, participavam como convidados, integrando a grande festa e em procissão. E o artigo 78 reservava um lugar de destaque especial para as "autoridades locaes (*sic*), tanto civis quanto militares", num momento em que as insígnias de cada grupo seriam levadas à festa. As esferas religiosas diferentes determinavam um lugar separado para brancos e ricos, reproduzindo toda a hierarquia política do governo local. Poder político e religioso tinham nítidos contornos realçados através das festas que extrapolavam o sentido religioso do cotidiano oitocentista. As irmandades religiosas, mormente as de brancos, constituíram uma força auxiliar do Estado e da Igreja no Brasil, incumbindo-se de funções, entre as quais, o assistencialismo espiritual e social de brancos, assim também como a de pardos e negros. Tais meandros explicam por que uma negativa à irmandade de pretos de desfilar tenha causado tanta revolta em Maraú.

No sul baiano oitocentista, essa ordem hierárquica era igualmente observada. As irmandades possuíam certas posturas, observadas na Bahia por Katia Mattoso (1992, p. 397), em que, "frequentemente, seus membros viviam na vizinhança da mesma paróquia, mas havia irmandades que associavam pessoas por devoção, ofício, cor da pele ou estatuto social". Não foi à toa que houve pedidos de confirmação das mais variadas devoções nas

vilas ligadas às capelas já existentes e iniciativas de brancos ou negros.

As irmandades do Santíssimo Sacramento e de São Sebastião usaram a procissão como ocasião de destaque público da "empresa", detalhada, levando em conta o lugar ao qual o ocupante de cada cargo deveria ter direito: se junto ao andor ou aos anjos; ou logo após o padre celebrante. Tais "lugares" não eram simples posições, mas simulacros da hierarquia social, o que explicitava os lugares de importância social perante aos que a seguiam de longe, como os escravizados, libertos e livres pobres, expectadores distantes. Esse é o cenário que podemos supor. Atividade quase obrigatória era a disposição em procissão nos dias de festa, onde, enfileirados e atrás, os confrades menos abastados deveriam comparecer sob pena de pesada multa em caso de falta, o que garantia presença de grande contingente além dos familiares não confrades etc. Assim como o mordomo deveria assistir à missa com "opás[43] e tocha" todas as segundas-feiras. A celebração de festa por procissão ou morte preocupava bastante os confrades, como a disposição do andor de São Miguel, o próprio caixão, a realização da missa, a reunião antes de tais eventos na sacristia, "d'onde sairão incorporados para dar os cumprimentos acompanhados de tochas"[44]. O preço de dez mil réis para um velório de um irmão não confrade nos deixa a par de qual classe social dispunha de tais valores em caso de falecimento. Na hora de morrer, o momento solene e festivo era marcado por distinções entre livres e escravizados, pretos e brancos.

A festa de 2 de novembro era grandiosa e acabava por imprimir uma imagem de que este aparato religioso dedicado às almas seria imprescindível num momento tão delicado como a morte. Nesse caso, contar com esta irmandade na hora da morte era sinal de prestígio para as elites locais. Certamente, isso excluía a população de cor não participante desta irmandade. No entanto, as irmandades de negros também tinham em seus estatutos um amparo em caso de falecimento, fundamental para garantir a "boa morte".

Para escravizados ou livres, a grande preocupação com a morte, segundo os preceitos cristãos, era cotidianamente construída. Por fim, o uso de um termo nos chama à atenção no artigo 70º do

compromisso: trata-se da condição exigida para o juiz, de que este, além da experiência, deveria prezar pelo “progresso da civilização”, o que demonstra a consonância da confraria com os ideais da elite ilheense em fins do século XIX[45]. Notemos que anteriormente a irmandade garantia cuidar da civilidade entre irmãos e prezar pela civilização realçando que, na década de 1870, termos como civilização e ordem já estariam em voga no discurso da vida coletiva do sul baiano. A análise deste compromisso evidencia ainda relações na vida religiosa em suas formas do associativismo católico dos brancos ricos. Para Reis (1991, p. 50), estas instituições, fossem de negros ou de brancos, tinham funções variadas e complexas. O compromisso da irmandade de São Miguel e Almas em Ilhéus nos leva a pensar nos sujeitos excluídos pela cor ou condição social. No entanto, em outras agremiações, encontramos escravizados e libertos associados por critérios como a cor, a nação ou mesmo o sexo. Em suma, neste espaço oficial, onde as festas eram a maior atividade visível, os sujeitos escondiam microrresistências entremeadas ao lazer e a devoção, gerando complexas tessituras sociais.

Ressalte-se, também, que, além das irmandades de preto e pardo, as de branco ganharam bastante destaque na região até o início do século XX, como assinalou Ribeiro (2001), ao estudar a sociedade de Ilhéus e Canavieiras, entre 1880 e 1890 e discutindo o destaque delas na elite cacaueira, consagradas ali como associações de brancos ricos como a do Senhor dos Passos e a do Santíssimo Sacramento.

Guardadas algumas exceções, para saber quem eram os mais abastados senhores, basta consultar a lista dos participantes das mesas das irmandades do Santíssimo Sacramento, como os sobrenomes ilustres e as cifras de esmolas fartas. Eram os mesmos nomes nos anais políticos.

Entre elites, as práticas de governabilidade, incluindo verbas da instituição, também ocorriam. Em Ilhéus, o presidente da Irmandade das Santas Almas foi intimado a apresentar um mapa com os bens e o dinheiro, além da quantia referente à esmola da bolsa, e a explicar por que, tendo falecido um irmão, a dita irmandade não teve o dinheiro para “comprar a cêra para as missas, ficando em débito

na quantia de trinta mil e dez reis”[46]. O entrevero se passara na capela de Nossa Senhora da Vitória. O tom da resposta é capaz de dar ao leitor a sensação da irritação com a qual o presidente retruca. Este – de destacada família poderosa, conhecida na cidade – mesmo sem expressar textualmente em palavras, secamente, informa que “a prata que existe é um turíbulo, uma naveta e um cálix. Ouro que há é muito pouco e que serve apenas para o ornato da senhora [...] Dinheiro existe em letras a vencer, que será destinado aos reparos na capela”.[47] Existia a prática recorrente de empréstimo, as letras. E o tom insatisfeito revela que nem só de festas harmônicas viviam as irmandades de ricos da região sul.

Não obstante, além de promover festa e diversão, a Irmandade do Santíssimo Sacramento era uma das grandes empresas de crédito, possuidora de muitos bens de liquidez, gerados através de recebimentos de doações, e que emprestava a juros altos (SILVA, N., 2007). Os luxos eram fruto desses lucros. Reis (1991, p. 51) aponta que “as irmandades eram organizadas como um gesto de devoção a santos específicos, que, em troca de proteção aos devotos, recebiam homenagens em exuberantes festas”.

Foi a fim de que o “culto divino melhorasse em essência e para as festividades vindouras”, que a Irmandade do Santíssimo Sacramento de Valença explicava as obras que realizava na administração da Igreja Matriz, mandando forrá-la com grades de ferro, bem como efetuando caras melhorias.[48] Notamos, pois, que a descrição da reforma aponta as melhorias caras, ou seja, apenas um grupo seleto teria poder aquisitivo de participação nestas. Além das reformas, era comum que estas irmandades fossem responsáveis pela ereção das igrejas matrizes que abrigariam o Santíssimo Sacramento e, também, fizessem o mesmo em Canavieiras.[49] Esta mesma denominação em Maraú tinha, na festa do padroeiro, a maior atividade da “meza (*sic*) já organizada”, com um compromisso de oito capítulos e com orientações para as festas de São Sebastião.[50] As festas da Irmandade do Santíssimo Sacramento contavam com pompa e circunstâncias, duas financiadas por ricos senhores, o que soava, para os demais não inclusos nesse rol, uma mensagem clara, sobre quem detinha o

poder. Na vila de Maraú, as irmandades de negros mantiveram vigor, segundo registros do auto de Contas da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição do Cambuízo, até 1887.[51] Era bastante organizada com mesa “reegedoura”, composta de 12 irmãos eleitos e com um compromisso registrado. Coadunando-se com a organização de outras irmandades, esta possuía um corpo administrativo, cujo tesoureiro era exímio registrador de cada centavo e recibo de pagamento. O livro de contas não é menos revelador. Nele, o poder econômico se mostra pela lista das despesas, principalmente, as relacionadas às festivas.

É bastante significativo o fato de a irmandade promover outras festividades, pelo menos mais quatro festas, além da grande festa anual da santa de devoção do Cambuízo. Isto implica que, a cada três meses, uma festa acontecia, como sugerem as despesas com limpeza do aparato da festa do Senhor do Bonfim e da charola para a festa de São José, a compra de fogos para a festa de São João e para a festa do mês de Maria. Essas quatro grandes ações festivas sublinham a movimentada atividade da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição do Cambuízo, não era de estranhar a quantidade de devotos e heranças nos testamentos.

Entre 1881 e 1882, alguns sobrenomes ilustres da cidade tiveram registros no livro de contas pelos serviços ou empréstimos prestados à irmandade, como o ilustre juiz Luiz Freire do Espírito Santo, que cedera fogos e cera para a grande festa da irmandade por dois anos consecutivos, como atestavam os recibos.[52] As irmandades em Maraú, tanto as de preto quanto as de branco, eram compostas de maioria masculina. Não encontrei em nenhum livro de receita e despesa, por exemplo, assinatura ou lista de presentes em que constasse um nome feminino. Diferente, no entanto, dos testamentos, onde algumas mulheres deixaram razoáveis quantias em favor das Irmandades. As despesas para a festa eram altas. Em 1886, acompanhamos o elenco destas: canadas de azeite, serragem, renda para a toalha, lanternas, dúzias de foguetes, 80 velas de carnaúba, capinagem da praça e roçagem do terreno em volta da capela, cera, vinho branco, fitas para o sacrário, potes de água, telhas, incenso, enfeites das charolas, pagamento ao vigário e aos músicos, fogos, lavagem e goma das capas e roupas da mesa,

lenha para iluminação da noite, vela para o sacristão. A compra da quantidade de azeite provocou inclusive um desentendimento. A mesa elencou os itens acima como imprescindíveis para a festa. Doze membros assinavam o documento, sendo que oito deles tiveram seus nomes anotados por outros, visto não saberem ler nem escrever.

Todas as disposições faziam alusão aos artigos do compromisso da irmandade. Se esta fora organizada por africanos inicialmente, ao final do XIX, certamente, seriam crioulos seus atuais participantes, revelando novas configurações étnicas. Em 1887, uma mistura hierárquica se observou: o tesoureiro eleito e também escrivão era de sobrenome conhecido da família “Espírito Santo”. Nestas contas, o recolhimento da esmola de bolsa era muito contrastante da Irmandade de São Benedito, cujo recolhimento se dava nas ruas e vilas vizinhas, com a coleta de esmolas, de porta em porta.

Um irmão questionou o cumprimento de uma cláusula da irmandade que era a de rezar pelas almas dos irmãos falecidos e que haviam pagado por tais missas. Para isso, argumentava com base no compromisso da irmandade. Neste ano, Fortunato Ladislau dos Santos era o procurador. Outro membro acusava o tesoureiro de irregularidades nas contas e pedia, ainda, que o procurador fizesse cobranças, de modo “amigável ou judicialmente”, a todos que se achavam “na treva do esquecimento”. A festa de Nossa Senhora da Conceição do Cambuízo exigia um caro aparato e, ao que parece, a mesa da nova irmandade tinha meios de custeá-las.

Não causa estranheza que a Joia do Juiz da Irmandade do Santíssimo Sacramento de Maraú, entre os anos de 1877 e 1895, era mais farta, fosse do rateio ou da esmola da bolsa ou ainda dos pés dos santos. Em comum com os pretos do Cambuízo, constavam gastos regulares como a lavagem e engomagem de toalhas e libras de cera. Eram, no entanto, as cifras e doações da elite local que compunham a mesa que sustentava a disparidade entre esta e as outras irmandades. O patriarca da família Vivas, ao morrer, havia emprestado muito dinheiro para as festas da Irmandade de São Sebastião e para as do Santíssimo Sacramento, como revelara seu inventário.[53] No livro de Receita de 1877,[54] constava a origem dos

seguintes proventos: o saldo em favor da irmandade, a joia recebida do juiz, o rateio dos irmãos – perfil dos irmãos que compuseram a mesa gestora da instituição – e, ainda, o rendimento dos pés dos santos e a esmola das bolsas. A quantia era alta, devido à prestação de contas dos gastos que iam desde foguete, banda de músicas, pintura em cal, até o banquete depois da festa na igreja.

Em 1896, o presidente da mesa da Irmandade do Santíssimo Sacramento era o Tenente Antônio de Souza Vivas, um dos mais ricos da região e personagem reiteradamente citada aqui.

A esta altura, caberia a pergunta sobre os múltiplos papéis em que esse poderoso ex-escravocrata aparece, ora como político e chefe de polícia, ora como réu nos casos de ação de liberdade e soldada e, ainda, como senhor das farinhas, reservando espaço para se destacar num grupo seleto de católicos, o de presidente da irmandade. Como vimos, nosso famigerado senhor possuiu longa participação nas questões mais proeminentes na vila durante todas as décadas em análise. Afinal, as irmandades brancas eram espaços elitistas mesmo nas menores vilas.

Em contraste a estas, as irmandades de pretos da Vila coletavam suas verbas pedindo esmolas nas ruas para outros pretos, libertos e livres pobres, para custear a festa de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. E continuaram no período pós-abolição. É preciso pôr em relevo que as irmandades de São Sebastião e do Santo Sacramento, em especial, agrupavam a elite que dispunha dos estipêndios necessários para atividades caras, como missa e procissão festiva. A aquisição de seus vultosos patrimônios advinha da arrecadação de “esmolas”, só que, neste caso, o sentido era oposto, visto que os colaboradores eram os ricos.

Este caso é similar ao que Julieta Scarano (1976, p. 69) assinala:

> dentre os meios utilizados para tal fim, havia a contribuição pessoal dos membros que consistia na jóia que pagavam como entrada além das anuidades. O preço desta dependia da confraria e da categoria econômica dos que a integravam”.

Pelos três livros de notas consultados em Maraú, não eram valores baixos. A população branca e com posses nas vilas vizinhas também se assemelhava, como a Irmandade do Santíssimo

Sacramento do Mártir Santo André de Santarém, que, em seu compromisso por iniciativa de Manuel Ignácio de S. Menezes, conclamava os confrades para a constante colaboração. Outras irmandades – como a de Nossa Senhora da Luz, na Capela do presídio de Morro de São Paulo –, para se estruturarem melhor, destacavam em seu pedido a necessidade de eleição para cumprir os deveres paroquiais, mas sempre com o pedido de ajuda dos confrades[55]. Já na Vila de Nova Boipeba, a Irmandade dedicada ao glorioso São Braz chama à atenção a observância dos direitos paroquiais e o fato de conclamá-los à construção da matriz, atrelando a confirmação da irmandade como necessária a tal construção. Sob o mesmo santo de devoção, e também reunindo a elite local, em Taperoá, já existia uma matriz dedicada a São Braz e, neste caso, o pedido de confirmação era dos pretos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Nesta, destaca-se um compromisso com sete capítulos, inclusive, orientando-nos sobre a festa que seria sempre em outubro, com hasteamento da bandeira e procissão custeada pelos pretos de lá.[56]

Esse breve esboço deixa-nos a par da dinamicidade em torno da qual as festas nasciam e como as elites brancas se encarregavam de construir e de se constituir com distinção para com a maior atividade das irmandades negras. Essas associações confraternais, na América portuguesa, foram organizadas conforme critérios étnico-raciais e profissionais, agrupando e/ou separando brancos, pretos e pardos; em outras, músicos, pescadores, marceneiros. No interior dessas associações, criavam-se canais de solidariedade, sociabilidade e negociação cultural e, até mesmo, proteção para as almas do purgatório, acumulando patrimônio e investindo em enterramentos.

Esse era o quadro das festas religiosas como espaço oficial e permitido aos negros da região. Até 1889, há o registro de pedido de confirmação de irmandades. O poderio continuou também demonstrado no modo como custeavam as despesas da igreja matriz, reunindo, para isso, uma vasta trama de relações, já que usavam das festas, do forte apelo lúdico para instituir obediência, reafirmar posições, ressaltar distinções, já que os diferentes

senhores da localidade, ao participar materialmente dos custos, teriam seu lugar simbolicamente reconhecido.

Em Maraú e em Valença, a Irmandade do Santíssimo Sacramento fez uso dessa condição, e participar da festa com pompa era um diferencial. Segundo Reis (1991, p. 68), “o prestígio delas, a capacidade de recrutar novos membros e a possibilidade de estas se destacarem socialmente dependiam da competência lúdica de cada uma”. Nesta lógica, quanto mais festas e mais joias, havia mais destaque social para um grupo seleto. Outras vezes, o poder era medido de outras formas, a exemplo de uma verdadeira guerra que moveu as elites políticas e religiosas da Vila de Cairu sobre a questão do cemitério, os rituais de enterramentos e disposição das carneiras. Os tempos pareciam outros ao final do século XIX, era o ano de 1888.[57] Não era a posição das carneiras ou túmulos, mas o poder de mando que estava em litígio.

No período pós-abolição, embora a situação dos ex-escravizados nestas associações não fosse citada, os jornais continuavam a informar a existência de juízes e mordomos responsáveis pelas festas, assim como a manutenção do termo “esmola” em benefício da capela. Permanecia, ainda, a manutenção dos privilégios e, como ocorria, “na cidade de Salvador, quase não se abria testamento em que não fosse destinada a alguma soma de dinheiro para a Santa Casa, ou para qualquer outra irmandade” (MATTOSO, 1992, p. 153).

Com o advento da República, os ostensivos velórios continuariam até as duas primeiras décadas, como a festa e a procissão de São Roque, que ocorreram na vila, “dentro da maior ordem, a despeito da enorme concorrência de gente” (CAMPOS, 2006, p. 277). No entanto, mesmo sendo aliadas das instâncias do poder político, as irmandades de brancos continuaram com decrescente vigor no sentido ritualístico de opás, rezas e reuniões, após a primeira década do século XX, e as devoções leigas passaram a ser paulatinamente marginalizadas pela Igreja e pelo Estado. Mas um traço observado na região sul foi a instituição de uma espécie de apadrinhamento das irmandades, com a utilização figurativa do nome de um coronel ou de sua esposa como presidente da irmandade a fim de angariar doações. Ribeiro (2001) analisa o modo

como as irmandades da elite no início do século XX sofreram com a perda de status e foram duramente criticadas pelos jornais locais. As duas irmandades de brancos “quase extintas”, as de Nosso Senhor dos Passos e de São Sebastião, cuidavam da manutenção da capela que, de acordo com a imprensa, estava “esboroando-se pela ação do tempo e falta de limpeza” (RIBEIRO, 2001, p. 100).

Assim, também, a tradicional procissão do Senhor Bom Jesus dos Santos Passos passou a ter uma “concorrência de fiéis muito inferior a dos anos anteriores”, notando-se que a “elite da cidade”, com raras exceções, não compareceu (RIBEIRO, 2001, p. 179). O desprestígio estava até mesmo nos paramentos e nas capas imprestáveis. E o autor destaca que até os fazendeiros abastados – que, tradicionalmente, financiavam as festas e procissões das irmandades, além de ofertar custosos adornos às imagens mais veneradas – já não prestavam ajuda nem davam importância (RIBEIRO, 2001). E os jornais não aliviavam nas queixas sobre as memórias das grandes festas de outrora: “Quem não se lembrará da pompa, da imponência e do brilho com que eram comemorados os dias de Passos?”. (RIBEIRO, 2001, 179). Os jornais afirmavam: os que a frequentam são pessoas “sem representação, senão desclassificadas, que envergam agora a opa, há anos passados, disputada pelas pessoas mais representativas da terra” (RIBEIRO, 2001, p. 180. Ao que parece, não eram mais as elites, mas, sim, o povo que tomava conta da festa. Ou no caso de alguma festa de padroeiro de modo isolado, esta era organizada por alguma senhora da sociedade. Conforme Ribeiro (2001), muitos desses rituais eram mantidos pelas mulheres, o setor da população mais assiduamente praticante dos rituais religiosos. Um grupo de senhoras pertencente à elite econômica. A tradição criticada era sinônimo, nos auspícios do século XX, de “prática do passado”, e as elites estavam vivenciando o afã do novo, do oposto, do moderno. As festas deveriam obedecer a essas novas demandas. As festas da igreja já não eram a única opção e nem a mais atrativa, nem o único espetáculo do poder em cena, como fora por tanto tempo. Os locais de reunir e festar eram, agora, outros mais condizentes, como as mansões, os salões, os prédios públicos, o teatro e o cinema. Ser confrade associado era mais interessante agora a outro tipo de

agremiação. Tanto que a manutenção dos nomes nos cargos de irmandade era mais simbólica que devocional. Inseriam-se sobrenomes de padrinhos ricos como chamariz para uma ou outra doação, apenas para a festa anual, única atividade nessa nova fase, na qual pertencer a uma instituição branco-religiosa como sinônimo de *status* e prova de sucesso material perante escravizados e outros senhores ganhava novos sentidos. Tratava-se, também, de parecer, perante aos ricos da cidade, um cristão de índole caridosa, indicando, assim, pertencimento a uma elite branca na sociedade racializada.

Observar os usos políticos das festas por essas instituições é desvelar mais do que a realização da festa do santo de devoção e fé pela irmandade. A festa expunha conflitos, identidades, cor da pele, relações de poder. Destarte, as festas para os escravizados e depois libertos da região eram “frutos de uma enorme negociação política que lhes conferiam momento de autonomia e reconhecimento social. É nessa micropolítica que o escravo tentava refazer a vida e, portanto, a história” (SILVA; REIS, 1989, p. 21).

A festa anual era o ápice dessa conquista e revelava a valorização de uma gama de elementos circulantes negociada entre africanos e afrodescendentes. Em conjunto, materializaram a identidade negra católica em capelas erigidas, em festas comemorativas. Nestas, esconde-se e se mostra um *continuum* cultural africano, além da compreensão de que a festa permitida da irmandade não se reduz a ser apenas momento de escape das vicissitudes cotidianas. Ao contrário, naqueles momentos festivos, algumas estratégias poderiam ser pensadas e gestadas.

Para além das festas, opás, procissões, cargos de mesa, juiz e procurador, à espera desses mesmos sujeitos estava o cotidiano de trabalho, da produção de farinha e cacau. No cotidiano da roça, de engenhos e fazendas, estariam senhores e escravizados que, às vésperas da abolição, entrariam num complicado jogo de forças. Saía de cena o negro como rei, presidente ou procurador num cargo temporário da irmandade, e entrava em ação o escravizado braçal, que forjaria brechas e artimanhas para conseguir uma liberdade permanente. Até aqui vimos os dois principais cenários, os do trabalho e os das irmandades, como campos perpassados por

diferentes tipos de sociabilidade em espaços de convívio que correspondiam aos momentos de fortalecimento de múltiplas identidades sociais, políticas e ou religiosas onde os atores poderiam estabelecer redes entre si. A seguir observaremos que além de trabalhar e festar o imperativo era a construção de caminhos que levassem à conquista da liberdade perene.

1.3 Do cotidiano da farinha à construção do pecúlio para liberdade: barganhas e outras tramas

Um baú com 106 mil réis em papel moeda, uma casa de telhas, uma onça de ouro, 30 mil réis em ouro, mil réis em prata, uma casa de taipa coberta de telha na Rua da Mangueira, centro da Vila, um cavalo avaliado em 80 mil réis que estava no pátio da Fazenda Santa Cruz comprado de Jose Freire de Lemos, grande fazendeiro local, uma espingarda, um machado, um facão, panelas de cobre, caixas de louça, quatro prensas e quatro plantações de mandioca e cem mil réis em recibo para receber em farinha. Nada faltava nesta lista para ser ou parecer ser rico e bem-sucedido no mundo da mandioca. No entanto, o que destoava dos senhores locais é que essa lista dos bens era de um preto identificado no inventário por Antônio Africano Nagô, metade liberto e “metade sujeito a escravidão” de Joana Maria da Conceição.

Antônio Nagô subvertera sua condição e fez o melhor uso possível de sua banda livre, ou seja, sua liberdade condicional e limitada. No entanto, por algum motivo, Dona Joana não lhe vendera a outra parte. Ou não houvera tempo? Quando esta faleceu, em 1874, o escravizado nagô possuía bens e uma rede de relações extensas com outros escravizados e principalmente com senhores da região. A mandioca que lhe dava lucro estava incrustada nas terras da fazenda vizinha pertencente a Manoel Rodrigues.

As relações parentais também eram extensas. Antônio tinha perfilhado os escravizados Luciano, Domingas de Leonardo de

Goés e Lauriana, que pertenciam a José Freire do Espírito Santo. O mais velho, Luciano, recebeu o baú com o dinheiro. Para as menores, foram nomeados curadores, e os bens recolhidos seriam usados em “favor de suas liberdades”. A liberdade que não chegou para o pai, certamente, compraria a alforria dos seus filhos menores.

O africano deixou outros bens não registrados, como elencaram em depoimento os escravizados pertencentes a Manoel Rodrigues de Oliveira. Na fazenda onde ele possuía plantação de mandioca – certamente, num sistema de aluguel pago com metade da colheita –, Manuel, Luiza e Raymundo receberam do falecido uma “porção de replantar” mandioca. Outros três escravizados também lhe deviam dinheiro de pequenos empréstimos. Só aí, percebemos o quanto Antônio Nagô era estratégico com o senhor e solícito com os escravizados, possibilitando-lhes trabalhar para ele eque juntassem pecúlio em favor de suas liberdades. No entanto, Raymundo era filho consanguíneo de Antônio e afirmou que teve a infelicidade de não ser contemplado na perfilhação “e, portanto, foi à justiça pedir que, pelo menos, recebesse um boi”[58]. Um boi, aliado ao roçado de mandioca que já possuía, seria um meio de ascender economicamente, como fizera seu pai. Raymundo tinha um documento reconhecido em cartório, no qual seu pai lhe dava a posse do referido boi um mês antes de falecer:

> Digo eu, Antonio Nago escravo de D. Joana Maria da Conceição que entre os mais bens que possuo, livres e desembargados, dou ao meu filho Raimundo escravo do senhor Manuel Rodrigues de Oliveira, um boi de nome ramalhete, cujo boi é malhado de branco e sem fusinheira, por ter dado de minha livre vontade sem constrangimento de pessoa alguma.[59]

O boi Ramalhete era uma conquista material e imaterial, simbólica, e da confiança, do melhor usufruto de sua autonomia parcial. Na região, o boi poderia gerar uma renda periódica, já que, nesse animal, transportava-se farinha. Um ano depois, era a vez de Raymundo, filho de Antônio, procurar a justiça reclamando que o referido boi fora inventariado junto com os bens do seu senhor, Manuel Rodrigues de Oliveira, e que queria ratificar a doação feita por seu pai e comprová-la pelo papel que seu pai deixou, cujos bens foram inventariados: “vem implorar a V.S ª que se digne mandá-lo

incluir no mencionado inventário, pois que o requerente também he escravo e teve a infelicidade de não ser contemplado na sua per filhiação”[60]. Os bens correram a juros de pecúlio só resgatados em 1882 pelos ditos escravos.[61] A luta se explica.

Segundo Fraga Filho (2006, p. 40), “muitos escravos tinham criação de animais, especialmente bois, porcos, galinhas, para consumo próprio e para a venda”. Além disso, havia outros incentivos à família escrava também em Barra do Rio de Contas, permitindo-lhes o acesso às roças de subsistência, de grande difusão entre os senhores (SACRAMENTO, 2008). Os escravizados criaram expectativas em torno das roças, incluindo possibilidades de alforrias e construção de famílias, caracterizando um grau maior de autonomia, conforme assevera João José Reis (1996). O que indica que alguns poderiam ter pequenas roças de mandioca e produtos agrícolas para venda ou canoa de pesca. Ou seja, do próprio cotidiano forjavam meios para subverter a condição de escravo-coisa e despossuído e ainda tinham despesas com o mundo religioso como irmandades, missas, festas e batuques, cachaças e manutenção de um lazer esporádico.

Não tão rico como Antônio Nagô, o Africano Luiz, em 1879, informava que “ouro e prata não havia, mas uma casa de taipa, uma roça para seu cultivo e um boi chamado Andorinha, a serviço do africano”[62]. Essas brechas, tanto da mobilidade com a posse de um boi e a do tempo em que cultivava para si eram brechas de negociação que poderiam mudar para sempre a vida de um escravizado e permitiam um trânsito entre as fazendas e rotas vizinhas ou, até mesmo, que este dispusesse de um valor para se associar em irmandades e colaborar, por exemplo, nas festas de negros, nas redondezas. O boi lhes dava acesso à construção gradativa de pecúlio e a uma possível compra da liberdade. E mesmo antes disso, a possível aquisição de outros bens com animais, casa e pequenos roçados.

O exemplo dessas conquistas materiais é prova de como, no mundo da farinha, da pesca e da produção de cacau, também foi possível que outras brechas fossem gestadas pelos escravizados, que lhes permitissem romper com a escravidão. A lista de bens é tão importante quanto a de relações sociais, os empréstimos e as

solidariedades engendradas ali. Empréstimos, cultivo de roças, alforrias pela metade, pecúlio e outras situações tornavam os escravizados do sul da província atores de uma história semelhante.

Tanto assim que, na região de Ilhéus, Andrade (2012) elenca uma série de tramas que envolviam as alforrias na primeira metade do século XIX. Outras lutas pela liberdade nasciam e morriam nos cartórios. A década de 1870 desencadeia uma série de alforrias em suas modalidades. Umas condicionais que prendiam o escravizado até a morte do senhor ou senhora, outras com ônus pelo valor pago e desvelavam uma vida de lutas e sacrifícios para acumular um pecúlio para o valor.

Nestes casos muitas mães preferiam pagar por seus filhos ou recebiam dos senhores, “pelos bons serviços prestados, a liberdade de suas crias”. Em 07 de julho de 1870, Constança e Leolinda foram libertas em condição alguma por Manuel José de Mattos pelos bons serviços prestados. Já Dona Maria Marcelina da Conceição concedia liberdade a Narcisa somente depois da sua morte. Narcisa já tinha 45 anos, “um pouco mais, um pouco menos” e teria que esperar ou torcer para que Dona Maria morresse ou mudasse de ideia. Havia também espaços para o nascimento de um drama pela separação. Uma separação marcaria a doação de uma escravizada de seis meses de idade de nome Benedicta, para uma criança menor de idade, livre, branca e rica que morava na capital para onde Benedicta seria levada em 27 de janeiro de 1870.[63]

Já na segunda, Mahony (2001) aponta as solidariedades, os empréstimos em prol da tão sonhada alforria e narra histórias parecidas com as dos escravizados até aqui vistos. Uma delas foi a história de Leonor, escravizada de Cerqueira Lima, que emprestou ao liberto Veríssimo Baptista Lapa, para que ele comprasse a liberdade de sua esposa. E ainda o escravizado Jorge que, em 1871, possuía um cacaual e também emprestou dinheiro à africana liberta Arminda, para que esta desse entrada no inventário do seu falecido marido, um africano liberto. Logo sabemos que para ser inventariado o marido de Arminda certamente possuía alguns bens.

Três anos depois os esforços envidados pelo escravizado Jorge confirmariam como a conquista da liberdade era cotidiana e árdua, mas possível. O esforço empreendido nas horas extras e

extenuantes de trabalho movido pelo interesse em ter sua própria roça de cultivo, bem oriundo dos dias de folga, permitiu que, em 1874, Jorge transferisse seu cacaual para o seu senhor em troca de sua liberdade.

Fortunato da Encarnação não teve a mesma sorte, embora vendesse tudo que construiu em condições sobre-humanas semelhantes à de Jorge, o valor não foi suficiente para que obtivesse sua liberdade (MAHONY, 2001, p. 120-121). Os filhos do falecido, certamente, tinham esperanças mais concretas de conseguir suas alforrias, já que o mesmo parecia ter sido cauteloso. Noutros casos, os bens supostamente pertencentes aos escravizados, mas não registrados em cartório, eram questionados depois de sua morte, principalmente, quando as roças cultivadas estavam incrustadas na propriedade de seus senhores. Foi essa a decepção de José Zeferino, um preto da Costa, quando procurou os bens de sua mãe, Paula Maria do Rosário. No máximo, encontrou o testamento e não a menção à roça que esta cultivava. Paula encomendava sua alma, pedia orações pela Irmandade da Freguesia de Nossa Senhora da Assunção de Camamu e que seu sepultamento fosse realizado pela Irmandade de Maraú, com duas missas de corpo presente, sem pompa, mas deixava uma esmola de seiscentos reis.[64] A roça de mandioca não ficou para Zeferino, mas para o senhor que a permitiu cultivá-la. Depois dos custos com as missas, irmandades e esmolas, este não herdaria mais nada.

Nestes episódios, rastros de sociabilidades se desnudam. Havia, portanto, espaço para que, em meio aos labores e as dificuldades, ainda se cuidasse da vida religiosa, expressando-se nas (ou por) irmandades, suas festas, seus ritos e missas, como foi certamente cercada a vida de Paula, Zeferino, outros escravizados e libertos.

Fraga Filho (2006) observou, neste mesmo período, no Recôncavo, um aspecto que elucida as experiências de Antônio e Paula, que, ao possuírem suas próprias roças, garantiam-lhes agregar novos elementos alimentícios à sua pobre dieta e acumular pecúlio, vendendo o excedente ao próprio senhor ou durante a realização de feiras, para que, assim, pudessem conseguir a sua própria manumissão ou de um familiar próximo.

Dificilmente, era uma experiência solitária. Sempre contavam com parentes ou amigos para esse trabalho extra. “A busca pela liberdade permeou a experiência do trabalho e de forjar a partir dele, seja em dias de domingo, de ‘folga’ em benéficio próprio, recebiam incentivos de criar irmandades religiosas (SCHWARTZ, 2001, p. 194). Nestas formas culturais aludidas por Schwartz, 2001, estão imbuídos os exercícios de momentos em que ao escravizado era permitido expressar-se a seu modo.

Neste caso as irmandades seriam, – como vimos anteriormente –, a um só tempo a tentativa de controle dos senhores em acomodar o escravizado naquele contexto permitindo-lhe o lazer supostamente como válvula de escape. No entanto, prefiro crer que o escravizado utilizava-se desse incentivo para criá-las para além do lazer e devoção e estabelecer ali outras alianças, negócios, fugas, empréstimos com escravizados da região que noutras ocasiões não seria possível dialogar. Vimos que os bens de Antônio e os serviços de outros que trabalhavam para si, acertos de namoro por exemplo, ocorriam nesses dias de um tempo para si.

Também deveria ser dessa forma que outros escravizados lhe pagariam o dinheiro que ele havia emprestado. No caso de Paula, como salienta Schwartz (1988), ela ainda participava de formas culturais, como a irmandade e suas festividades. Para os escravizados que não estavam circunscritos à lavoura de mandioca, mas no uso das condições geográficas, as brechas também existiram. Isto se clarifica num crime ocorrido na Praia da Camboa, em 1874, em Barra do Rio de Contas, onde o escravizado André, crioulo, foi encontrado morto ao cair da canoa em que trabalhava. Outro escravizado, Theodósio, afirmava que fora “mariscar na sua canoa”, quando encontrou o corpo. Seu relato revela que ele tinha sua própria canoa, já André estava a serviço do seu senhor, mas “pescava às vezes com sua canoa menor”, ou seja, entre a obrigação e a acumulação de um pecúlio, apropriando-se do mar e da pesca abundante para vender peixes e mariscos. Tanto André quanto Theodósio tinham na pesca um meio de construção dos seus projetos de liberdade e quiçá a sonhada cidadania. Este crime nos mostra outros escravizados empenhados no mesmo objetivo. A viúva de André, Christianna, diz ter sido ele “ferido a pao”. Vicência

Ferreira dos Reis, dona de André, disse que ouvira de Theodósio que André havia sido morto a pancadas.

No elenco de depoentes, mais espaços de autonomia escrava se revelam. José Lourenço Fernandes, natural da Costa d' África, afirmou que tinha várias ocupações: era caçador, lavrador e marinheiro. Disse que, na data do crime, estava retornando da capital depois de dias lá a negócios. Ora, José, o africano, era escravizado e estava em viagem à capital! Isto denota uma liberdade, confiança e trato com o seu senhor que, certamente, rendia-lhe algum pecúlio, pois pescava junto com André e ainda caçava nas redondezas, além da confiança de ter seguido embarcado para capital e retornado como se essa fosse uma atividade constante. A alforria desse africano estaria muito próxima. E não só isso, teria como prover a si e uma família caso a formasse. Por fim, outro depoente nos revela a acumulação de pecúlio por uma escravizada, que também sabia como tirar proveito de sua folga e já adquirira metade de uma canoa, bem de muito valor. Fora descoberto que, no dia do crime, aquela canoa, na qual André foi morto, pertencia em metade a "uma preta da Cayeira".[65] Supõe-se que havia partilhas em sociedades pela conquista da liberdade e de protagonismo feminino gestado no cotidiano.

Apesar de não chegar a possuir muitos bens, outras pretas listavam objetos que possuíam, vitoriosos pequenos ganhos, como Salustiana Maria da Conceição, que nos deixa a par da cultura material e imaterial, ao ser inventariada por sua filha Ubaldina. Entre os bens da falecida, contavam três cortes de pano da Costa, Chita, chale (*sic*) de barra de linho francês, tecidos como cadastro, algodãozinho, sapato de bezerro, chinelo, tamanco, sabão e dinheiro.[66] Não era só questão de vaidade e bom gosto, eram objetos de enfeite que lhe garantiam distinção em situação de paquera e nas ocasiões de festas e outras sociabilidades, como dias de batizado e casamentos, em que lançava mão de suas melhores roupas, joias e outros adereços.

Não sabemos se Salustiana ganhou parte disso de sua senhora, se os herdara ou mesmo se os adquiriu com seu trabalho. Em conjunto, sua simples herança para sua filha, Ubaldina, reporta-nos ao que Slenes (1999, p. 196) destaca: "a compra de objetos, mesmo

sendo de pequeno valor simbólico, para a manutenção da dignidade humana, frente a pressões do escravismo". Creio que tais objetos eram provas dessa conquista, e mais que vaidade, isto lhes conferia distinção num momento de lazer público, festa da irmandade ou demais momentos em que casamentos, batizados e sentinelas irrompiam como momentos festivos, por exemplo. Mas, entre a tão sonhada liberdade e os planos dos escravizados, interpunham-se senhores que se ensaiavam parcialmente benevolentes. A mesma senhora, que mantinha o escravizado Antônio Nagô apenas metade livre, agira com outro escravizado de modo semelhante. E por não saber ler e nem escrever, Joana Maria da Conceição pediu a Firmino Raimundo da Silva Serrador que testemunhasse que a mesma viria a declarar, no cartório, a sua vontade:

> Eu, Joana Maria da Conceição, dentre os bens que possuo livre e sem embaraço algum e bem assim um crioulinho de nome João, filho de minha escrava Saturnina, cujo crioulinho por minha cria e por amor de Deos (*sic*), forro uma banda e sem condição alguma, ficando a dita banda forra como se de ventre livre nascesse que a gozará depois de minha morte, e como esteja pequeno ficará encostado a meu filho Félix José Pinto até que tenha suficiência de reger-se para gozar de sua meação, isso é de ser servisso (*sic*), que é de metade de sua dita banda[67].

No texto da carta de alforria, os quatro sujeitos citados nessa narrativa tinham algo em comum: eram mães e filhos. No entanto, a condição jurídica e a social eram opostas, já que Saturnina e João eram escravizados e ambos presos à dita família. Não sabemos se João virou adulto, nem se pôde "desencostar-se" de Félix José Pinto, e, em outro lugar, talvez "ser servisso", como foi o destino previsto pela sua ex-senhora, para depois de sua morte. Como será que foi, para Saturnina e João, esperar que se concretizasse o que a carta de alforria parcialmente lhes garantia? Como, certamente, havia muitas Saturninas e Joões, seguir os seus rastros seria difícil, mas os dos seus senhores não em virtude de seus registros de bens, inventários e testamentos. Joana Maria previa para além do destino serviçal do crioulinho João, sabia que seus familiares não teriam o seu mesmo "apelo cristão" e que, depois de sua morte, João teria poucas chances de escapar das amarras de sua família,

afinal seu filho, Félix José Pinto, protagonizou uma série de processos dignos de um folhetim oitocentista. A senhora, embora deva ter aliviado sua consciência cristã como afirmara, sabia que os seus herdeiros não facilitariam em nada a vida nem de João, nem da mãe e nem dos outros cativos. Antônio Nagô, possivelmente, tivera muita força de vontade.

Um rápido resumo da complicada matemática nos dará a ideia das tramas e disputas pelos bens da família em questão e de como os membros andaram se estranhando pela justiça. Depois do falecimento de Joana Maria, os seus bens – terras, propriedades e escravizados – causaram uma guerra entre os Lemos e os Pinto, seus parentes. No mesmo ano em que ela forrara João, José Francisco de Lemos deu entrada, pedindo acesso ao inventário. O que também foi solicitado por Bernardino José do Espírito Santo.[68] Isso gerou uma série de acusações e violências, cujos processos nos dão certa dimensão. Félix parecia ser mesmo o tipo de senhor mais temido e odiado pelos escravizados, é o que revela sua trajetória pessoal, que é quase judicial.

Em 1874, foi acusado de tentativa de homicídio por Bernardino José de Lemos[69] e, meses depois, foi processado por lesões corporais.[70] Em 1882, o escravizado Virtuoso e outros companheiros foram à Justiça com uma ação de pecúlio contra ele.[71] Félix José Pinto, por sua vez, moveu uma petição contra João Guedes Damasceno[72]. Já a Câmara Municipal entrou com uma ação, solicitando a penhora dos bens do famigerado Félix José Pinto.[73] No ano seguinte, a situação não se dissipava, Manoel Timóteo de Lemos deu início a uma série de contendas judiciais, começando por um auto de petição.[74] Nos meses seguintes, Félix empreendeu uma luta contra a escrava Ubaldina, que moveu contra ele três ações de liberdade no mesmo ano.[75] E não parou por aí. Três anos depois, dois escravizados seus, Bernardino e Liberato, foram lutar por sua liberdade contra o mesmo Félix.[76]

Em 1876, Félix José Pinto tinha interesse em adquirir o escravizado menor de idade, Sabino, de 14 anos. Acontece que o dono de Sabino, João Damasceno Crioulo, faleceu, mas, antes disso, o perfilhou, e mais, no inventário, constava que “a escrava

Inácia, crioula do serviço da lavoura, é pertencente ao menor escravo, filho ‘perfilhado’ do falecido João Damasceno Crioulo”[77]. Menor, escravizado e dono de outra escravizada: a trama tornou-se complexa. Além de Félix, Pedro Vaz de Lemos também se pronunciou, informando ao juiz de órfãos que a dita escrava fora oferecida em edital, em praça ao preço de 100 mil, e ele oferecia mil a mais para ter preferência na compra dela. Sabino teria sua possibilidade de alforria junto à família de seu falecido dono ao vender o bem que este lhe deixara. Isto aconteceria se conseguisse não cair nas mãos do famigerado Félix Pinto. Em suma, Félix esteve envolvido em 10 processos na Justiça, entre 1873 e 1888. Senhores como esse tornavam fustigante o caminho da liberdade para os escravizados.

O desejo pela liberdade movia repetidas ações judiciais, muitas vezes, sem o sucesso esperado pelo escravizado, pois poucos tinham as mesmas chances como Sabino as teve. Diante do falecimento de sua senhora, Margarida Damiana Vieira, o africano Luiz procurou a Justiça e afirmou que teria direitos oriundos de trabalhos realizados nos seus dias de folga. Margarida teria acertado oralmente com Luiz.[78] Nesta luta, quer pela liberdade ou maior autonomia, o africano perdeu. Dos dias árduos de trabalho extra, nos quais a sonho alimentava a força, nada lhe restou. Mas essas ações, resistências e insistência desvelam “todo um universo de percepção dos escravos a respeito de seus direitos” (CHALHOUB, 1990, p. 53).

Outros escravizados souberam e, ainda em vida de seus senhores, buscaram um acerto de contas. Em 1887, Luzia era escrava de Carolino Ferreira da Silva. Trabalhando em dias de folga, juntara um pecúlio de 200 mil réis, depositado na mão de seu senhor a juros, no entanto, este não cumpriu o trato como devia. Ela moveu uma ação judicial, pedindo que “sejão contados os juro afim de que se declare ter recebido a importância desse pecúlio como indenização parcial de sua alforria e que o restante do preço ajustado lhe pagaria em serviços pela sua inteira alforria”[79]. Ora, seu dono era proprietário de grande produção de farinha, e o pecúlio certamente era oriundo de atividades extras ao trabalho.

Luzia teve a carta de alforria avaliada em 600 mil réis e, desde maio de 1885, ela entregava seu pecúlio com juros de 6% ao ano, sua soma agora era 289 mil réis, quase 300, a metade. E havia um acordo a cumprir ou sua “banda livre” seria revogada. Afirmava o juiz que “a preta Luzia queria sua carta de liberdade”. Em anexo, a carta de escrita de próprio punho de Carolino datava de 4 de julho de 1885, afirmando que tinha um “contrato com a escrava Luzia”, confirmava o valor já ajustado e dizia o quanto a preta precisaria ainda trabalhar, tendo “liberta somente uma banda pela quantia recebida”.[80] Mas Luzia queria a plenitude e ali fora cobrá-la. Tanto ela quanto os outros que acompanhamos até aqui mostraram suas experiências de autodeterminação, sendo agenciadores de suas liberdades e pagando um alto preço por isso. E em meio às atividades cotidianas, ainda encontravam forças para não deixar que as vicissitudes suprimissem as sociabilidades das quase quatro centenas de escravizados que incansavelmente tramavam, dançavam e festavam. Enquanto a liberdade não chegava, era preciso encontrar força nas festas permitidas ou não. E os batuques e lundus lhes causariam tanta alegria quanto espanto ao viajante e repressão do policial, mas valia correr os riscos, pois o prazer era grande. É o que veremos a seguir. Fechando este capítulo, não poderia deixar de dedicar especial análise na observância do *locus* privilegiado aqui para a percepção do social. O desregramento festivo longe das capelas e irmandades, era o proibido, descrito por olhares de reprovação das autoridades.

1.4 Festas e batuques na mira dos viajantes e chefes de polícia

Após a jornada de trabalho no mundo da mandioca ou nas noites de sábado, depois da poda do cacau? Seja como for, os batuques aconteciam no sul da Bahia com regularidade e estavam na mira vigilante das autoridades. Perscrutar festas negras da região sul baiana do Império oitocentista é olhar para além das festas, certamente, é o mundo das sociabilidades de modo mais alargado.

Ao final do século XIX, o comportamento das autoridades coadunava-se ainda com o observado pela Igreja, senhores e autoridades, onde “nos primeiros tempos da escravidão, a dança profana dos negros era o símile do primitivo batuque africano, descrito pelos viajantes e etnógrafos” (RAMOS, 2007, p. 124-125).

Ao contrário, revelar-se-ia em pormenores, nos relatos e ensaios etnográficos, o tratamento folclorizado sobre as festas negras que perduraria até as primeiras décadas do século XX. Memorialistas e chefes de polícia, a seu modo e lugar, deixaram esparsos registros do que compreendiam como batuque, festa negra, desordem, ajuntamento, folias de preto. Comecemos pela ordem em que esses relatos apareceram pela pena dos viajantes.

O alemão naturalista, Robert Avé-Lallemant (1961, p. 22), ao passar pelo sul da Bahia, achou por bem identificar a nação das negras que aqui viu em 1859: “vi muitas negras minas na sua fatiota domingueira, esplêndido quadro africano, mas só um quadro africano, um quadro selvático”. As negras minas, depreciadas como selvagens pelo alemão, estariam presentes noutros relatos marcados pelo seu filtro europeu, uma tendência seguida por outros. Noutra descrição sobre os negros do sul da Bahia, estes são caracterizados como “horríveis mulatos, de todos os tipos sanguíneos” e “africanos negros como carvão”, traduzindo as primeiras impressões que Maximiliano da Áustria teve ao descer do vapor Elizabeth, em Ilhéus (AUGEL, 1981, p. 13). Este ainda anotou, horrorizado, os tipos humanos que encontrou no cais (AUGEL, 1981). Imagine, então, ao vê-los dançar e cantar em suas festas?

Ademais, toda a Bahia recebeu muitos viajantes ao longo do século XIX. E, especialmente, ao que tange às práticas culturais, estes europeus deixaram em seus registros, ainda que etnocêntricos, um material a ser relido e problematizado pelo historiador da cultura. No entanto, estes registros são válidos, importantes, e estavam imbuídos do pensamento racial europeu vigente. Sobre a capital da província, os relatos são extensos. Neles, os negros, as suas práticas culturais, danças, músicas e as festas, como a do Senhor do Bonfim, foram temas largamente explorados. Alguns destes estrangeiros dirigiram-se ao sul da Bahia

e, ali, por entre matas, canoas e pessoas de diferentes etnias, não se esquivaram de falar do modo como liam a realidade. Para alguns, as festas merecerem destaque, para outros, o afã de descrever o exótico, o bárbaro, o inferior foi o caminho pelo qual extraíram informações mais específicas sobre como as pessoas festejavam, os seus costumes e as suas práticas. Nestes casos, o ponto de chegada e de onde partiam era a Vila de São Jorge dos Ilhéus.

O príncipe Wied-Neuwied visitou a Vila de São Jorge dos Ilhéus na segunda metade da década de 1810 (PRÍNCIPE DE WIED, 1969). Além das costumeiras informações sobre a geografia, a paisagem e a população, informou que, aos domingos, dias de festa, é que as populações das redondezas se reuniam. A igreja era o ponto de encontro dessas sociabilidades: para além da vida religiosa, outras relações se estabeleciam, como o lazer, os laços políticos, em ocasiões com senhores e escravizados presentes nas festas.

No período em questão, as festas de São Sebastião já aconteciam com grande concorrência de pessoas – principalmente, em vilas como Maraú e Ilhéus, que o tinham como padroeiro – e movimentavam o mês de janeiro, sendo comum acontecer mais de uma semana de festa. E Wied-Neuwied acabou por descrever um cenário que nos permite imaginar como as festas para São Sebastião aconteciam. Erguia-se um alto mastro, enfeitado com bandeiras, e “homens mascarados percorriam a pequena vila, ao som dos tambores e fazendo toda sorte de brincadeiras” (PRINCIPE DE WIED, 1869). Não é demais lembrar como os tambores eram essenciais nas festas africanas e estavam imbricados a outras manifestações culturais. Conforme Mary Del Priore (1994), essas festas faziam parte do repertório colonial, e o viajante se impressionava com as “mascaradas barrocas”, as danças e os tambores. Também descreve o mastro enfeitado com bandeiras, e podemos inferir que as culturas europeias e africanas estavam ali ressignificadas, frente ao caderno de campo do estupefato autor.

Quanto ao mastro, tratava-se da Festa da Puxada do Mastro, realizada desde o início do século XVIII. Edilece Couto (2001), ao estudá-la, informa que esta fazia parte do calendário oficial de festas tradicionais, sendo realizada todos os anos, no mês de janeiro, no

distrito de Olivença, e criada para homenagear São Sebastião, em troca da sua proteção contra a fome, as guerras e doenças, e fortalecer a catequese dos índios. Em Olivença, também ocorriam as “tradicionais e antiquíssimas festas do Divino Espírito Santo”, onde “concorria muita gente de Ilhéus que para ali ia em ruidosa folgança” (CAMPOS, 2006, p. 177). O que não faltaria ao caderno do viajante seria o adjetivo “ruidoso”, principalmente porque, além desta festa, o estrangeiro nota estupefato que, durante a noite, o batuque era ouvido por toda parte. O incômodo do batuque seria constante, e não era apenas pelo barulho, sabemos. Mas por ser prática de negros, por indicar que ali estavam em festa religiosa depois da lida, porque davam vazão às suas crenças e cantos nestas festas: chamariz, para uns; lembranças revividas, para outros. No *Diário de viagem e relação de plantas colhidas pelo Dr. Luiz Riedel, na Bahia, de 1820 a 1823* (AUGEL, 1979), Riedel, no sul da Bahia, presenciou uma Festa de Pentecostes, que lhe pareceu tão desinteressante quanto o canto dos africanos, considerado por ele monótono. O que, por certo, explica seu descaso e desconhecimento de um europeu com a cultura africana. Nessas festas, o protagonismo dos negros era proeminente, pois estes cantavam e tocavam, fato que demonstra a participação ativa, dinâmica. Eles não apenas assistiam a tais festas, mas as conduziam com seus saberes, domínio de instrumentos, letras de música, passos de dança e criatividade.

Estes relatos, se lidos ao contrário, fortalecem a imagem das festas e, nestas, de um protagonismo negro, ainda que o viajante as citasse para depreciá-los. Riedel viu ainda outra festa de instrumentos e músicas desconhecidas. Para ele, um europeu diante de palavras africanas cantadas, os dançantes tinham passos lascivos e imorais. Ao dançarem, os negros davam “um choque com o baixo-ventre contra o baixo-ventre do parceiro, o que, no seu país, seria considerado muito indecente” (AUGEL, 1979, p. 68). A sensualidade relatada tratava-se, provavelmente, da umbigada: “a batida com o umbigo nas danças de roda, como um convite intimatório para substituir o dançarino solista”, como detalhou Cascudo (1988, p.59). Em Ilhéus, os negros vivenciavam o que, para Edson Carneiro (1982, p. 24), era o “samba de umbigada,

legado dos negros de Angola": ligeiro choque de ventre contra ventre (umbigada), com o que lhe transmite a vez de dançar.

Anos mais tarde, o batuque da região também foi visto por outros estrangeiros. Encontrei outra descrição destas festas em Ilhéus, na primeira metade do século XIX, cujo relato merece um breve recuo no tempo. Este fato foi bastante noticiado, como se tentasse traduzir a cultura festiva negra no sul oitocentista, e se deu por ocasião da visita de Spix e Von Martius, no ano de 1819, no curso de viagem de caráter científico à América do Sul. Os estrangeiros assistiram a festejos e não se furtaram em comparar as festas locais com as europeias e acreditaram que as daqui "cantam ordinariamente acontecimentos da própria terra, às vezes de invenção do próprio dansarino. Grande número destas estrofes são muito chistosas, outras porém lascivas" (SPIX; MARTIUS, 1981, p. 172). A lascividade atribuída aos negros nos dá a identidade de quem são seus atores. Para os viajantes, era uma teatralização e não uma representação ou manifestação cultural.[81] Tanto que os dançarinos negros são chamados de atores. No entanto, algumas adjetivações são conceituais para estes estrangeiros. A festa era, sim, popular[82], ruidosa, chistosa e lasciva, mas revela a capacidade criativa daqueles sujeitos. Enquanto dançavam sensualmente, traziam de modo criativo para os versos da festa temas do cotidiano como o trabalho, os sonhos e os desejos, realçando dimensões humanas como a criatividade do escravizado. Era a capacidade libertadora da cultura negra, em profusão e resistência, que os ritmava. É igualmente reveladora a segunda descrição da festa nessa mesma ocasião, "vestidos como mouros e cavaleiros cristãos, acompanhados de música barulhenta [...] num banquete ruidoso, seguindo-se o baile com o sensual lundu e o quase imoral batuque" (SPIX; MARTIUS, 1981, p. 171).

Que ordem social orientava que os brancos "mouros" primeiro se exibissem, desfilassem, e, somente depois, os negros pudessem entrar em cena? Acredito que cada componente deste é significativo. Pela narrativa, parecia haver uma ritualização. Mas não faltavam barulho, sensualidade e imoralidade. Onde havia batuque, havia negros em festa. Também observada por outro viajante na capital da província, Jocélio Teles dos Santos assinala essa

“proximidade com a sensualidade e a luxúria, presentes na construção simbólica, genérica e negativa do batuque e do lundu, que fizera o viajante francês tirar conclusões apressadas” (SANTOS, 1997, p. 19), ao se referir à visita de Charles de Ribeyrolles. No sul da Bahia, impressões aligeiradas deram origem a relatos que podem ser lidos de outras maneiras, encontrando preciosidades.

No chamado ciclo natalino das festas, os viajantes viram o que consideraram “nacional”. Para estes, traduz-se por uma leitura do que seria a festa à moda brasileira no sul da província da Bahia, composta por negros que, no caso em questão, festejavam possivelmente um Alardo, representando a luta entre mouros e cristãos. Além desta, informam que ocorria um banquete e, supostamente, uma reunião, uma confraternização. Ao final do relato do baile em que os negros dançavam, diziam que este era composto pelo lundu sensual e pelo batuque, sendo ambos quase imorais.

O trabalho de Campos, 2006. Abriu espaços para olhar as festas a seu modo. Estupefato, o memorialista de orientação positivista se deparou com uma reclamação no jornal local, reportando-se ao século XIX, sobre um pedido para realização de uma festa popular. E narra com este tom: em Ilhéus, uma senhora, de nome Olaia Maria da Vitória, procurou as autoridades para pedir permissão para realizar um baile em louvor a “Sam Benedito”. Era uma festa de pretos para o santo de devoção, fora do espaço da igreja, num ajuntamento da população de cor, a começar pela escolha do santo homenageado. E o autor detalha que os folguedos populares e tradicionais – como hoje é corrente no país inteiro – caíam na taxação municipal em Ilhéus. “Foi-lhe dado deferimento no dia de Ano Bom, em 1842, pagando a requerente 1$000 para as despesas do conselho. Finta pesada para a época, sem dúvida” (CAMPOS, 2006, p. 199).

O controle do Estado sobre as práticas culturais começou desde a primeira metade do século XIX, com taxação pesada para festas de negros e pobres, como Dona Olaia. As taxações municipais se inseriam nos códigos de posturas da cidade que taxavam as festas populares e procuravam ter controle sobre elas. Podemos inferir,

ainda, a dimensão que a festa teria ao congregar um grande contingente negro, e que o baile possuía uma dimensão pública, ocupando o espaço da rua. No entanto, podemos associar o pedido de Dona Olaia ao momento em que a Câmara Municipal de Ilhéus manifestava desejo de controlar o espaço público, afinal também baixou um edital que regulava o uso da pólvora e dos fogos de artifício.[83] E, por consequência, também, o uso do espaço festivo vigiado, sinônimo dos fogos.

E por falar em imoralidade, este era um campo onde os chefes de polícia atuariam tenazmente, na perseguição aos batuques e amparados pela lei que os criminalizava. Além do baile e da contradança aludidos a Ilhéus, no extremo sul, a escravaria também se divertia com os batuques. Sobre este termo, na discussão de Jocélio Teles dos Santos (1997, p. 17), não havia uma distinção rígida entre os batuques profanos e os de sentido religioso. Batuques nunca faltaram no mundo escravizado baiano. Os festejos do “ano novo ou ano bom” eram comemorados pelos escravizados e senhores desde o século XIX. Cada um, ao seu modo, encontrava entre os seus pares momentos em que as sociabilidades cotidianas irrompiam o mundo escravizado e seus limites impostos pelo trabalho pesado. Nestas comemorações, os modos de festejar dependiam, entre outros fatores, das culturas africanas ali em circulação, daí podemos entender o porquê de se configurar, em cada vila, festas diferentes, heterogêneas, pulsantes e resistentes.

No extremo sul, os escravizados de fazendas vizinhas encontravam, nas festas e batuques, momentos ímpares de fortalecimento de laços, de confabulações, bebedeiras, namoro e cenas de desregramento necessário. Ao que parece, os donos das fazendas Califórnia (Frederico Jeanmonod) e Grully (Jacques Joseph) permitiam que tais batuques acontecessem. Estariam eles entre aqueles senhores que, como apontou Reis (2002), preferiam conceber o batuque como espaço de permissão para evitar as revoltas? Muitos escravizados participavam destas festas. E lá, num destes sábados, foi o espaço para que ocorresse um desenlace amoroso entre os escravizados Sabina, José Muleque e Joaquim. O batuque, organizado para ocorrer num sábado à noite, reuniu escravizados de, pelo menos, três fazendas diferentes e terminou

em um crime por motivos de ciúmes.[84] Festas assim acabavam por cristalizar, na cabeça dos senhores e das autoridades, que batuques, lundus e ajuntamentos de negros eram perigosos. A noite festiva animava os brincantes mais cansados, uma vez que estes faziam o trajeto a pé, por ser oriundos de, pelo menos, três fazendas vizinhas. O batuque poderia ser também um “candomblé”, pois este termo era genérico para sambas e candomblés. Vejamos, ainda, que a brecha para ir à festa era num sábado, instituindo a ideia de que havia um dia de divertimento.

O trânsito dos escravizados entre as vilas em busca de raros momentos de sociabilidade tornar-se-ia mais vigiado. Inclusive o “batuque”, termo genérico que a maioria dos viajantes utilizou para tratar de qualquer reunião desses “pretos”, assinala Lilia Schwarcz (2001c, p. 276), que a mais difundida dentre as festas profanas do império foi o batuque ou “dança de negros”. Antes mesmo da utilização do termo “candomblé”, era comum que se utilizassem termos como “batuques” e “lundus”. Jocélio Teles dos Santos (1997) adverte que, em algumas situações, o lundu foi erroneamente identificado com o batuque. Isto, em parte, explicar-se-ia em virtude da sensualidade presente em ambas as manifestações. O autor observou, também que as proibições foram mantidas com o intuito de não consentir ajuntamentos de escravos, lundus, vozerias, batuques, danças de pretos, alaridos e sambas (SANTOS, 1997). Estes seriam intermitentes casos de polícia e, no sul da Bahia, também foram vistos dessa maneira.

Um longo caso de polícia envolvendo batuque foi o episódio narrado sobre os “Escandalos que ferverão logos os Ilheos” com a prática de batuque, lundu, sedução e prostituição, que fizeram o chefe de polícia denunciar indignado sobre este fato ocorrido em 1874, onde constavam festas noturnas imorais com “criminozos, que tiverão a audaçia digna de graves suplícios”.[85]

O delegado assevera que, há tempos, recebera inúmeras queixas da existência de uma casa imoral, do conhecimento de todos “principalmente, os vizinhos com queixas por petição”, na qual, praticavam-se batuques e lundus pela madrugada adentro, cujo dono da casa era “deshonrado, que consente sabendo, que a sua molher, se prostituia com outros”[86] e como se não bastasse, contava

com a presença de muitos negros, sendo portanto, mais que suspeitas. Além de legalmente proibido, o batuque carregava consigo uma carga simbólica negativa fortíssima e ainda era associado a outras imoralidades. O delegado informa que tentou dissuadir os praticantes de crimes contra a moral, proibindo verbalmente tais festas que incluíam encontros sexuais: “Admoestei-o com toda a energia do meo cargo, que evitasse taes escandalos, pois era elle Francisco Corrêa, cazado, e que por isso não podia (cazar?) com a da moça”[87]. Mas foi em vão e os batuques e lundus continuaram.

Segundo o chefe de polícia, os escandalosos atos eram praticados por Manoel Roiz da Palma e sua mulher, pais da moça que tinha um caso com Francisco Corrêa, o casado. Também estavam envolvidos vários outros pretos da vila entre livres e escravizados nas horas de descanso que as utilizavam para dar vazão ao criminoso batuque. Sobre “tais pessoas desonradas”, o chefe de polícia garantia ser verdade o crime e que se fosse preciso “todo o Ilheos serão testemunha se a verdade quiserem confeçar”[88].

Pelo visto, o burburinho corria a cidade, ou o barulho do batuque e do lundu incomodavam, ou, ainda, era a junção de práticas religiosas e profanas dos negros que incomodavam? O certo é que houve flagrante “indo eu em acto de ronda, na forma das Leys, cheguei a surprender, o tal Franco Corrêa em caza do Manoel Roiz da Palma, inteiramente despido, e apenas com a primeira tunica, ou em fraze menos decente”[89]. Isto é ilustrativo de um comportamento da capital, observado por Santos (1997, p. 25), de que, para uma Bahia que buscava o decoro com base no comportamento europeu, não era de se estranhar a alusão à nudez como forma de desqualificação.

O chefe de polícia destacou as vestes em que se encontravam tais pessoas “quase despidas, descalças, outras com primeira túnica e ainda em fraldas de camisa”[90]. Despojadas, à vontade e com nítidos sinais de que a festa alimentava o imaginário, como “espaços onde ocorriam como verdadeiras orgias ofensivas à moral, aos costumes e à decência”, conforme destaca Santos (1997, p. 22) sobre a capital.

A autoridade enfatizou que, por ser decente, evitou entrar em todos os cômodos: “e se eu entrase da parte do quintal, pode ser, que meos olhos vissem mays indignidade”. Mas efetuou a prisão, a mãe e a filha foram presas em uma “caza de El Rey”[91] como donos da casa. Sobre os demais partícipes, não se sabia. Houve troca de ofícios, acusações, ao qual se atribuíram calúnias e mentiras, por ter feito uso de adjetivos, como os mais “deploráveis” possíveis, afinal estavam em questão a decência, a moral e os bons costumes. Por fim, alegando prova da sua “brandura”, informa que as mulheres foram presas e soltas oito dias depois.

Os dois acusados teriam penas diferentes: o pai da moça teria 30 dias de prisão; já o sedutor, que aparentemente tinha um caso com a moça, com o consentimento dos pais (acusados de prostituição consentida), sofreria “extermínio da Villa”, vez que, em ocasião anterior, fora interrogado a respeito dos dois escândalos, tanto o do batuque quanto o da sedução, e fora advertido que poderia ser punido com o que havia de pior, “que são dez annos pa Africa”[92]. “O fructo desta admoestação, filha da minha inteireza, e mansidão, e desejo da páz, foy que indo eu em acto de ronda, na forma das Leys, cheguei a surprender”. Francisco Correia e Manoel Roiz da Palma escreveram cartas de súplicas, contaram outras versões do fato, explicaram-no a seu modo. Mas só tive acesso à carta do chefe de polícia, rebatendo tal versão apresentada pelos “criminosos” ao promotor.[93]

O caso ilustra, ainda, o processo antagônico e crescente que seria observado no sentido de que, quanto mais proibição e repressão, mais profusão de batuques ocorriam. E as suspeições sobre as festas como momentos propícios às desordens ganham ainda mais vigor ao final do século XIX, motivo pelo qual seriam acompanhadas de perto ou proibidas pelas autoridades. No interior da província, em outras vilas, a situação parecia se repetir. E alguns casos ilustrativos merecem atenção, pois passearemos pela documentação, onde a festa era o próprio conflito, atestada nos relatos do chefe de polícia. Foi afirmando que festas eram ocasiões de conflitos e que deveriam ser evitadas que escreveu o chefe de polícia da Vila de Monte Alto, durante os festejos de 2 de julho de 1872. Informa que, ali, ocorreram assassinatos e ferimentos e, por

conta disto, o festejo estava sendo culpabilizado de concorrer contra a ordem.[94] E mais, de que deveria ser proibido.

Um ano antes da abolição, o clima tenso que dividia os partidos Conservador e Liberal foi expresso pela festa e pelos embates ideológicos nas ruas. No dia 17 de janeiro de 1878, chega ao Sul a notícia de que, numa vila do termo de Lençóis, o delegado reclamara da festa que ocorreu em virtude de notícias dadas pelo Partido Liberal. Eram notícias abolicionistas e, diante delas, a reação foi de festa popular com volume, barulho e diversidade. O chefe de polícia narra com detalhes que, durante a noite toda, soltaram vivas, andaram pela vila, soltaram foguetes, houve banda de música, tudo fora organizado pela "massa popular", e pessoas de fora da cidade vieram chegando quando souberam da notícia.

O uso do termo "popular" para se referir a negros presentes em festas tornar-se-ia uma constante. Uma mulher, na noite do dia 14, deu vivas ao Partido Conservador, e o conflito desencadeou-se na Rua da Quitanda.[95] Ele não quis entrar em detalhes sobres quais seriam essas "boas novas" abolicionistas que exaltaram os ânimos, o que é uma pena, mas enfatizou bastante que a festa causava desordem[96], barulho e confusão reprováveis.

Outro exemplo ilustrativo foi a prisão de oito escravizados em um samba, numa vila do termo de Camisão. Tal episódio revela que nos quatro cantos da Bahia a relação entre escravizados e festa era permeada por tensões e vale a pena compararmos com o sul. Lá, no sertão, a prisão deu-se em virtude de uma festa, onde estes escravizados cometeram um crime bem típico: divertiam-se num samba que adentrou a madrugada. Depois da festa, o subdelegado, acompanhado por sua "capangagem", invadiu a casa em que dormiam e prendeu oito participantes acusados, apreendeu toda a comida "que os escravizados tinhão, para seu passadio, uma espingarda de caçar e uma faca que estava dentro de um quarto".[97]

No documento, o chefe de polícia relata o ocorrido e escreve ao juiz municipal, que era curador dos oito escravizados, solicitando-lhe que interviesse junto ao subdelegado do termo pelo relaxamento da prisão. O chefe de polícia discordava das atitudes do seu colega para a sorte destes oito sujeitos que ali já viviam os afrouxamentos do regime, como nos casos em que, mediante ação de liberdade ou

outras situações similares, saíam de seus donos e passavam a viver sob tutela, como explicou (SILVA, R., 2007a) sobre Maraú.[98] Naquele termo, porém, a discussão prosseguiu com o fato de estes escravizados terem sido arrastados violentamente até a prisão. Também nos informa sobre espaços de autonomia, pois viviam juntos numa casa, com comida suficiente e voltavam de uma festa à noite. Essa mobilidade traduzia a liberdade crescente, ainda que vigiada?

No mesmo período, informa o chefe de polícia do distrito de Barra Grande, em termo de Maraú, rogando por mais policiamento, visto que as festas regulares nas localidades circunvizinhas incomodavam. Segundo o chefe de polícia, as orgias da noite de sábado tiravam o sossego dos moradores. E além dos festeiros, pela noite, vagavam arrombadores, larápios que roubavam roupas e galinhas pelos quintais.[99] Saliento que, para as autoridades, supostamente os mesmos negros que faziam as festas aproveitavam a ocasião para cometer crimes. A ideia recorrente nos relatos de chefes de polícia acabava por reforçar a ideia de que a festa era sinônimo de desordem e de negros. A identificação da população de cor que era dada às festas foi vista na Vila de Valença, que, com suspeita de crime cometido em festa no Bate Quente, foi morto José Félix Marcelino, o “pandeiro”, festeiro inveterado.[100] Embora não destaque a cor, suscitam que eram ocorrências de bairros pobres, distantes do centro. Era um jogo de palavras sugerindo que essa distância era também a da moral e dos bons costumes. Uma proximidade era certa, a da abolição. E a partir daí a cidade tornar-se-ia um cenário complexo, onde festa e práticas culturais negras seriam importantes elementos em confronto na sociedade racializada.

Foi possível apreender até aqui como a segunda metade dos oitocentos foi marcada por uma ampla gama de situações cotidianas aparentemente desconexas, como festa, atuação em irmandades, fugas e alforrias entrelaçadas a muito trabalho nas lides dos engenhos de mandioca, nas roças e em funções e ofícios no mar litorâneo.

E depois, como os batuques, danças e ajuntamentos nas madrugadas eram tidos como desordens ou encontros de

selvageria. Em conjunto, todos esses espaços até aqui elencados são cenários emblemáticos circunscritos ao período final do cativeiro, um momento bastante dinâmico e complexo de investigação. Além de localizar o leitor nesse ambiente, expus toda a gama de dramas e ocupações realizadas por homens, mulheres, crianças e idosos que circulavam ombro a ombro, nesse território e compunham a paisagem social.

Os anos finais da década de 1880 promoveram importantes mudanças na dinâmica de domínio dos senhores de engenho de mandioca sobre sua escravaria. As pressões pela manutenção de poder dos senhores eram proporcionais às dos escravizados pela conquista da liberdade a qualquer custo, num jogo de forças que não terminaria, como seria de supor, com a abolição. A ação das escravizadas como mães, o apelo ao crime e as ações judiciais serão nossas próximas paradas a caminho da abolição, como veremos a seguir.

2. Tensões entre a luta pela liberdade e a sociabilidade proibida

2.1 Escravizadas, soldadas e seus ingênuos: “em vez de vadios e mendigos, cidadãos educados na moralidade e afeitos ao trabalho”

Última década da escravidão. O desejo de uma mãe escravizada era, certamente, que seu filho pudesse ser livre, “sobreviver às próprias custas e poder se aproveitar dos espaços permitidos à sua ascensão na sociedade livre” (OLIVEIRA, 1988, p. 21). Imersas no cotidiano de trabalho, em sua maioria, nos espaços rurais, mães escravizadas, em sua maioria solteiras, as mulheres negras do sul da Bahia compareceram à justiça acompanhadas de seus filhos. Virginia, Luzia, Belmira, Andrelina, Rosa, Vicência, Theodora, Maria Florinda, Bernarda, Jecundina, Sebastiana, Lina, Bernardina Crioula, Rita Escrava, Catarina Escrava, Maria Rozena tinham algo em comum: eram mulheres escravizadas que foram à justiça estabelecer ou requerer seus direitos de resgate do dinheiro correspondente ao contrato de soldada que haviam feito, entregando seus filhos menores aos cuidados dos senhores.

O contrato de Soldada é o acordo entre um senhor local e a mãe, geralmente escrava, em entregar seu filho em forma de contrato para viver e trabalhar em diversas funções na casa de um senhor em troca de um soldo, cujo valor era acordado em cartório, com prazo estipulado e, ao final dele, o menor ou sua mãe resgatava tal quantia. Uma dessas foi Domitila, uma das escravizadas de D.

Joana que vimos anteriormente, que fora deixada como herança para Carolino Ferreira da Silva e, logo depois, faleceu, deixando três filhos. Imediatamente, este tratou de contratá-los para o serviço doméstico.[1] A maior incidência desses casos foi registrada entre o ano de 1872 e o mês de maio de 1888. Em conjunto, revelam estratégias femininas diante das mudanças ocasionadas pela introdução de novas leis no Império a partir de 1871. Em Camamu, só no ano de 1877, 22 processos de soldada foram cobrados judicialmente, o que reforça a atuação das mães, vez que "os projetos de vida eram pensados em termos quase sempre coletivos e, raramente, individuais", conforme assevera Sheila de Castro Faria (1998, p. 41).

Sobre esta região, Mahony (2001, p. 35) constatou que, nos registros de venda, as

> crianças abaixo de dez anos, normalmente, não eram separadas de suas mães. Por outro lado, adolescentes parecem ter sido regularmente vendidos em Ilhéus, especialmente, quando donos de fazendas de pequeno e médio porte queriam levantar fundos.

Mas as crianças menores que ficavam com suas mães não tinham uma infância comum. Para os senhores, havia interesse em obter essa mão de obra barata diante das dificuldades de reabastecimento desde a proibição do tráfico e mediante a produção crescente da lavoura de cacau.[2] Decerto, em fins da década de 1870 e meados de 1880, a população escravizada regional sofreu um decréscimo considerável e, nesta eminência, buscaram garantir-se numa espécie de prolongamento do trabalho escravo. Alguns mecanismos foram estabelecidos. Em Ilhéus, "Fernando Steiger tentou estimular a reprodução, encorajando o casamento, oferecendo prêmios às escravas que dessem à luz mais de seis crianças", informa Mahony (2001, p. 102).

Outra saída foi a exploração legalizada de crianças escravizadas, as ingênuas. Após a lei de 28 de setembro de 1871, os ingênuos – ou seja, os nascidos de pais escravizados – não eram mais computados como escravizados. Essas mães eram compelidas a tentar, via justiça, um futuro melhor para seus filhos, através dos

contratos de soldada, que previam um valor pelo trabalho num contrato com duração, em média, de três anos, podendo ser renovado. A observação desses contratos nos permite acompanhar os desdobramentos da lei do Ventre Livre no sul da Bahia.[3] As ações sociopolíticas dos homens e mulheres escravizados coadunavam-se com a sequência sucessiva de leis[4] que lhes alteravam destinos e comportamentos, (re)produzindo reações em cadeia.

Na prática, a Lei do Ventre Livre não introduziu grandes benefícios para os filhos cativos. Embora nascesse livre, a criança permanecia sob a posse dos proprietários dos pais até completar a idade de oito anos. Desse modo, viviam escravizadas junto a seus pais e realizavam trabalhos que lhes eram cotidianamente ordenados. Após os 8 anos, muitas delas permaneciam ao lado dos pais, servindo aos seus senhores.

Os contratos de soldada pareciam aos olhos dos pais uma condição um pouco melhor do que a que viviam. Aos poucos, esse dinheiro também poderia se configurar num acesso a algum bem ou mesmo a uma futura moradia, e, no cotidiano, esse pecúlio tornar-se-ia fundamental como parte da elaboração de mais uma das muitas estratégias para a conquista da liberdade, ainda que parcial. Além de compreender como esses sujeitos teciam formas de insurgir-se contra a condição herdada de servidão, os contratos de soldada revelam uma aspiração de mães e pais escravizados por outras colocações de seus filhos na sociedade regional.

A lei de 1871, não raro, se não trouxe efetivos benefícios, evidenciou o protagonismo de mulheres chefes de famílias, que, apesar das limitações, enquadravam-se como

> “famílias do tipo parcial, encabeçadas pela mulher, decorrentes de uniões esporádicas, de encontros fortuitos, em que os sentimentos e o prazer falaram mais alto do que as restrições do sistema escravista” (SLENES, 1999, p. 47).

E eram muitas nessa condição. Mahony (2001, p. 102) nos convida a pensar que os problemas com os ingênuos tendiam a se tornar complexos, visto a quantidade destes em Ilhéus: “em 1872,

haviam (*sic*) 249 crianças escravas, com idades variando de 1 a 11 anos, correspondendo a cerca de 23,6% de todos os escravos, em toda a cidade". Para elas, seus filhos teriam uma poupança, acesso à educação e um lar, conforme rezava o contrato. Esta prática lavrada em cartório contava com pagamentos regulares que somariam entre 25 e 40 mil réis ao ano, sendo depositados em poder do juiz de órfãos, prática bastante procurada pelos mais ricos, que seriam, em troca, obrigados a "alimentar, vestir e curar suas enfermidades, independente da soldada" a ser paga.[5]

E um dos motivos mais consistentes era a promessa de que essas crianças aprendessem um ofício diferente daqueles que as mães exerciam na lavoura ou no trabalho doméstico. Assim foi prometido a José, filho de Adrelina, Ancelmo, filho de Maria Caetana, Domingos, filho da escrava Catharina, Jesuíno, filho do falecido Jerônimo, Laurentino, filho da falecida Ignez. Além de aprender um ofício, as crianças também aprenderiam a "doutrina cristã com a educação dos costumes".[6] Em alguns casos, o ofício era logo designado pelo contratante, como o órfão Manoel Maris, que foi entregue ao mestre ferreiro Manoel Aniceto da Paixão, em 1877, para "lhe encinar o officio de ferreiro"[7], e também Malachias, filho dos escravizados Luiz e Maria de Tal; já Jesuíno, filho de Jerônima Maria da Conceição, foi entregue em 1878, para aprender o ofício de calafate. Em alguns casos, o contrato era renovado como fez o de Bonifácio, filho da escravizada Mariana, em 1878, e o de João, filho de Vicência.[8]

Essas relações complexas figuravam ao menos aparentemente como uma faceta mais branda da escravidão. Em 1879, Benedito Costa faleceu e deixou quatro filhos. Logo, seu senhor, João Andrade Caldas, requereu o aluguel de um menino, para que "o ajudasse em seus trabalhos"[9], pelo valor de 25 mil réis anuais. O escolhido foi Manuel, o mais velho, para um contrato de três anos. Dias depois, a mãe compareceu à justiça, clamando por piedade já que era doente e que Manoel a "ajuda a trabalhar para alimentar sua mãe e irmãos menores"[10]. Como geralmente os pedidos eram deliberados pelo juiz de órfãos, e o ex-senhor de seu marido lhes intimidava, pediu a outro senhor que intercedesse e tomasse em

soldada o outro irmão menor, visto que dependia de Manoel, e que o mesmo senhor renegociasse o preço.[11] No geral, identifiquei que os senhores firmavam os contratos pelo valor mínimo de 25 mil réis.

No caso de morte dos pais, a vida de um filho de escravizados poderia tomar muitos rumos. Neste sentido, é preciso conhecer as histórias de dois sujeitos, Rosa e Bemvenuto. Rosa de Tal faleceu em 29 de março de 1879 e deixou seu único filho, Bemvenuto, que, ademais, era menor de idade. Imediatamente, o juiz da localidade redigiu um contrato, onde o menor seria asoldado (*sic*) e aprenderia a ler e a escrever, assim como prometia "dar-lhe educação necessária, vestuário e comida, sem desfalque a soldada"[12], pelo qual receberia um soldo de 25 mil réis. Não sabemos se esse seria o destino de Bemvenuto, caso este tivesse opção, mas foi o que lhe restou. Não tinha mais ninguém, o contrato lhe dava certas garantias. Mas a que preço?

Três anos depois do contrato firmado, o juiz expediu a exoneração, e, como locatário de Bemvenuto, rompeu o contrato no dia 30 de maio.[13] A partir daí a história do órfão apresenta uma lacuna: onde viveu e qual destino teve? Penso em Bemvenuto como um exemplo interpretativo para os 47 casos de Soldada em Maraú e mais 26 em Camamu. Qual não é grande a surpresa, ao me encontrar com o processo de Bemvenuto Carlos de Mello – que, agora, apresentava sobrenome – que, tendo atingido a maioridade de 21 anos, queria emancipar-se e receber o soldo que nunca tivera acesso. Nesta ocasião, o ex-asoldado (*sic*) descobrira o nome de seu pai, o escravizado José Carlos de Mello, cujo dono também fora seu padrinho de batismo em 1863. Para isso, anexou um atestado do padre que o realizara, o cônego Joaquim Tito Galvão, que trouxera uma nova informação sobre a identidade de Bemvenuto, a de que sua mãe chamava-se Rosalina de Sant'Anna, conforme livro de batismo daquela igreja.[14] Teria Bemvenunto, enfim, aprendido a ler e escrever e recebido a educação prometida quando, mais tarde, empreendeu uma luta na justiça?

Certamente, a sua luta no longo processo prova que ele estava consciente de seus direitos e possuía articulação e estratégias, como provam os diferentes pedidos anexados, a carta do padre e a citação de leis pertinentes, de modo que o juiz "reconhece nele

capacidade para reger seus bens, emancipando-o”[15]. Enfim, o rapaz recebeu 39.955 réis e seguiu novos rumos. Não era só Bemvenuto que queria liberdade. Outros sujeitos, que ali viviam em condições semelhantes, estavam sequiosos. Na década de 1880 e até às vésperas da abolição, diversos contratos foram cobrados para recebimento do soldo devido. No alvorecer de 1888, Luberta foi resgatar o soldo de seus dois filhos, um contratado do Vigário João Pereira Ramos, outro do irmão religioso, Antônio Pereira Ramos, que tinha a soldo o menor Henrique. Ainda no mês de janeiro, Libencio, de 14 anos, filho da africana Lídia de Tal, procurou o juiz de órfãos para saber se depositaram seu soldo de 25 mil réis por ano, conforme contrato. Ele queria seu dinheiro, sua liberdade.[16] De igual modo, procedeu Simoa, mãe de Lucio de Tal.[17]

Um mês após a abolição, alguns casos envolvendo menores ainda encontravam desfechos nada satisfatórios para as mães libertas. Quanto aos filhos das escravizadas depois de 1871, a legislação manteve o ingênuo junto ao senhor de sua mãe até a idade de 21 anos, reforçando os laços tutelares. Em 1887, o governo imperial expediria um decreto notoriamente favorável à manutenção de ingênuos e órfãos pobres junto a fazendeiros e agricultores. Imaginemos neste caso o desamparo de mulheres que por vezes, mesmo tendo família e companheiro fixo de muitos anos, não eram oficialmente casadas. Isto corroborava para que fossem obrigadas a entregar seus filhos “devido às condições precárias da mãe, fosse por pobreza e pela condição civil de solteira, pela conduta moral supostamente irregular ou pela liberdade recém-conquistada” (PAPALI, 2007, p. 157).

Em Canavieiras, o juiz de órfãos da localidade ordenou que os “menores filhos da extincta classe de escravos” fossem entregues aos ex-senhores para que esses lá trabalhassem e ficassem sob sua tutela. E continuava explicando que “em these, considero a medida tomada toda proveitosa, quer em relação aos mesmos menores quer em relação à sociedade”. Para a autoridade, essa era uma medida de precaução. Traduzia o medo das elites em dividir os espaços sociais com os sujeitos egressos do cativeiro. E esse medo era ainda mais explícito ao justificar que “para o futuro, em vez de vadios e mendigos, teremos cidadãos educados na moralidade e

affeitos aos trabalho”. Isso elucidava a verdadeira razão, o controle social, o prolongamento do uso da mão de obra em regime de semiescravidão.[18]

Mas o que dizer dos casos em que os senhores resistiam em reconhecer o advento da abolição nas suas intimidades das relações cotidianas da casa e fazenda, tratando os libertos ainda como escravizados? No caso de Maraú, uma das mais ricas famílias da Vila não aceitava as mudanças impostas pela Lei Áurea. Parece que a família Vivas era mesmo afeita a escravizar. Em um longo processo, a “cabra” Luberta Maria da Conceição, mãe de Thimoteo, enfrentou na justiça o patriarca da família Vivas. Seu filho não estava na escola do sexo masculino da vila, além do mais, os trabalhos para uma criança de 12 anos estavam muito pesados, confessara o menor. A escola que Luberta tanto queria que seu filho frequentasse tinha “aula nacional de primeiras letras”[19] e anexou um atestado de que haveria uma vaga para Thimoteo. A ousada Luberta requereu que o processo de perfilhação passasse para Bernadino da Rocha, que seria o novo tutor e o mandaria à escola. A luta de Luberta foi incansável.[20]

Nos sobrenomes informados, “de Tal” e “Vivas”, e nas histórias de sujeitos aqui e alhures, encontramos coletividades, colocando em lados opostos os mais ricos e os mais pobres da vila. No caso em questão, a justiça foi feita. Pude acompanhar os comprovantes de depósito. Não posso dizer o mesmo de mais duas dezenas de jovenzinhos, uma vez que, nos outros processos, poucos foram os comprovantes de depósito encontrados. Mas algo chama a atenção: a urgência desses sujeitos em acertar suas contas e sair das casas dos senhores, com seus soldos em mãos, nos dois últimos anos anteriores à abolição, entre 1886 e 1888. Logicamente, eles percebiam os rumos dos movimentos aos quais estavam inseridos. Será que, meses antes da abolição, os jovens como Libencio vislumbravam uma vaga como operário na nova fábrica inglesa aberta na localidade? Chalhoub (1989, p. 40) reitera que estes “procuraram mudar sua condição através de estratégias mais ou menos previstas na sociedade na qual viviam”. Um soldo para recomeçar, uma indústria na localidade servindo como atrativo e as

roças de cacau recebendo novos braços seriam destinos possíveis a estes sujeitos.

O advento da abolição não garantiu que os direitos fossem respeitados, e a elite continuava a se sentir proprietária das vidas dos sujeitos. Força do hábito ou dependência? Dez meses depois da abolição, as queixas envolvendo menores continuavam com a questão dos órfãos. Alguns, porque não resgataram a tempo seu soldo, e outros, por situações mais complexas. Entre eles, Basília, ex-escravizada do falecido Manoel Rodrigues de Oliveira, dono da Fazenda Tejo, que queria em sua posse os seus filhos, Jorge e Venância, que ainda viviam na casa de um parente do seu falecido senhor, José Ribeiro da Luz, novo dono da propriedade. O processo informava que ele os mantinha em sua posse e que "Basília Escrava" ainda morava na fazenda.[21] Quase um ano depois, a mãe trabalhava de graça na fazenda só para não perder seus filhos de vista. Ora, ali estavam o capitão José, e a mãe ainda era chamada de "escrava" no processo que tratava da "questão de legalidade" num período já ilegal.

O processo foi longo e, num destes momentos, os órfãos foram interrogados na presença da mãe, do juiz, do capitão e de duas testemunhas acerca de seus nomes, idades, se, antes da lei do 13 de maio, viviam com o falecido e quais eram, agora, suas ocupações na casa do capitão. Eles responderam "que viviam trabalhando de mucama na casa do capitão gratuitamente". O juiz insistiu, perguntando se o capitão os tratava bem. Eles "responderam afirmativamente". Intimidados talvez? A mãe foi interrogada em seguida, informando seu nome, sua idade aproximada, que era de 40 anos, seu estado civil de solteira e que ainda vivia na Tejo. O juiz questionou se ela foi escrava ou livre, e ela respondeu que "era livre por causa da lei 13 de maio passado". Sobre sua atual condição, respondeu que trabalhava gratuitamente na casa do referido capitão, acrescentando que estava ali contra a sua vontade e não podia partir, porque o capitão tinha a posse de seus filhos, pelo "costume" de escravizá-los, e nem mesmo possuía um contrato de soldada que os amparasse. É lícito supor que muitos outros casos semelhantes existissem na região.

Basília submeteu-se a ficar no Tejo enquanto corria o processo. Enfim, o juiz deu como sentença o pagamento de 25 mil réis a cada filho e a devolução dos mesmos a Basília. Libencio, Basilia, Jorge, Venancia e Bemvenuto são alguns exemplos de situações dramáticas que o período final da escravidão lhes impunha. Nestes casos, vimos a busca pela liberdade, mesmo após a legalização desta, como observamos no drama familiar de Basília.

Mahony (2001) também identificou casos, nos quais fazendeiros tratavam crianças como mão de obra cativa em 1887, meses antes da abolição, a exemplo do caso de Alberto, sete anos de idade, que vivia na Fazenda Embira, cuja mãe, Thereza, era uma escravizada de Farias, e seu pai, Pedro, um escravizado de Cerqueira Lima, dono da vizinha Fazenda Almada. Em duas ocasiões, no final dos anos 1880, Pedro tentou obter a custódia do seu filho, mas Farias recusou-se a deixar Alberto ir. A razão – Pedro alegou depois – era que Farias dizia que Alberto já estava "virando o cacau nas barcaças de secagem".[22] Pouca idade e trabalho pesado eram comuns.

Em situação não menos dramática, estava a ingênua Eudochia, em Canavieiras, uma semana antes da abolição. A polícia cercou a casa de um tal Senhor Bastos para retirá-la a força e enviá-la à capital. O motivo foi o fato de o senhor ter vendido sua mãe, Feliciana, para a capital, apartando-as acintosamente. A menor cometeu um crime por não suportar viver longe da mãe. Não sei se ela a reencontrou, mas foi embarcada num vapor para o quartel da capital no dia 27 de março, informava o chefe de polícia.[23]

Não pudemos inferir quais destinos teriam tomado esses novos pretensos cidadãos, mas, por certo, fizeram leituras de como vivenciar suas liberdades possíveis. Podemos supor que alguns destinos se apresentavam para um ex-cativo naquela vila e mesmo naquela região: o trabalho nas fazendas numa nova condição, a de livre; ou tentar a sorte na usina que fora instalada e, por certo, contratava muitos operários; ou arriscar-se na emergente lavoura cacaueira que, pros lados principalmente de Ilhéus, Canavieiras e Tabocas, estavam contratando "alugados" nas roças de cacau. Já em Salvador, Maria Inês Côrtes de Oliveira (1988, p. 11) ressalta que as oportunidades para o liberto eram "ultrapassar os limites da

sobrevivência e se integrar no mercado de trabalho livre, [e que elas] variavam na razão direta das oportunidades que lhes fossem oferecidas durante o período da escravidão".

Dessas novas frentes de trabalho, novos rumos e "arranjos" marcariam consequentemente as práticas de trabalho no período pós-abolição. Penso que, diferentemente de Libencio e Basília, talvez desejosos por partir, a vila assistiu quem também quisesse chegar para ficar e aventurar-se como parte de uma primeira leva de migrantes, entre eles libertos, para o sul. Não só eles, havia os estrangeiros que investiam na região com a certeza de que ela absorveria essa mão de obra disponível. Foi o caso de muitos ingleses que, depois de duas décadas de pesquisas, resolveram fundar a Brazoline, uma usina para exploração do xisto betuminoso, instalada num momento crucial, permitindo os sonhos de ser aquela capaz de alterar os destinos dos ex-escravizados, que, como Basília, eram livres graças aos "13 de maio passado".

Poderia haver um chamariz melhor para ex-escravizados, ou mesmo fugitivos, migrantes de outros lugares, do que uma usina em pleno vapor? Certamente não. Com a chegada da usina, mudanças socioeconômicas poderiam ser operadas na vida de libertos e pobres, diante dessa "porta" aberta, justamente na transição do século XIX para o XX. A empresa explorou o xisto betuminoso entre 1886 e 1893. O clima de euforia foi registrado na ata da Sessão Ordinária da Câmara Municipal, com a notícia da descoberta de um material que poderia ser muito rentável. Localizei no APEB, Seção colonial e provincial, o livro de escrituras, compra e venda da Companhia Internacional, contendo sete arquivos, além do processo de penhora da Companhia.[24]

Apesar do curto período, esteve presente nos momentos mais definidores como a transição para a abolição, o advento da República, o crescente desejo de emancipação e ocupação dos ex-escravizados, incitando-lhes mobilidade e migração. Tais fatores ajudaram a problematizar um quadro de transição econômica e política nas vilas do sul. A Sociedade Brasileira de Cartografia se reportou à Vila de Maraú em fins do século XIX, publicando nota do jornal *Auxiliador da Indústria Nacional,* de 1886.[25]

Uma carta do Imperador cedeu monopólio para a empresa inglesa de Edward Pelew Wilson[26], Lord Washington e John Grant, que fundaram a *Companhia Internacional de Maraú*. A carta informa que o material fora descoberto no termo da vila, nos lugares “Coqueiro, Cambôa, Sta Ignez, Saruê”, procedendo-se a perfuração dos lugares carboníferos.[27] Foram empregados, inicialmente, 150 trabalhadores. Mas com as máquinas vindas da Inglaterra, em 1887, aumentou para 450[28] com a distribuição do vale-cédulas ou “dinheiro de Maraú”, pelo banco inglês. Entre 350 e 400 operários totalizavam um número significativo. A usina fomentou o desejo de emancipação e inserção social, visto que, com a instalação lenta, as notícias sobre a fábrica alimentaram sonhos até 1893. Em apenas uma década, deu-se o fechamento da fábrica com um crime contra um operário, cometido por John Grant, em 9 de dezembro de 1889[29].

Egressos do cativeiro e filhos libertos compuseram aquele contingente de operários disponíveis em busca de trabalho num momento em que o acesso à terra era difícil, e era usado como importante parte do controle social do Estado sobre a população negra e mestiça. Sobre o contexto sul baiano nesse processo de transição da abolição da escravatura, Cunha (2004) explica que muitos emigraram para o sul do estado aproveitando as oportunidades da região do antigo Baixo Sul (Valença, Nilo Peçanha, Maraú, Cairu e outras localidades), ali plantando lavoura cacaueira, não somente como jornaleiros, mas como pequenos proprietários de terras.

O final da década de 1880 foi bastante tenso para os escravizados no sul da Bahia. De modo semelhante, Fraga Filho (2006) concluiu sobre o Recôncavo, e chamou de “ares de mudança”, é o que devem também ter sentido os escravizados de Maraú. Em linhas gerais, na região como um todo, as lutas pela liberdade podiam acontecer sob muitos aspectos, como os que aqui vimos, com mães lutando por seus filhos. E para os que não conseguiam restava a fuga, o resgate de soldos, o ingresso numa usina, a acumulação de pecúlio, ou recorrer a qualquer artifício que lhes possibilitasse romper com a escravidão. Mas, diante de

impossibilidades, outros meios foram necessários. É o que veremos agora.

2.2 Crimes e conflitos entre festividades e resistências cotidianas

Ciryaco, Laurindo, Izidoro, Jeremias e Eduvirgens eram escravizados da lavoura de mandioca. Por conta disto, tinham dias de trabalho pesado, mas, excepcionalmente numa noite fria, como a de 24 de junho de 1877, assistiam à festa de São João, e a mandioca dera lugar ao milho no sítio São João em Maraú, onde viviam com seu senhor, José Calafattes. A preparação para a festa fora longa, e muitas providências entre comidas, bebidas e fogueiras lhes ocuparam, pois muitos moradores da vila foram convidados para vir à fazenda em busca de diversão, dança e comilança. Afinal, festa por aquelas bandas eram sempre concorridas.

Tal cenário foi descrito com riqueza de detalhes, ressaltando que estavam “festejando o mês de São João com maior harmonia”, e a repetição elogiosa àquela festa nos sugere a grande importância da mesma. No entanto, um crime romperia com o clima amistoso reinante ali, na “maior alegria em que estavão (*sic*)”, disparando tiros de pólvora seca “em louvor do mesmo santo”, quando se ouviu um outro barulho de tiro, e uma pessoa foi ferida. Ocorrera, então, um crime. Festa, divertimento e desordem pareciam estar entrelaçados no imaginário nas últimas décadas do Império Brasileiro. Nestas ocasiões, os lugares sociais e as estruturas econômicas entrecruzavam-se com as questões religiosas e culturais. Não só isso, alianças políticas ou rixas também se potencializavam junto com a cachaça, neste caso, mais provável que tenha sido o licor. Foi assim que a festa de São João transformou-se num cenário de crime, tentativa de homicídio, e os festeiros, em depoentes do processo. Alguém aproveitou a festa de São João para um acerto de contas com um “companheiro de festejo”, Marcos Manoel Ribeiro.

Isto sugere a existência de um grupo de pessoas que iam a festas, que elas eram regulares, que havia um trânsito noturno entre

as festas religiosas dos santos padroeiros na vila e a continuidade de festejos na zona rural, que duravam até o amanhecer. Os querelados em tais processos, em uníssono, afirmam que viviam o festejo em grande harmonia, visto “as grandes relações de amisade (*sic*) e parentesco”[30]. Mas, para descobrir os motivos da tentativa de assassinato e o seu autor, depuseram senhores e escravizados, e creio que motivos é que não faltavam.

A escolha da data para o suposto acerto de contas não poderia ter sido mais arquitetada, afinal era festa, momento de desregramento, música, dança e bebida, quando as tensões deveriam estar em suspensão. Teria sido um escravizado que se aproveitou do burburinho da festa para se vingar? Havia muitas suspeitas. O ferido não viu o autor do disparo, senhores e escravizados se defendiam, Ciryaco, Laurindo, Izidoro, Jeremias e Eduvirgens revelaram o que quiseram, a depender de seus interesses, mas garantiram que nenhum deles atirou.[31]

Mais tarde, compreendi a suspeição que recaiu sobre esses cinco escravizados. Devia-se a um entrevero ocorrido anos antes, também num período festivo. Estavam em meio às preparações para os festejos do Natal, no ano de 1881. Movido, quem sabe, do espírito cristão e encontrando-se moribundo, na iminência da morte, André Fernandes de Souza prometeu a seis dos seus escravizados que lhes daria a liberdade antes de morrer. Aquele seria o natal mais feliz de Ciryaco, Laurindo, Isidoro, Jeronimo, Eduvirgens e Narena no sítio São João, onde viviam. Mas, temendo não resistir e sem saber ler nem escrever, o senhor pediu a João Evangelista Pinto que escrevesse a sua vontade e que a juntasse ao testamento. No entanto, morreu antes de poder ir à vila registrar seu testamento. O papel em que tal vontade estava expressa desapareceu do processo. Ainda assim, os herdeiros foram à justiça responder perante o juiz com a informação de que “os suplicantes se achão com direito a sua liberdade”. O processo arrastou-se por falta de provas, testemunhas e foi até “o próximo ano depois das festas do Natal”, sem êxito.[32] Portanto, a ocasião da tentativa de homicídio na festa de São João, anos depois, no mesmo sítio, era, no mínimo, suspeita.

Festas anuais eram sempre esperadas pelos senhores e escravizados nas comunidades rurais. Carmo (2010) explica que, no tempo da escravidão, a festa de São João marcava o fim da safra de cana nos engenhos do Recôncavo. Depois de mais de nove meses de trabalho intenso, mulheres e homens escravizados dos engenhos suspendiam as atividades para festejar o santo. Por isso mesmo que São João Batista era um dos santos mais populares da região. Naquele dia festivo e alegre, a tradição de dar e receber “seu São João” reforçava laços de vizinhança, afetividade e companheirismo entre a gente que vivia no campo. Era uma festa rural que terminou alcançando a cidade com o brilho da fogueira, do forró, dos fogos de artifício e dos licores.

A relação estreita entre escravidão, festa e conflito é, por demais, comum na historiografia. Resta-nos descortinar como as tensões do mundo escravizado revelar-se-iam no cotidiano, nas sociabilidades, seja na festa, no engenho, botequins, vendas ou nas portas vizinhas, em datas comemorativas. Ao final do período escravista, as tensões resultavam em diversos crimes nascidos dos conflitos cotidianos como parte imbricada do viver coletivo no sul da província da Bahia. Os crimes tornaram-se constantes e, em diversos episódios, os escravizados das vilas de Camamu, Maraú, Ilhéus e Canavieiras estiveram envolvidos.

Segundo Pires (2003, p. 22),

> o auto criminal é um material singular, por captar, registrar as nuanças e tensões sociais que envolveram várias regiões subordinadas ao regime de trabalho escravo. Mostram-se valiosos para a análise dos crimes dos seus mecanismos impulsionadores e possibilitam reconstituições da vida social. Apontam ainda para possíveis significados que dela fizeram os sujeitos envolvidos em situações tidas como infratoras.

Em pequenos povoados, distritos, freguesias e vilas do sul da Bahia, entre o permitido, o proibido e o negociado, as festas nunca deixaram de acontecer, mormente no período final de vigência do cativeiro, o certo é que “em lugar de concessão livre de cima para baixo, o direito à festa era resultado da pressão escrava, ou para ser mais equilibrado do engano ou da negociação”, lembra Reis (2002, p. 108). O silêncio dos festejos nas fontes e processos criminais não

representa a ausência destas, pois estavam presentes nas dimensões da vida escrava ao lado do trabalho, do pecúlio, do batizado, da sentinela, do casamento, do dia de folga. Estes, aliás, eram os aspectos mais destacados, passíveis de registro.

Mas as festas como parte das sociabilidades cotidianas, ainda que esparsas, em suas realizações, expunham extensa rede de relações familiares consanguíneas ou não, e também funcionavam como anteparo para o enfrentamento de circunstâncias adversas, fortalecendo relações de vizinhança, tecidas com costumes e identidades africanas e crioulas. As festas tanto facilitavam as relações e uniam mais os conviventes, como poderiam gerar ou despertar tensões e rixas. Não havia nem homogeneidade e nem ausência de conflitos entre os escravizados e entre os senhores nas comemorações. Mas o certo é que comemorações não deixavam de acontecer. Nos dois polos opostos, as relações de amizade e parentesco pareciam bem necessárias em momentos de conflitos, seja entre senhores ou escravizados. É o que sugere o caso a seguir.

Era a noite de 29 de junho de 1872, dia de São Pedro, padroeiro das viúvas. Em tal data, era costume que, nas roças, houvesse comemorações – não tão grandiosas como a que vimos anteriormente na noite de São João, no sítio de Calafates, é bem verdade – em louvor ao santo. Eram comuns, pelo menos, uma reza e algumas comidas e bebidas na capela ou diante dos oratórios. O santo católico não costumava ser esquecido conforme os preceitos cristãos. Teria sido esse o motivo da reunião de uma extensa família até tarde na Fazenda Toque, em plena noite de São Pedro? Dona Anna Maria Jesus Oliva, ex-proprietária da Fazenda Toque – localizada na Vila de Taperoá, vila vizinha a Maraú –, encontrava-se junto à sua família, em um rico sobrado dentro da propriedade, quando foi surpreendida pela insurreição de dez escravizados, entre homens e mulheres, que tentaram assassinar a todos, colocando a fazenda em estado de sítio, como informara a dita senhora à polícia. Também tentaram contra a vida do então proprietário, Senhor Augusto Mendes de Moura, que, com a ajuda de alguns empregados, conseguiu contê-los. Dias depois, estavam os dez

presos à espera da justiça. Analiso, aqui, esse episódio, pois a festa não se estendeu à senzala.

Num ofício, dias depois, o caso se esclareceria. O delegado de polícia de Taperoá alertava acerca da “insurreição de escravos ocorrida na Fazenda Toque”. Foram expedidos vários outros ofícios, com riqueza de detalhes, referentes àquele fato tido como absurdo. Ao que parece, e apesar de não explicitar que Dona Anna era odiada pelos escravizados, o tom do relato sugeria ser o ocorrido uma espécie de vingança e ameaça. Que tratamento a mesma lhes havia dispensado ou quais atitudes havia tomado que gerara tal revolta? O certo é que se destaca no texto o pavor de Dona Anna diante dos que não foram presos e estavam na senzala. Ela os temia.

Em outro ofício, o delegado informa que lhe foi pedido para averiguar se ali existiam ainda outros “escravos complicados n’este attentado” e, naquela noite, agiu junto com um advogado e um tenente, “pessoas de amizade daquela senhora”[33]. A amizade, pelo visto, unia escravizados nos motins e senhores na repressão. Ainda sobre a fatídica noite, descrevem que adentraram o sobrado e encontraram a família num quarto, sitiada e em pânico.

Depois de acalmá-los, o delegado percebeu que ainda havia agitação e movimento na senzala e logo tratou de requisitar reforços da Guarda Nacional, afinal a madrugada foi complicada. Destacou-se um único nome dentre os dez escravizados: Bento. Seria ele talvez o líder? O delegado o procurava – apontado não se sabe por quem –, mas este não fora encontrado, fugiu. No entanto, seis homens e quatro mulheres ali estavam e foram presos. Dentre os motivos que, segundo o chefe de polícia, desencadearam tal celeuma, estava o fato de dois trabalhadores terem supostamente sido insuflados com alguma informação revoltosa enquanto retornavam, no fim da mesma tarde do ocorrido, da Fazenda Mutupiranga. O que ouviram aquelas pessoas? Alguma decisão de Dona Anna os afetaria? Foram ameaçadas? O certo é que a escravaria partiu para a revolta na noite do mesmo dia. E Bento, o líder, conseguiu escapar.

Mas isto não explicava tudo. Tais escravizados espalharam o terror e, por conta disto, Dona Anna ordenara que fossem

castigados por vários dias, recebendo, cada um, quatro dúzias de bolos de palmatórias e outras correções e, em seguida, os vendeu ao Senhor Augusto, o novo dono da fazenda.[34] Ela os queria longe e, junto com eles, a insubordinação. Mas tanto a festa junina do sítio de José Calafates quanto a insubordinação da Fazenda Toque foram uma constante no sul da província da Bahia, estreitando os laços entre cotidiano, trabalho, festa e revolta.

O mundo social escravista revelava-se também nos relatos do chefe de polícia. Eram raros os momentos em que escapavam aspectos culturais ou informações para além do trabalho. Daí surgiu a necessidade de compreender o mundo cotidiano desses sujeitos. Cantavam durante a lida? Dançavam, festejavam, tocavam instrumentos? Por certo que sim, seriam estes momentos aguardados para dar vazão à necessidade de lazer e de desempenhar outro papel.

Dona Anna, a senhora, e Bento, o escravizado líder estavam em lados opostos no tocante à condição social e racial, o que era sabido no relato policial. Mas esses sujeitos tinham suas crenças, seus momentos de sociabilidade e participação religiosa, até na mesma capela, quem sabe? Embora tais momentos sejam pouco citados, eles existiam, visto a presença de igrejas, das inúmeras irmandades e das confrarias, suas procissões e festas concorridas. E, sobretudo, nas denúncias de batuques barulhentos nas madrugadas. Nesses casos, os culpados tinham cor e endereço: os pretos da senzala.

Foi o caso de um crime informado pelo delegado de Camamu, no qual, Coutinho fora assassinado em sua fazenda, Águas Mortas, pertencente à freguesia de Igrapiúna, por Heliodoro, que agiu juntamente com mais dois escravizados de Maraú, remetidos ao delegado do subdistrito. A observação mais atípica era que o "indiciado Heliodoro acha-se em extremo maltrato e em perigo de vida".[35] Lamentavelmente, a fonte não nos deixa saber o que alegara Heliodoro, quais sofrimentos lhe empurraram a reagir contra o senhor, no entanto, é fácil inferir que, aos horrores da escravidão, os escravizados reagiam com violência sempre que fosse possível. Este caso encontra-se entre os 76 processos criminais em que

escravizados estavam envolvidos em crimes na comarca de Camamu.

Mas senhores que assassinavam escravizados também existiam. Em 1874, em Ilhéus, o escravizado Cornélio foi assassinado no Itariri de Dentro. O motivo alegado é que Cornélio era um escravizado rebelde e agiu assim contra seu senhor, Gustavo Duque, e este mandou assassiná-lo caso resistisse à prisão efetuada por três empregados seus. Questionado, o português afirmou que Cornélio se recusou a trabalhar da forma que lhe ordenara, por isso, pediu aos "sertanejos que o prendessem em sua casa, onde vivia em 'companhia dos índios Joanna e Sebastião'"[36]. Notemos que Cornélio tinha uma relação atípica, não vivia na senzala, mas numa casa da fazenda, em companhia de um casal de índios, entre estes, uma senhora de destacada influência religiosa na localidade, como o caso acabaria nos revelando.

Os sertanejos que o mataram pareciam cumprir um papel de capitão do mato, pois viviam prendendo escravizados rebeldes. Cornélio havia comprado uma espingarda, acusava o senhor, mas nem chegou a usá-la, foi ferido e, uma semana depois do ataque, morrera. Mas enquanto esteve moribundo, fora tratado por Sebastião e Joana, "segundo as circunstâncias e costumes do logar", e não fora levado à vila em virtude das chuvas. Joana Senhorinha era uma espécie de curandeira que acudia os moribundos com seus saberes tradicionais. Ela detinha os saberes de cura e o trato dos doentes, sendo respeitada, conforme apurara o processo, por escravizados e índios tratados por ela. Ao redor de sua casa, sociabilidades de crença e reza aconteciam, reunião dos que ali viviam, comiam e bebiam. Seu papel de curandeira fica muito claro perante a justiça. Em juízo, afirmou que não sabia ler nem escrever, nem ao menos sua idade. Confirmou que o escravizado tinha juntado dinheiro para comprar a arma e que Cornélio fora tratado por ela, "conforme seus costumes, já sabido por todos".[37]

Quantas outras senhorinhas curandeiras não viviam nessas roças? O crime contra o escravizado revela não só que este tentava resistir, mas a reunião de forças entre escravizados e índios no mundo do trabalho. A categoria "sertanejo" também indica o uso de migrantes como capangas pelos fazendeiros na opressão contra

negros e índios. Eram comuns mortes decorrentes de ferimentos das violências no interior das roças de cacau de acesso difícil nas décadas finais antes da abolição, ocasionadas pela distância das vilas de Ilhéus e Canavieiras.

Nesta última, em 1876, no lugar denominado Sequeiro Comprido, um homicídio envolveu as histórias de José Alexandrino dos Santos e Manoel Zeferino, que morreu nove dias depois dos ferimentos decorrentes.[38] Escravizados aproveitavam ocasiões de crime para, talvez, vingar-se de seus senhores. Estes, em contrapartida, valiam-se de suas relações políticas para se livrar de acusações. Parte das informações do crime veio à tona nos depoimentos, tendo como cenário anterior os momentos de papo, bebida e diversão no botequim da região, onde os sujeitos arrolados costumavam ir. Os frequentadores de tavernas e botequins foram vistos como desordeiros que buscavam diversão e, depois de beber e jogar, criavam desordens, como se estas estivessem atreladas aos momentos de lazer. O início do caso ocorreu quando José “foi preso fazendo farinha para matar a fome de sua mulher e filhos às sete horas da noite mais ou menos”, a briga envolvia também uma enxada, “instrumento de seo trabalho como lavradôr”[39]. Já o falecido, Zeferino, tinha uma postura “ébria de desregrados costumes”, gostava de festas e foi acusado de andar em farras e bebedeiras, dando vexame nos divertimentos que ocorriam ali. Entre os depoentes, um escravizado de José foi capaz de defender o falecido Zeferino, que, segundo ele, divertia-se de modo comum, como os outros livres, e fora vítima de seu senhor, que era violento. José, então, defendeu-se, dizendo que “seo escravo” queria condená-lo para não mais trabalhar. E afirmara apenas ter se defendido do negro malvado, conhecido na região, principalmente, na colônia Theodora.[40] A má fama do negro Zeferino justificaria a sua morte? Certamente não, mas a boa fama de José poderia lhe render sua liberdade. Um argumento forte a seu favor foi a sua postura patriótica usada em sua causa, como prova de idoneidade. Ele teria sido um dos “bahianos que voluntariamente expôs seu peito a balla para defender a nação na Guerra do Paraguay, onde como soldado servio sem nota, continuando a servir depois da

guerra” até ser julgado incapaz.[41] Isto parece ter sido o suficiente para sua redenção.

As relações eram permeadas por condições civis opostas entre senhores de um lado e escravizados ou libertos de outro, com frequentes instabilidades marcadas por violências externas e internas, como as que mesclavam brigas cotidianas e as de natureza de sobrevivência. Teria sido o escravizado de José astucioso para se livrar do dono supostamente violento ou falava a verdade em memória da morte de Zeferino? As histórias cujo enredo constava um escravizado envolvendo morte e violência eram cada vez mais numerosas.

Os crimes entre escravizados também eram motivados por tensões cotidianas decorrentes do trabalho na roça. O crime de Cosme da Hora Mina, 49 anos de idade, contra Guido revela as desavenças entre os escravizados. A rixa haveria nascido depois de uma festa que reuniu escravizados e libertos e que terminou em desentendimentos. Um triste exemplo ocorreu em janeiro de 1887, na Fazenda Genipapo, em Taperoá, pertencente a Dona Maria Cunha, situada no Jordão, distrito da Vila. Cosme fez uma emboscada à noite para matar Guido, escravizado de Dona Ignácia Muniz de Assunção. Guido passava todos os dias por aquela estrada conduzindo lenha para a vila e voltando por volta das 19 horas. Podemos vislumbrar aí uma mobilidade do escravizado e a possibilidade de juntar um pecúlio, tendo acesso entre a vila e a roça e meios para que vendesse outros gêneros e amealhasse aos poucos, uns réis. E foi sabendo desta rotina que Cosme planejou sua morte tirando-lhe a vida com uma foice. Neste crime, além dos senhores, o rol das testemunhas envolvia escravizada, costureira, serrador e lavrador. E o sobrinho do falecido também vivia na mesma fazenda. Notemos que às vésperas da abolição algumas famílias já se reuniam no mesmo ofício e lugar. O sobrinho da vítima disse que encontrou com Cosme na cancela. O acusado também tinha parentes ali, como Juvencio que era primo do acusado e ia para um lugar chamado Jacaré quando soube do assassinato. As relações de parentesco por consideração também se fizeram notar. Foi o caso de Venâncio, de 28 anos, escravizado de Dona Úrsula Coutinho Gonçalves que disse ter visto em frente à casa de

Mariquinha Cunha um boi solto e Cosme estirado e Guido banhado em sangue. Foi o único que afirmou categoricamente a culpa de Guido. Este quando interrogado negou tudo. Disse que estava naquele dia e hora dormindo na casa do seu senhor Francisco. Reforçou ainda que não considerava seu inimigo o grupo composto pelo finado, por Tude, Manoel Elias, Cabeça Preta e Melcado, que havia lhe dado uma surra de pau depois de uma briga, mas “os quaes serviu por vezes não havendo entre elles rixa alguma”[42]. Negou tudo o que as testemunhas disseram ter visto e justificou que era perseguição.

O crime horrendo revelou também como em fazendas vizinhas os escravizados criavam rixas e inimizades na mesma proporção que também existiam as solidariedades, os parentescos simbólicos e a ajuda mútua[43].

Na região, diversos crimes contra a mulher negra e em situação de desamparo eram comuns antes da abolição, como foram os casos de Antônia e de Thereza Rainha de Leão. A liberta Antônia tinha 60 anos e sofreu violência física em Maraú. Silvério de Souza a agrediu em 1876,[44] ela vivia de esmola e fazia alguns pequenos serviços que encontrava para sobreviver. Fora ferida gravemente com pancadas de um cabo de machado e bofetadas. O motivo é que seu filho, Belarmino, e Silvério desentenderam-se por conta de uma canoa. Maria o procurou para questionar e foi recebida com violência por Silvério. Este, depois, fugiu para Barra Grande.[45] Impossibilitada de ganhar a vida e adoentada, Maria procurou a justiça.

O segundo caso, em 1886, envolveu Thereza Rainha de Leão às margens do rio Salôbro. Thereza havia carregado a garrucha de dois canos, pois iria a uma casa vizinha, mas distante o suficiente, visto existir “caminhos ezolados” e temia encontrar algum malvado que a quisesse ultrajar, visto ir acompanhada apenas de uma menina e um afilhado pequeno. Armada, queria intimidar a quem porventura ameaçasse desmanchar sua honra. Chegou à casa dos devedores de seu marido – sua comadre Apolinária e os irmãos Anedino e Cecundino – e “dirigiu-se por boas maneiras”.

Esta é a versão que os acusados contaram. Das crianças, sobre o que viram ou ouviram, não encontrei indícios. Os acusados

afirmaram, ainda, não ter o dinheiro naquele dia, mas que o providenciariam em breve. Ressaltaram a forma amigável como colheram mamão para ser compartilhado com todos e, também, o modo como atenderam a um pedido de Thereza Rainha de que um deles carregasse o cano com pólvora, pois a garrucha estava vazia. Teria sido nesta hora em que houve um disparo acidental e Thereza havia chegado à janela para chamar um dos seus companheiros de viagem, sendo atingida e morta. Sua morte teria sido por um tiro acidental de garrucha ou mais uma das violências contra a mulher?

Vale lembrar que Thereza fora à casa cobrar um dinheiro que Apolinária e seu marido lhe deviam. Misteriosamente, lá, foi ferida e morreu. Uma testemunha disse ter ido ao mato colher piaçava e que os viu em casa, em boa harmonia, conversando. Apolinária, a acusada, contou sua história. Ela e seu marido, Joventino, que, no momento, estava preso na cidade de Ilhéus, eram de Inhambupe e viviam há 14 anos como lavradores.[46]

Nos processos crimes, encontramos a formação de um *corpus* documental que pouco revela das sociabilidades cotidianas, expõe a violência que marcou os anos anteriores à abolição e dá a alguns lugares uma identidade social associada a redutos de negros e índios, resultando em violências cotidianas. Dois lugares ficaram marcados quando tratamos dos escravizados e libertos: Quitungo, em Maraú; e o outro, às margens dos rios, em Canavieiras.

No povoado de Quitungo, vivia a maioria dos africanos, libertos e livres pobres, e era lá que as autoridades afirmavam ocorrer a maior parte dos crimes. Para comprovar, o juiz relatara que era comum a ocorrência de crimes como o da Fazenda do sertão do Quitungo, [no qual] o ‘cabra’ de nome Vicente, escravizado do fazendeiro João Bernardo do Carmo, matou com um tiro de espingarda uma escrava crioula de nome Josefa e, em seguida, recarregou a arma e suicidou-se com tiro dado sobre [a] cabeça.[47] O crime passional chocara.

A relação entre crime, cor e lugares de maioria negra era recorrente nos relatos policiais. O Quitungo era considerado perigoso pelos senhores. E mesmo num crime aparentemente passional, não sabemos em qual medida as vicissitudes e os limites da vida no cativeiro o influenciaram. Mas não só este. Dias depois,

“um indivíduo, Pedro Gomes de Araújo, foi acusado de dar três facadas no inspetor e em seu irmão no Quitungo, escapando depois do crime”. E esse sujeito teve incentivo e proteção do povo de lá.[48]

Nos crimes, a questão étnica era enfatizada, como o crime cometido pelo crioulo João Francisco da Luz, conhecido por João Dodó, que sofreu um ferimento causado por outro crioulo, Manoel Marcelino Caito[49], que afundou seu crânio. Tudo isso, é claro, à noite, em meio a uma diversão.[50] Esses crimes reiteravam a ideia de que festas no Quitungo eram perigosas, em sua maioria, nos momentos em que não estavam trabalhando, mas procurando diversão, como neste último caso, que ocorrera à noite. E as queixas não paravam. No mesmo lugar, noutra ocasião, tomaram uma espingarda de espoleta e uma faca de ponta das mãos de um tal de Manoel. O fato deu-se num amanhecer, envolvendo outro preto conhecido por José Cutia. O entrevero mobilizou moradores locais na chamada Rua de Cima. Entre os brigões, José Cutia levou três facadas nas costas, desferidas por Manoel, que tomou cacetadas por outras pessoas que assistiram ao crime.[51] Ressalto que este crime ocorreu no amanhecer, possivelmente, depois de uma farra, danças e bebedeiras, cristalizando, no imaginário local, que o reduto dos negros era, também, o das desordens.

Assim, também, vigorava a ideia da criminalidade, pois era o lugar preferido dos outros pretos para se esconder em caso de fuga. Das margens do Rio Maraú até as margens do Rio Pardo, crimes envolvendo escravizados repetiam-se. Na parte sul, a partir de 1881, uma série de conflitos envolvia índios, escravizados e libertos, todos vítimas constantes do aumento da extensão de terras que produzissem mais cacau.[52] Um longo processo culpabilizou Theodomiro Celestino de Brito e mais 17 pessoas contra os índios Noc-noc[53] em Canavieiras. O Rio Pardo era cenário importante, tal qual o Rio Cachoeira, para Ilhéus, e o Rio Maraú, para a vila homônima, pois o cacau vicejava em suas margens e, dali mesmo, facilitava-se o transporte em canoas e barcos.

Na Fazenda Paraíso, pertencente ao coronel Augusto Frederico de V. de S. Bahiana, no distrito de Bôa-Vista, às margens do Rio Pardo, os fazendeiros utilizaram-se de escravizados para atacar os

índios. Escolheram como data um período de festa indígena, apostando na distração e na vulnerabilidade dos índios. Os depoimentos revelam uma série de crimes ocorridos sete anos antes da abolição. Dois fazendeiros depuseram sobre a morte de “trinta e tantos índios Camacans, a apreensão de cinquenta arcos e flechas e “quatro creanças sendo uma ainda de peito”[54], que estavam sob o poder de um caboclo famoso, Manoel Manjorra, a serviço deles. E uma testemunha afirmara que, dias antes da “entrada”, foi perguntada por Jorge Stolze se queria encomendar uma “indiasinha”. Mas que este recusou-se a recebê-la, para não ter culpa na entrada em que foram extintos os infelizes índios.A questão desta tomada de terras era para expandir a lavoura cacaueira. E na dizimação dos povos, usavam da força de alguns capangas, como o negro Antônio Grande, ao qual venderam alguns arcos e flechas e que, ali, foram entregues ao delegado. Outro depoente, oriundo da Vila Vitória, narrou que lhe foi oferecido um conto de réis e garantia de que nada lhe pesaria na lei para participar da ada. Os índios Joaquim, Gregório, Gerônimo e Militão se encontravam na Cachoeirinha, no Rio Pardo. Distante do rancho, faziam uma algazarra, estavam num dia festivo.

Os Camacans ou Noc-noc foram surpreendidos pelo grupo que disparou tiros, e estes índios fugiriam, restando apenas quatro indiozinhos. Os tiros foram disparados, coincidentemente, pelos negros da tropa acusada – repetiam os coronéis em uníssono –, Manoel Bagajá e Antonio Grande. Relatam, ainda, que, ao amanhecer, perceberam o derrame de muito sangue dos índios no lugar. Por essa missão, o chefe, o negro Manoel Bagajá, recebeu um valor em torno de 600 mil réis. E criou fama de cruel, contaram os depoentes. Um deles, recém-chegado de Santo Amaro da Purificação, Felix Marques, fora viver às margens do Rio Pardo, investiu em terras e fora convidado a participar do extermínio dos Noc-noc, para aumentar sua extensão.

O crime revela que os espaços de sociabilidade por aquelas paragens eram as vendas, onde se comprava e se sabia de tudo, ponto de encontro de libertos, que ali frequentavam, compravam, bebiam e socializavam. Assim contou o preto Manoel, pedreiro que viera de Maragogipe para o Rio Pardo e estava no botequim,

quando viu o chefe do bando comprar as armas para matar os índios Noc-noc e, depois, um deles dissera que haviam “matado caboclo como o diabo” e soube que, ao final, conduziam uma canoa com os indiozinhos, estando um deles ferido na perna. Segundo ele, na casa de negócio, “se ouviu contar que era para se escravisar os índios ou matá-los no caso de não conseguirem”[55]. Pelo visto, todos ali sabiam da carnificina e dos mandantes. No caso do preto pedreiro, também lhe foi proposto “ir a este negócio” ao que nega a participação e diz que fora iludido pelo alemão Jorge Stolze e por Carlos Varnout. Estes dois, inclusive, promoviam festas com bailes e muitas bebidas em suas fazendas constantemente, no intuito de angariar a benevolência do delegado e demais autoridades, além dos negros capangas, seis escravizados e índios amansados por dois meses para a operação. O mundo cotidiano escravista no sul da província da Bahia revelava-se, portanto, tenso, amalgamando europeus, sertanejos, migrantes, índios, escravizados e libertos. Seja no trabalho, seja nos espaços de sociabilidade, como a festa do fazendeiro ou as portas da venda, interagiam e expunham ali as tensões que as lavouras e roças de cacau abrigavam. Num ambiente hostil, os fazendeiros Jorge Stolze e Carlos Varnout bem sabiam que, no momento festivo, podiam estreitar laços com o delegado para que fizesse vista grossa às violências.

A festa congraçava e suavizava o cotidiano tenso entre poder, crime, mando e obediência de uma terra em crescente disputa junto com o preço da safra de cacau. Norberto Guarinello (2000) sugere que a festa é uma dimensão da estrutura do cotidiano e que dele não se desvincula. Essas tensões sociais não se dissociam do sujeito na festa, e ele as usa ali. Para outros, tomar cachaça, comprar víveres e saber das notícias na venda da roça eram momentos também de lazer e descanso. Lá iam escravizados a mando ou libertos em necessidade.

Um episódio é bastante ilustrativo. Escravizados proseavam às portas de um botequim e outros formaram uma roda e dois deles iniciaram uma dança que parecia luta ou divertimento. Aqueles pretos teriam brechas, entre os momentos de trabalho, para vivenciar momentos de descontração, visto ser um misto de dança? Seria uma forma mais elaborada e ritual de manifestação cultural

afro-brasileira? Acredito que tenha sido um espetáculo bonito de se ver.

Para outros, não era bonito, mas sim perigoso, conforme atestou o escravizado Manoel. O divertimento terminou em processo de crime de lesões corporais.[56] Em seu depoimento, ele identificou que os autores foram os escravizados José, propriedade de Francelina Mendes, e outro, filho da escravizada Josepha, Manoel dos Anjos. Mandu fora comprar linha de costura na dita casa de negócios e acabou ferido com a brincadeira ou o divertimento entre os dois escravizados, considerando ser uma prática perigosa, pois envolvia uma faca de ponta, que terminou ferindo-lhe quando este estava próximo ao balcão. No entanto, não disse se estava parado, assistindo à brincadeira, ou por qual motivo não desviara do golpe de faca. Tudo sugere que a venda era bem frequentada, constituindo-se no espaço de sociabilidade e comércio de sortimentos. Também assistia ao divertimento um sapateiro que contou ter visto o “crime com grande faca de ponta”, quando também foi comprar linha na venda.

A tão citada venda estava localizada na Rua do Beco, ponto de encontro que supria as fazendas do entorno, entre Camamu e Maraú. É presumível que a “brincadeira” ou dança tenha tomado o espaço tanto da rua quanto do interior da venda, uma vez que Mandu alegou ter sido ferido sob o balcão e dentro da venda. O rol das testemunhas era tão grande quanto o dos apreciadores do divertimento dos pretos. Um deles era de Valença, funcionário público, o outro, de Alagoinhas, era artista, e outro, natural de Curralinho; todos apreciavam o divertimento de faca de ponta, e os escravizados faziam desses instrumentos uma adjacência de seu corpo. A linha que divide a brincadeira de arruaça e possível desordem é muito tênue. O detalhe é que, sobre o crime, o juiz concluiu que Mandu fora ferido na imprudência por culpa do divertimento dos pretos. Haveria ali regularidade? Pelo público cativo assistindo, certamente, sim.

Quanto à natureza deste divertimento, envolvendo um misto de dança e luta com facas, é tentador sugerir que se tratava do maculelê[57], embora não haja, no caso, nenhuma menção à dança com madeiras, conforme descreveu Manoel Querino (1938). Para

ele, o maculelê é um fragmento de cucumbi, dança dramática em que os negros batiam pedaços roliços de madeira, acompanhados por cantos (QUERINO, 1938). Não há como afirmar que, ali, fosse maculelê, mas era divertido.

Embora, nas portas da venda, o crime tenha se dado em virtude da diversão, outros esperavam justamente o dia festivo para dar vazão a rixas e desforras, inclusive, às da vida amorosa. Foi o que aconteceu com a crioula Luiza do Patrocínio em Ilhéus. Era noite e corria a festa de Sebastião, no dia 20 de janeiro. Depois dos ritos costumeiros na igreja e quando as pessoas já estavam embriagadas, Manoel Arcanjo, vulgo Manoel da Praia, aproveitou o rebuliço da festa e do trânsito de pessoas na cidade para, talvez, movido pela bebida, invadir a casa onde Luiza fora acolhida – depois dele tê-la expulsado – e, armado com um facão, causar-lhe ferimentos tão graves que a impossibilitou de trabalhar. O caso era complicado. Luiza do Patrocínio era casada com Manoel da Praia, um alfaiate vindo de Camamu.

Ela era espancada constantemente, e ele nunca "a tratou como era mister". Depois de seguidas violências domésticas, expulsou-a de casa, e esta não tinha como sobreviver, passou fome e foi obrigada por seu marido a ir para o "lodaçal do crime, prostituir-se".[58]

Em seu triste depoimento, Luiza destacava que ela deu "este passo indecoroso por seu estado de casada e a não preocupação daquele que fôra a causa da sua desgraça"[59]. Luiza lamentou que ele não nutrisse nenhum sentimento por sua pessoa e que fora viver na casa de Tereza Januária. Tudo indica que Tereza tinha uma casa com mulheres que se prostituíam. A favor de Luiza, depôs Francisca Maria da Victória – escravizada de Antonio Lopes da Silva, de 28 anos de idade – que se lembrou do dia do crime, tendo como referencial a noite da festa. Seu tom era o de que jamais esqueceria a data, em virtude de um distinto fato, a festa. Contou, ainda, que, na hora do ocorrido, não saíra para a rua, estava numa casa próxima e não pôde sair para ajudá-la, mas foi testemunha ocular do espancamento, viu tudo. Assim "que pôde", trespassou a calçada da casa onde vivia, na Rua Direita do Comércio, e a acudiu. O que Francisca não disse, mas sua condição lhe impunha, é que, numa

noite importante com uma festa na rua, onde outros libertos, escravizados e livres tinham ido apreciar o festejo, ela estava presa ao serviço doméstico. Será que seus senhores eram por demais rígidos, que não lhe consentiam uma brecha para o lazer? Ou Francisca teria sentido medo diante da violência de Manoel da Praia com Luiza, armado a facão? Nem Luiza retomou o casamento, nem Francisca divertiu-se.

Sejam nos divertimentos ou em outros crimes, o cotidiano escravo se desvela mais difícil para as mulheres. Às vésperas da abolição, os frutos das tensões do agonizante cativeiro geravam consequências desastrosas para os libertos. Nos registros mais variados, lemos indícios do viver coletivo daquilo que Maria Wissenbach (1998, p. 385) destacou numa função social do crime. Não era o crime por si só, mas o que ele carregava contextualmente consigo, como "padrões de sobrevivência e de organização sociocultural e que interagiam de maneiras multivariadas no confronto entre dominação e resistência" (WISSENBACH, 1998, p. 31). Com o aumento de libertos em trânsito nos anos finais do período escravista, o temor das autoridades aumentava, ainda mais em dias de divertimento, pois cachaça e armas figuravam como elementos de insubordinação.

A polícia regional estava vigilante. No início de 1888, os lugares em que morava a maioria dos ex-escravizados passaram a ser demarcados pela polícia, como o Quitungo, em Maraú, e o Alto da Conquista, em Ilhéus. Pensando assim, o delegado de Canavieiras, ao relatar uma fuga de três presos que estavam no encalço "dia e noite", tinha um palpite certeiro, por certo, estariam nos caminhos do distrito de "Negrinhas", para onde provavelmente iriam, por haver muitos pretos lá.[60] E a polícia revelar-se-ia contumaz perseguidora de negros em outras dimensões, como veremos nas páginas a seguir, a começar pelas histórias de Benedito, Diolindo e Manoel Ruphino entre outros.

2.3 Nas malhas da justiça: pela cor escura e em ações de liberdade, às

vésperas do 13 de maio

Benedito tinha dois dentes de ouro na boca, era de cor e mudou-se para Ilhéus, em 1888. Por conta disto, foi chamado pela polícia, pouco tempo depois de sua chegada, acompanhado de um grupo de dez homens, mulheres e algumas crianças. Era sujeito livre, mas fora chamado pelo chefe de polícia, que estranhou o grupo e justificou, em correspondência, que estava atento à reportagem veiculada no *Diário de Notícias* sobre a Vila, com o título "Salteadores". E o interrogatório com Benedito foi rigoroso. O delegado já havia mandado um telegrama para a capital, pois os dois dentes de ouro de Benedito lhe colocavam em suspeição de algum crime. Enquanto corria o interrogatório, um grupo de "homens armados até os dentes, e entre eles um sexagenário e um rapazola de 22 anos, que também se chamava Benedito como o pai"[61] aguardavam ansiosos do lado de fora da delegacia. Benedito repetiu ao delegado que nasceu na Lagoa de Pojahú, era casado e livre, assim como seu companheiro, Diolindo, que também tinha ouro na boca. A polícia concluiu que ele era tenente-chefe da família de "ciganos", que vieram de Minas Gerais e que estavam "abarrancados" numa fazenda próxima. O delegado não compreendia a origem do ouro, "sendo de cor Benedito e Diolindo".[62]

Na sociedade sul baiana, Benedito, Diolindo e, certamente, suas famílias experimentariam o tratamento dispensado àquele que já fora escravizado, e ainda que estivesse liberto, era de cor. Ele e seus descendentes sofreriam os desdobramentos do fenômeno da racialização em sua manifestação máxima: o estigma da cor a partir da suspeição em torno de sua idoneidade e a ameaça de prisão. O delegado agiu conforme já se davam as relações nascidas na vigência da escravidão, a qual legitimava a inferioridade das pessoas de cor. E tais relações ainda se dariam com a abolição do cativeiro e o declínio da monarquia, cristalizando um vínculo estreito entre a cor e a subalternidade, conforme aparência física. A estruturação hierárquica da sociedade nessa lógica de racialização das relações delinearia, por conseguinte, a compreensão das

manifestações culturais, quaisquer que fossem elas, onde houvesse participação da população de cor.

Analisando o último quinquênio anterior à abolição, percebi que as tensões, as desordens e os crimes, em diferentes lugares da região, tinham a participação de negros em alguma instância. Muitas vezes, eram reações ao que a racialização operava no cotidiano. São relatos de desordens e prisões, onde o crime tinha nuances de cor e condição jurídica misturadas nas identificações externas: preto, escravizado, africano, pardo, cabra e crioulo, cujo desfecho era a criminalização do sujeito de cor. Por um pretexto qualquer, o chefe de polícia os prendia. Quiçá os ajuntamentos! Alguns episódios são elucidativos de como a cor e o crime eram sinônimos, o que acabava alimentando as tensões entre escravizados e libertos e entre estes e os senhores. O escravizado Izidoro Ferreira, crioulo de 40 anos, foi denunciado à polícia sobre o crime de ter espancado e ferido gravemente uma senhora com o cabo da enxada, assim como feriu sua filha menor de idade, Vitalina Maria do Rosário. Izidoro manifestou vontade de casar com a menor, mas mãe e filha o rejeitaram, por causa da "inferioridade da cor". Inconformado, Izidoro fugiu.[63]

Temendo ser visto com essa inferioridade, Manoel F. Dias, em março de 1887, sentiu-se desacatado por ter sido chamado de preto enquanto viajava num vapor, no sul da Bahia. Logo, procurou a polícia, alegando que era professor público e que queria punições a um marinheiro do vapor Inahy, que "aludiu que ele era preto".[64] A ira de Izidoro e de Manoel tendia a piorar, eram de fato "de cor", e isso não poderia mudar. Antes mesmo da abolição, as elites regionais já empreendiam uma verdadeira campanha contra pretos, sertanejos, ciganos, libertos, livres pobres, todos que destoassem dos europeus, misturando categorias raciais e étnicas, ainda mais com a ascensão do cacau e a presença de migrantes e ex-escravizados oriundos de outras regiões.

O ano anterior à abolição, 1887, foi um dos mais movimentados em termos de documentação policial referente a estas tensões. De Maraú, Ilhéus e Canavieiras, partiam ofícios pedindo reforços, policiamentos ou investigação sobre pessoas que transitavam livres pelas vilas, tendo a cor como principal suspeição. Para os libertos

sua mobilidade consistia também em vivenciar um processo imigratório espontâneo.

O juiz Antonio Cabussu não se conformava em ver livremente circulando por Ilhéus e Canavieiras um preto chamado Clemente, que tinha uma “cicatriz de preto” no rosto. Enviou telegrama em novembro de 1887, para investigar se “Clemente Neves Silva, natural de Santa Luzia de Caetité, 22 anos, solteiro, cabra, alto, magro, imberbe, pescoço comprido e grosso, cabelo acarapinhado, é criminoso?”. Clemente disse que era livre, apesar da cor. A poucos meses da abolição, a sociedade estranhava essa circulação de negros chegados de longe, em busca de trabalho. E não cessava sua perseguição, dias depois, pediu informações sobre outro, “Manoel Ruphino, de Santo Antônio da Barra, de 25 anos, cicatriz na testa, talho na orelha direita, côr escura, altura regular, mal encarado, cabelos torcidos, beiços grossos, dentes alvos e pes grandes é criminoso?”.[65] Nesta descrição, estava traduzido o olhar das elites brancas sobre esses sujeitos e os estereótipos como cabelo, cor, dentes que transformavam Manoel num criminoso em potencial, além do mais, era “mal encarado”, ou melhor, teria cara de criminoso. Este era o retrato da cidade às vésperas da abolição, que ia demonstrando o modo como tratariam os egressos do cativeiro tão logo fossem libertos.

O comportamento das autoridades policiais de Ilhéus coadunava-se com outros da região. Em Taperoá e Valença, o clima de terror era culpa de Antônio Cezimbro, de cor escura, que andava com 50 capangas, apavorando a população, e o delegado escrevia pedindo socorro.[66] Cumpre lembrar que os crimes eram aludidos a ele, sem que houvesse provas. O que não se colocava em questão, porém, era o medo de que o ex-escravizado, solto e armado, pudesse provocar terror no imaginário dos senhores. A suposta vingança contra estes era temida ante a iminência da abolição.

Os senhores de Sambaituba compartilhavam dessa opinião. Um clima de instabilidade foi causado pela crescente presença de ex-escravizados espalhados ao longo das “vilas do baixo”. Alguns crimes em Sambaituba, termo de Ilhéus em setembro de 1887, estavam atrelados ao fato, segundo acusava o chefe de polícia, de

haver escravizados libertos circulando pela região. Agora, soltos, certamente haveriam de cometer crimes.[67]

Especialmente no ano anterior ao 13 de maio, as notícias de crimes praticados por negros aumentariam. Em Canavieiras, apostava-se na cor como um dos motivos de um crime, segundo o telegrama emitido pelas “pessoas de importância da Vila”. A morte do fazendeiro Gustavo Ribeiro teria sido de autoria do escravizado Sotero, porque este, supostamente, não aceitara sua condição de preto e escravizado. Este, depois do suposto crime, em vez de fugir, entregou-se. E, segundo o delegado, que infelizmente não deu mais detalhes, o escravizado expunha todo o terror que era servir ao falecido, e não por ser preto, mas pelos horrores a que era submetido, de modo que preferia ficar preso. Sotero não aguentou mais o sofrimento e foi preso justamente no dia 13 de maio de 1887. Mais um ano e ele teria se livrado do Gustavo e da viúva Peixoto, seus cruéis donos legalmente.[68]

Se o processo não trouxe, o memorialista Costa (1963)[69] deu mais detalhes do caso. Entrecruzei alguns sobrenomes do processo com os que foram compilados pelo memorialista e constatei os mesmos sujeitos. Novas informações sobre o caso deram conta de que Gustavo Ribeiro tratava seus escravizados a relho e perversidade, a tal ponto de eles tramarem uma vingança contra ele, que costumava, além de espancá-los, amedrontá-los com a frase “negro, eu te mando para o Lécoultré”. Este era um francês considerado amansador de escravizados, fazendeiro pelas bandas de Pau-Assú, que tinha o prazer de alimentar sua fama, cometendo atrocidades com escravizados, os quais, portanto, temiam-no muito.

Tanto Gustavo quanto Lécoultré morreram pelas mãos dos escravizados: o primeiro, numa emboscada, da qual Sotero foi culpabilizado, numa das suas idas à cidade, num sábado à tarde; já o segundo, num domingo, quando os escravizados estavam no terreiro da fazenda, “um deles jogou-se ao solo em convulsão e altos gemidos” e formaram um círculo em volta, gritando e pedindo socorro, e ao se aproximar para verificar o que houve, mataram-no (COSTA, Alcides. Op.Cit, 1963, p. 15.).

Apesar da ocorrência de crimes praticados, de fato, por escravizados e libertos, outros recorreram aos meios legais, como

tentativa derradeira de conseguir a liberdade entre os anos de 1887 e os quatro primeiros meses de 1888. Efigênia e Matilde, ambas casadas, com idade de 60 anos, na Vila de Maraú, recorreram ao pouco – mas significativo – fundo de emancipação, em virtude da lei nº 3270, de setembro de 1885. Chamam a atenção as três datas, que são: a da alforria; os 60 anos completados por esta[70]; e, por fim, o "tempo que termina o ônus que ficou sugeito/serviço a completar". Ou seja, no prazo de três anos contados a partir do dia da alforria, no caso dessas duas mulheres, 9 de agosto de 1887, deveriam cumprir serviço até 9 de agosto de 1890.[71] No entanto, sabemos que isso não ocorreu.

Em agosto de 1876 cinco escravizados deveriam ser libertados em Camamu pela cota do fundo de emancipação. No entanto, alguns critérios entraram em choque. No caso dos escravizados casados e com filhos qual teria prioridade na classificação? Nesse caso o escravizado casado com pessoa livre? Ou o maior em número de filhos? Ou os filhos menores de 8 anos? Com ou sem pecúlio?[72]

Na vila de Maraú, em 1888, a justiça andara movimentada. Para aqueles escravizados que não tinham como recomeçar a vida fora do cativeiro – por não ter sequer um soldo a resgatar, ou por não haver empreendido fuga com sucesso, ou por não ter acumulado qualquer pecúlio para compra da alforria –, a liberdade ainda lhes parecia muito distante. No entanto, contrariando estas dificuldades, arquitetaram outros meios de alcançar a liberdade pelas vias da legalidade e moveram ações de liberdade em nome da lei que proibia o tráfico ilegal e que, na costa sul baiana, parecia não ter ser sido respeitada. Todavia este caminho também não era nada fácil, exigia astúcia, paciência e disposição de uma rede de solidariedades (SILVA, R., 2007) de grande parte dessas ações na Vila de Maraú e entendeu que os escravizados estavam "apelando para as lembranças da travessia".[73] E fizeram isso majestosamente.

Considero que tais ações de liberdade foram mais um dos caminhos possíveis, mas não menos fácil. Chalhoub (1990) nos dá uma dimensão disto, ao explicar que a abertura de um processo dessa natureza, muitas vezes, era fruto de um projeto cuidadosamente elaborado do cativo que acionava a justiça, e, para

isso, seriam necessários personagens em ação, como testemunhas, depositários e a pré-existência de alianças entre os escravizados e depositários, senhores livres que os ampariam enquanto corriam tais ações de liberdade. O aparato judicial era, por vezes, a favor, quando não manipulado pelas elites. Ainda assim, a "costa da África" virou um lugar de memórias atemporais, um referencial para a origem de homens e mulheres que de lá vieram. Amalgamaram-se, aí, diversas procedências, etnias e diferenças. Para as ações impetradas, era preciso ser africano, ter nascido na genérica Costa d'África, ou contar com a participação de suas mães e outras testemunhas, num período já ilegal, para pleitear a liberdade. E o Atlântico tornara-se, assim, palco do início, meio e fim de muitas histórias. E o meio legal na justiça era também o do reconhecimento dessas origens africanas. A identificação, comumente repetida nos depoimentos, era de que nascera na "Costa d'África", a matriz geradora de tudo, da qual lançara mão e reavivara suas memórias, as de seus pais e, mormente, a de amigos de cativeiro e trabalho.

A existência dessa rede de solidariedades permite-nos inferir relações outras, para além das fugas, dos crimes e dos momentos de festas, ao passo que, também, leva-nos a compreendê-las como extremamente necessárias à sobrevivência cotidiana, posto que, a partir dessas, os negros conseguiam provas documentais e, sobretudo, testemunhais, para os enfrentamentos contra seus senhores na justiça e muitos saíam das fazendas para os curadores.

Ao dar entrada nestas ações, todos os envolvidos deixaram preciosos registros indiretos. Por eles, sabemos que, ali, havia um abolicionista, Abdon Ivo de Moraes Vieira, o maior curador, o traficante Miguel Champlone, dono de um navio, e o português Francisco Abreu, que fazia o negócio escuso, abastecendo a mão de obra para as fazendas de farinha e cacau. Segundo um depoente, "na povoação do Quitungo, vivia o negociante de escravos Francisco de Abreu, português que vivia disto, tendo ali caza de negócio e lavoura de mandioca".[74]

Francisco era muito bem relacionado com os senhores locais e atendia duplamente aos interesses, pois vendia escravizados e farinha. Já o elenco de escravizados africanos queixosos é grande. Especialmente nos anos finais do século XIX, foi bastante tensa e

movimentada a justiça. Com a ascensão da lavoura cacaueira, às vésperas da abolição, o sul da Bahia era tão dependente do trabalho escravizado quanto a economia seria do cacau. Era difícil imaginar um separado do outro. Taipus, Cassange e Quitungo (em Maraú) e Mamoan (em Ilhéus) tornaram-se lugares de memória do tráfico atlântico ilegal na costa sul. Pela memória coletiva sobre a luta, essa prática ilegal foi rememorada ao final do século XIX. Como fez João Nagô, natural da Costa da África, de mais ou menos 60 anos, solteiro, pescador, declarou tratar "por parente a mãe dos autores por serem naturais de terras vizinhas" (SILVA, R., 2007a, p. 56). Silva (2007a) destaca, neste caso, a atuação política do depoente João Nagô. Residentes das propriedades rurais não estavam alheios nem às leis nem aos argumentos que concorressem para romper com a escravidão ilegal. Da "costa", da qual viera João, vieram tantos outros ali. O perfil de João, definido como Nagô, ainda que fosse vago, coloca-o numa situação especial, era africano. Ademais, sua profissão de pescador o colocava em contato permanente com a costa da península. Era testemunha ocular do fato.

Homens e mulheres, seus filhos e amigos estiveram a repetir, perante o juiz, ao qual enviaram suas petições, quais foram os lugares de chegada, de estada e, por fim, de onde ultimamente vinham para reclamar por suas liberdades, em virtude do desembarque ilegal. Todavia, era preciso provar que cada um ali, de fato, chegara depois de novembro de 1831. Devido a isto, o discurso dos que os defendiam e testemunhavam estava afinado. Em uníssono, repetiram os nomes dos lugares e do traficante responsável, desenhando, assim, um cenário aterrador ilegal, como tantos outros pela Bahia afora. Mas ali, no prédio da justiça, chegaram mais de duas dezenas de processos, constando, em cada um deles, duas e até três pessoas. Misturando suas histórias pessoais e seu mesmo sonho de liberdade, dividiam laços de parentescos e destinos, e estavam sujeitos ao desfecho da ação legal entre cativos e seus respectivos senhores.

Muitas leituras políticas podem ser depreendidas dessas ações, como o relato do que protesta e as versões das testemunhas, além do argumento dos senhores. Só não houve dissonâncias quanto à

prática do tráfico ilegal, os lugares citados e os dois maiores responsáveis por isso. Nos processos, não era isso que estava em questão. O embate, no entanto, foi mais no campo da memória em torno da data de proibição legal e da soma dos anos de estada do dito escravizado na fazenda ou da data da sua compra. Para tal, foram arrolados como testemunhas, intencionalmente, em solidariedade, os desembarcados no “cenário da desova” – expressão bem apropriada dada por (SILVA, R., 2007a), sobre o desembarque ilegal em Maraú.

No plano interno político da vila, uma rede de relações e sobrenomes formava teias complexas de influência, proteção e parentesco. Convém sublinhar que, além dos escravizados e senhores, tanto o perfil das testemunhas quanto dos curadores eram bastante complexos, dado o fato de ser uma vila pequena e os processos circularem em torno de parentes, proprietários, além de pertencerem às elites econômicas do lugar.

A região tinha a favor do tráfico uma vasta área litorânea com condições propícias para o embarque da farinha e desembarque de escravizados ao longo de toda a costa de Camamu ao norte, até Ilhéus, ao sul. A quantidade dessas ações nos ajuda a seriar e inferir alguns aspectos, os quais se encontram no quadro a seguir:

Quadro 3 – Relação das ações de liberdade entre 1887-1888

Ano	Escravizado(a)	Senhor (a)
1887	Raimunda (Criola) de Tal	Salustiano Nunes
1887	Elisiaria e Cândida Felisardo, (Criolos)	Maria Joana de Souza Coutinho
1887	Jerônimo e Monica e Maria (Africana e Filhos)	Rogério Damasceno
1887	Faustina e/ Seus Filhos de Tal	João Martins Ferreira
1887	Leonardo e/ Outros	Manoel Rodrigues de Oliveira
1888	Manoel Barraco (Criolo)	Maria Joana de Souza Coitinho
1888	Sebastiana (Criola) de Tal	Jose Freire do Espírito Santo
1888	Liberato Escravo	Felix Jose Pinto
1888	Bernardino escravo	Felix Jose Pinto
1888	Maria escravo	Jose Freire do Espírito Santo

Fonte: APEB. Seção Judiciária. Série: Ação de liberdade.

Selecionados apenas os ocorridos entre 1887 e 1888, os processos cíveis de liberdade revelam a participação de dois ou três escravizados numa mesma ação. Revelam, ainda, uma diferenciação étnica, distinguindo africanos de crioulos num universo de maioria feminina, de nove escravizadas e seis escravizados. Os critérios dos termos “escravo”, crioulo ou liberto foram utilizados na identificação e seleção dos processos analisados para compreender o protagonismo negro em vigência naquela localidade.

A identificação étnica do escravo era complexa e vaga, de modo que afirmar acertadamente sua procedência é muito difícil, visto que, ali, “O escravo não tem estado civil. Quase que sempre tem um

nome, o de batismo. Não tem apelidos de família. […] as certidões de batismo e os títulos de venda laboram em um vago extraordinário" (MAMIGONIAN, 2005, p. 41). Essas ações nos permitem inferir que o clima agonizante do sistema escravista era percebido por esses sujeitos (MAMIGONIAN, 2005; CONRAD, 1978) ou, ainda, que a ineficácia de leis anteriores não cumpridas os incitara na luta por liberdade (CHALHOUB, 1990).

Portanto, é tentador presumir quão acirrada fora a postura reivindicativa destes sujeitos. Em Ilhéus encontrei semelhanças. Era 2 de maio de 1887 em Ilhéus. Os escravizados Antônio e Ana moveram uma petição de liberdade. Afirmavam que eram netos da africana Erminda importada na Bahia em janeiro de 1848 e tiveram como Senhor João S. Correia e que os réus "nascerão em captiveiro, sendo seu senhor o capitão Francisco Soares, negociante e curador nesta cidade"[75]. Os escravizados moviam a ação "confiados no preceito do art.1º da lei de setembro de 1831, e nos sentimentos abolicionistas".[76]

Foi nesse entendimento que, politicamente, fizeram uso da história e das trajetórias pessoais como via de demonstração de que percorreram um caminho ilegal até então e fizeram uso da memória coletiva, retirando estratégias do não esquecimento das experiências da travessia e da chegada à costa, não deixando seus próprios registros apagados na memória. Ao contrário, foi preciso recuperar suas descendências oralmente, fortalecendo os laços com uma origem africana e fazer uso desta, já que algum destes seriam, em princípio, uma segunda geração do tráfico ilegal e, portanto, possuidores desta liberdade herdada.

As narrativas das histórias pessoais têm sido uma abordagem constante na historiografia e notabilizadas por isto no estudo contemporâneo da escravidão. Nestas, a busca por dar voz aos sujeitos até então esquecidos dá a tônica à narrativa histórica. O exemplo mais completo é sobre o Rio de Janeiro com Chalhoub (1990), que apresenta os sentidos da liberdade nas últimas décadas da escravidão e os vários significados desta para aqueles sujeitos, além de mostrar como se utiliza uma série de fontes diversas, entre elas, as ações de liberdade.

A necessidade de reforçar oralidade e testemunhos acabou por incidir nas festas, dotando-as de um maior referencial dessas culturas africanas. Até as vésperas da abolição em 1888, todo o trajeto retrospectivo do tráfico fora desenrolado pelos testemunhos, e os portos ilegais de Maraú e Ilhéus, descritos. Nada disso era esquecido pelas vítimas do tráfico. Chama atenção como as vilas do entorno pareciam ser um espaço unificado, haja vista o domínio que estes tinham ao circular com a farinha e a pesca. As escolhas e a disposição destas testemunhas compunham um universo de análise do uso político da memória e da oralidade. Em meio às lembranças, pululam retratos do cotidiano de trabalho, donde nasciam as resistências. Isto suscita um liame entre os sujeitos e suas experiências e resistências cotidianas.

A memória coletiva foi usada pelos africanos e seus descendentes reiteradamente. Há, entre esses, a capacidade argumentativa, como no caso de Manoel Barraco, não só seu sobrenome chama a atenção, como, também, o modo como este recorreu à sua história pessoal, reunindo testemunhas e, em nome da lembrança de sua avó ter sido trazida depois do período legal, alegava sua descendência como fator de justa causa para sua liberdade.[77] Manoel Barraco, possivelmente, fez uma pesquisa entre o coletivo, aguçou as lembranças e coletou as narrativas para reconstruir sua história. Penso noutras situações como uma celebração festiva, sagrada ou profana, em que tanto Manoel quanto seus companheiros lançariam mão de suas ancestralidades e lembranças para inseri-las na festa. De modo semelhante a ele, Raimunda argumentou a seu favor, dizia ter “direito à liberdade por ser filha da africana Rosa, que já é livre”[78]. Mais uma vez, fica patente o auxílio da memória como forte argumento. E seria também um artifício em favor da reconstrução de outras práticas culturais, o qual as relações na justiça nos fazem supor. Famílias inteiras compareciam em nome dessa memória do tráfico ilegal, como a composta por Maria, Jerônimo e Mônica, em 1887, e outra, por Felisardo, Elisiaria e Cândida em 1888. Quanto a Elisiaria, seu senhor fazia questão dela e exaltava os motivos “preta, idade de 10 anos e com bôa aptidão para o trabalho do serviço doméstico”.[79]

Maria alegou sua origem, por ser ela africana importada para a Vila muito depois de 1831, e seus filhos sentiram-se com o mesmo direito à liberdade que a mãe, vez que esta deve ser livre. E o pretenso dono reclamara que estes deixaram de cumprir seus serviços para estar em companhia do curador Abdon Ivo, que deveria devolvê-los no prazo de dez dias. Maria era filha da africana Bernarda, que veio grávida e a teve em Taipus de Fora, onde estava com muitos outros africanos ocultos nas matas. Esses casos descortinavam a operacionalidade do tráfico ilegal, a exemplo do ato de escondê-los para aprender a língua "brasileira".[80] Outros processos movidos por escravizados sozinhos realçam suas trajetórias individuais, mas nem por isso foram menos importantes, como Raimunda, crioula, em 1887[81], e Aprígio, em 1887.[82] Seja como for, desses depoimentos, podemos extrair círculos de relações estreitas nas duas esferas, ou seja, entre os senhores e entre os escravizados. Este encontro, na justiça, permitenos traçar os contornos da sociedade que vivia à época e imaginar que, nos espaços culturais, festivos e religiosos, outros embates seriam constantemente travados.

Os laços escravocratas não se afrouxavam "às vésperas" do dia 13 de maio de 1888. No entanto, as lutas pela liberdade aumentavam. Faria (2007, p. 126) assinala:

> "reforçaram-se as solidariedades horizontais dos escravizados, principalmente, porque se agruparam nas grandes escravarias, tornando-as cada vez mais crioulas e, portanto, mais capazes de criar laços entre si".

Esses laços tornaram-se mais visíveis e necessários com a proximidade da abolição, cujos boatos já estavam chegando aos quatros cantos do sul da província da Bahia.

2.4 Comemorações pelo grito da liberdade

Enquanto na capital da província as comemorações pelo dia 13 de maio de 1888 “impressionaram os observadores da época, pela quantidade de pessoas que ocuparam a rua” (FRAGA FILHO, 2006, p. 126), a comemoração pela abolição na região sul não deixou nenhum registro de uma grande festa na passagem desta data.

Em Ilhéus e Maraú, não havia um movimento ou agremiação abolicionista organizado a ponto de promover um baile, uma passeata, ou mesmo quebra-quebra. Cumpre lembrar que o movimento abolicionista no sul da Bahia foi discutido por alguns autores. Na sua tese, Silva (2000) defende que o movimento não era tão frágil ou insignificante e discute como os escravizados residentes nas propriedades das vilas vizinhas de Maraú, Barra do Rio de Contas, Santarém e Camamu contavam com o auxílio do abolicionista Abdon Ivo de Moraes Vieira e com as posturas emancipacionistas do terceiro suplente do cargo de juiz municipal Dionísio Damasceno D’Assumpção. E por fim Brito (2003) destaca a atuação de Maurício de Souza Prazeres, em Canavieiras, e do padre Geraldo Sant’Anna, em Viçosa.

A “campanha abolicionista, diga-se de passagem, não teve ali o mais apagado eco”, descreveu o memorialista (CAMPOS, 2006, p. 232), a visão das elites; e, pelo menos no que tange às festividades pela abolição, não há registros dessa grande data.

O dia 13 de maio de 1888 deixou muito a desejar, se pensarmos em festa no seu sentido mais largo: movimentação com dança ou comida, roupa nova, alegria e música. Campos (2006) transcreveu, com certo descaso, o modo como a passagem da Lei Áurea ficou assinalada nas vereações de Ilhéus pelos telegramas congratulatórios expedidos à Princesa Regente, ao presidente da Província e ao chefe de polícia pelos edis.

Na região de Ilhéus, os festejos da abolição ocorreram sem grande agitação, alguns fragmentados e outros aconteceram dias após a grande data. Como destacou Cruz (2012), o edital da abolição foi espalhado pela cidade no dia 14 de maio, e afixado nos locais públicos de praxe para dar ciência à população sobre o fato e em Ilhéus não se registrou nenhum evento comemorativo para assinalar a ocasião.

Mahony (2001) encontrou mais informações, não de uma festa com música e passeata, mas da alegria da saída de um grupo de escravizados de uma fazenda. Num dos cenários de maior número de escravizados, a Fazenda Almada, a notícia sobre o “dia da liberdade” chegou num momento oportuno, em que estavam moendo mandioca e fabricando farinha. A reação foi jogar a mandioca fora para os animais comerem e, em seguida, foram embora, restando ali alguns poucos escravizados de casa (MAHONY, 2001). Estes permaneceram com suas famílias, mas queriam, perante os ex-senhores, uma nova condição de trabalho. A raiva dos que saíram sem olhar para trás diz muito. Nos dias que se seguiram aos 13 de maio, muitos ex-escravizados procuraram as fazendas onde viviam para ali comemorar a nova condição jurídica e, mesmo nas ruas apertadas e lamacentas da vila, deve ter-se ouvido muitos gritos de vivas e os tambores evocativos da liberdade, conforme Mahony (2001).

Um quadro bem diferente, mais completo e complexo, porém, foi retratado nas correspondências entre as autoridades, falando da capital, do Recôncavo e do extremo-sul na mesma ocasião. Lá, as festividades tiveram direito a tudo: samba, passeata, filarmônica e por que não dizer brigas e prisões? Mas, antes de trazer as experiências de comemoração noutras praças, evidencio as ocorridas em Canavieiras.

A Imperial Vila de Canavieiras, em fins do século XIX, assim como Maraú e Ilhéus, contava com inúmeras festas religiosas que a movimentavam, principalmente, a de São Boaventura. E, apesar de contar com menos escravizados do que as demais vilas em análise, houve ali um diferencial: a existência de um jornal abolicionista e a única notícia de comemoração na praça na ocasião da passagem da abolição. O povo foi para a rua, tomou a praça para comemorar o dia 13 de maio de 1888 e sua emancipação. Tal informação é confirmada pelo jornal *O Monitor do Sul*, quando, mais tarde, na passagem da data, comunica aos leitores que haveria festa no ano em curso, mas sem o brilho desses “anos transatos” como o daquela imemorável data.[83]

A praça, tomada pelo povo e, certamente, pelos poucos amigos de gentil Castro, o abolicionista, dono do efêmero jornal O Liberal,

era a da capela de São Boaventura. Gentil Castro foi à capital, onde adquiriu material tipográfico e, dias depois, regressava para, imediatamente, montar, fazer imprimir e circular o primeiro jornal. *O Liberal* teve vida efêmera, poucos dias depois, arrombaram a tipografia e carregaram todo o maquinário, que foi lançado nas águas do rio pardo, em frente à atual praça do Dr. Eduardo Campos.

Em outras vilas, porém, o dia 13 de maio de 1888 foi mais movimentado. As praças foram palcos de confusões anunciadas. Histórias e notícias sobre o "grito da liberdade" circulavam do norte ao sul da província. Fraga Filho (2010, p. 64) identificou que "escravos e libertos das localidades do Recôncavo baiano foram tomados pela expectativa de que o final da escravidão estava muito próximo". O que era alento para escravizados era tristeza para os senhores.

Meses antes, os chefes de polícia noticiavam o que os senhores temiam, que a notícia fosse confirmada. No dia 25 de agosto de 1887, o chefe de polícia de Alcobaça informava que os proprietários estavam sobressaltados com o boato de "alforria de escravos com filiação desconhecida". E em nome desse boato, na Vila de Maraú, o escravizado Liberato foi requerer sua liberdade contra Felix José Pinto em 30 de abril de 1888, afirmando que soube ter direito a ser livre, pois descobrira que fora matriculado com filiação desconhecida e, como prova disso, anexou um documento e pediu ao juiz que lhe nomeasse um curador.[84] Quanto ao burburinho do extremo sul, outro telegrama informava que o boato partira da casa do promotor, que o anunciou na própria fazenda.[85] Por ali, as comemorações haviam começado antes mesmo do grito oficial da liberdade. Ainda no sul, em Vila Viçosa, um padre – que se tornou famosa personagem no curso do abolicionismo regional – parecia entender que a festa era um momento político por excelência. Era o dia da festa de São Benedito, celebrada na Matriz de Nossa Senhora da Conceição. Seu nome era Geraldo de Sant'anna. Em plena missa, informou aos presentes que um fazendeiro local havia libertado sua escravaria, o qual elogiava e agitava mais ainda aquela instituição já tão combalida, destacando em seu discurso o

> “ato generoso, humanitário e cristão, que acabara de praticar aquele meu amigo, (...) o dito fazendeiro Bornaud, a quem cobri de merecidos aplausos, tanto maiores, quanto o dito fazendeiro não professa a religião católica”[86]

O texto e o contexto eram extremamente reveladores. Era festa de São Benedito, santo de devoção dos negros, e não poderia ser mais apropriado. Não tardou para que as autoridades e os senhores locais se incomodassem com a ousadia do padre e comunicassem tal revelia.

Ao estudarem o abolicionismo e retratarem o sul da província, Ricardo Tadeu Caires Silva (2007a), Jailton Brito (2003) e Wlamyra Albuquerque (2009) se detiveram sobre a atuação do padre Geraldo. Esta última o cita ao discutir “o padre, os libertos e são Benedito no sul da província” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 134). Também o encontrei entre as queixas e os telegramas nos relatos dos chefes de polícia. Se há uma aproximação entre festa e o sentido político, o padre Geraldo foi exímio praticante desta dualidade. Afinal, sobre ele, queixava-se o juiz de órfãos, lamentando que esta prática acontecia e,

> “há algum tempo já entendeu de aproveitar-se da igreja para depois das missas e festas e por ocasião da leitura do edital para a nova matrícula dos escravos pregar a estes doutrinas revolucionárias contra os senhores e contra mim”.[87]

Ora, se os simples trânsitos dos libertos já incomodavam as elites por parecer incompatível o ir e vir, vê-los em festa, celebrando a liberdade, era acintoso por demais. As festas tinham a seu favor o peso simbólico e, a depender do dia, da emoção empregada e da devoção com a qual uma autoridade religiosa lhes insuflara na luta por seus direitos, poderia causar rebuliços num sistema cada vez mais frouxo. É possível imaginar o poder que tais ideias tinham em promover insurgências e lutas depois destas festas e sermões.

Além do padre Geraldo, outra figura controversa causava burburinho no sul da Bahia: Gentil Castro, chefe do Partido Liberal em Ilhéus, cavalheiro da Ordem da Rosa, tenente-coronel e editor do jornal *O Liberal* em Canavieiras. Contra ele, pesavam as mesmas queixas e acusações semelhantes às dirigidas ao Padre

Geraldo, afamado como agitador, liberal e abolicionista. Sobre esses dois sujeitos, escreviam-se relatos queixosos, ofícios e telegramas e ambos foram tratados pelas respectivas elites de onde viviam como casos de polícia. E contra essa ideia de escravizados libertos, os senhores da região estariam planejando o assassinato de Gentil Castro. Este procurou a polícia em 2 de setembro para avisar que soubera que havia para ele uma emboscada, armada pelo irmão do atual delegado de Ilhéus, o que tornava a denúncia extremamente complexa. E mais, pesava sobre ele a acusação de ser abolicionista, liberal, agitador e, por conta disto, contraíra diversos inimigos. Talvez, por causa do parentesco entre o delegado e o seu inimigo, Gentil Castro tenha escrito diretamente para a capital da província, pedindo providências.[88]

Gentil Castro via os senhores de escravizados da região como "amarelos preguiçosos e exploradores de negros" (PEREIRA FILHO, 1959, p. 27). Não é à toa que, em muitos episódios e atentados, surgia seu nome encabeçado, muito embora o movimento abolicionista na região, explorado por alguns pesquisadores, não pareça ter sido tão vigoroso. Por isso mesmo, há a dificuldade de fontes sobre a região no que tange a um movimento organizador de festas, clubes e jornais abolicionistas.

No extremo sul da província, as festas deram o que falar depois do dia 13 de maio. Dias depois, em 19 de maio de 1888, a filarmônica Guarany – cuja presença pressupõe que já ocorressem ali constantes festas cívicas – saiu desfilando acompanhada pelo povo e pelos libertos em passeata pelas ruas da cidade, "festejando a lei que extinguiu o elemento servil com muitos vivas". E o final da passeata terminou justamente "no logar em que está situada a capella de Santa Ephigênia"[89]. Tal lugar era extremamente simbólico para os negros do Brasil, visto ser esta santa, ao lado de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, a merecedora das maiores festas e devoções por parte dos africanos e crioulos. E depois de muito festejar, onde estava até então reinando a ordem – destaca o chefe da polícia –, ouviu-se que, próximo à Igreja, numa "casa onde havia um samba, se gritava vivas aos liberais e morra ao conservador"[90]. Ao que, em contrapartida, o grupo dos conservadores tentou invadir a casa de propriedade de uma mulher,

que fechou as portas, escorando-a, mas os conservadores batiam, tentavam arrombá-las com cacetes.[91]

Foram tensas as comemorações pela liberdade. O sul da Bahia também atraiu a atenção de Fraga Filho (2009) ao discutir os festejos pela abolição no Recôncavo. Sua análise, entretanto, pautou-se nos discursos do *Diário da Bahia* sobre estes episódios e no relato de um "correspondente". Este destacou que, na noite do dia 13, quando se soube da aprovação da lei, os liberais desfilaram festivamente pelas ruas.

Sob a ótica do correspondente, a festa culminou na morte de ex-escravizados: "no dia 19, os ex-escravizados mandaram celebrar missa em louvor a São Benedito"[92]. Nessa noite, apareceu novamente o grupo de "amotinadores" (identificados como membros do Partido Conservador) com "uma música arranjada às pressas"[93], percorrendo as ruas com o mesmo "infernal alarido". Na mesma ocasião, em choque com liberais, houve quebra de lampiões da iluminação pública e ameaças aos liberais. E, por fim, conclui Fraga Filho (2010, p. 65), "o fato é que, para aquela família de ex-escravizados, a festa da abolição se transformou em um grande drama familiar".

Nos meses que se seguiram, como em 14 de julho de 1888**,** houvera supostas "cenas de canibalismo" nas ruas da cidade. Ali, também, a população, ex-escravizados, trabalhadores da estrada de ferro, foram incitados contra os liberais, espalhando-se a notícia de que esses haviam se oposto à lei da abolição. O tom do "correspondente", como lembra Fraga Filho (2009), estava carregado das reações partidárias, no uso de termos como "bacanal", aterrorizando as famílias, e algumas abandonaram suas casas.

Seja por chefes de polícia ou pelo correspondente do *Diário da Bahia*, alguns elementos são reveladores das práticas culturais negras em voga, como a devoção a São Benedito, a capela de Santa Efigênia, a festa ruidosa e o samba. Estas já anunciavam o ritmo que teria prolongamento no cotidiano dos negros no período pós-emancipação. No Recôncavo, segundo Fraga Filho (2010, p. 65), "os libertos se entregaram a ruidosos sambas durante noites seguidas". Mas enquanto chefes de polícia e elites locais se moviam

numa lógica de racialização da sociedade, a narrativa desta comemoração se constrói com destaque para a violência, tão logo associando a festa a lutas, agressões, tiros e morte.

A festa terminou com dois ex-escravizados – que haviam dado vivas aos liberais – mortos. No dia seguinte, a festa foi descrita ao conselheiro João Alfredo: “o povo hontem em regosijo pacificamente festejavam lei que extinguia elemento servil dando vivas”[94]. Mas não perderam a oportunidade de acusar os liberais, a quem teriam agido com desacato, agredido ao povo pacífico, resultando em duas mortes. O quadro aterrorizante realçado na narrativa tinha a intencionalidade de culpar os negros livres, e os festejos reiteravam a ideia do perigo da liberdade aos ex-cativos.

Em virtude disto, reiterados pedidos de destacamentos foram emitidos das vilas, pois o clima de desordem e instabilidade se fazia onde quer que estivessem os ânimos exaltados em festa. E, mesmo com todo empenho para manter a ordem, ocorreram crimes nos distritos e foram assassinados dois ex-escravizados, Roque e Luiz, provenientes da Colônia Leopoldina, conforme informou o subdelegado da Vila Viçosa.

As festas e diferenças ideológicas prosseguiram até o dia 30 de maio de 1888. O chefe nomeado para apurar os crimes cometidos em virtude dos festejos da abolição, estupefato, contou ter sido recebido no cais por muitos ex-senhores. Não era de se estranhar. Além de temerosos, certamente, queriam cessar tais comemorações, temendo o que lhes pudesse acontecer.

Em virtude disto, alguns senhores trataram de incorporar ex-escravizados como trabalhadores de suas fazendas. Era uma forma de controle, além de garantir que suas produções não parassem. Os ex-escravizados da Colônia Leopoldina causavam certa intranquilidade, pois estavam em circulação na região. A maioria continuou a viver ali e, segundo o chefe de polícia, estava ainda com ânimos exaltados. Quanto a isto, ele alegou ter restabelecido a ordem, visto que “os escravos permaneceram nos seus trabalhos de lavoura, de acordo com os contractos feitos pelos seus ex-senhores”.[95] No trecho anterior, é possível notar que o chefe de polícia se referiu aos trabalhadores ainda como “escravos”, esta força do hábito sugere que as relações entre empregado e patrão

seriam difíceis, racializadas e tensas. Assim como o delegado de Nova Viçosa, Ângelo Domingos de Monteiro, em 30 de maio de 1888, prendeu um ex-escravizado do Senhor Chaves e queria saber como deveria tratá-lo.[96] O delegado ainda o via como escravizado e sendo de cor escura, daí sua dificuldade em considerá-lo um cidadão livre.

Ao final, o chefe concluiu que as festas e confusões não passaram de imprudências da "ínfima classe social de gênios turbulentos e afeitos a desordens"[97], ou seja, ex-escravizados, pobres livres e abolicionistas liberais, contrastando com as pessoas de importância da localidade que não contribuíram para nada disso. Os dois únicos acusados que responderiam pelo crime eram pretos, para que prova maior de serem criminosos?[98] Um deles era "o crioulo Valentim, ex-empregado da estrada de ferro Minas-Bahia e que havia puxado uma faca da cinta"[99]. A faca, ao que parece, era de Felisberto, que teria gritado ao oponente: "você não sabe jogar faca!". Já o outro acusado, antes de matar o ex-escravizado, gritara: "conheça que sou pernambucano!"[100]. O outro acusado partiu no dia seguinte de trem para o povoado dos Aymorés, onde trabalhava como maquinista da estrada de ferro.[101] Episódios como esses nos permitem vislumbrar como poderiam ser as tensões pós-abolição. Os crioulos livres e cabras que já possuíam trabalho portavam-se com suposta superioridade social aos ex-escravizados da lavoura. Mas havia aqueles que saíam em defesa de seus companheiros, como fez Regino. Diante do fato de um dos autores do crime levar sua amante, Dona Maria da Conceição, para afirmar que o acusado estava com ela na hora do crime, Regino, irmão de Bona e, também, ex-escravizado que festejava junto com a vítima, desfez a mentira da irmã e relatou "indignidades sobre Valentim", que possuía embarcação, sítio e tinha destacada posição de conservador, mesmo sendo crioulo.

Os crimes cometidos na briga que acabou com a festa apresentavam vários motivos, simbólicos e ideológicos, que culminavam com o enfretamento físico dos conservadores contra os liberais. A partir destes episódios, as festas passavam a ser mais temidas pelos ex-senhores, que as viam como momentos em que os

libertos teriam não só a liberdade para ir, como para se vingar, cometer crimes, que seriam inclusive de sua natureza, visto serem pretos. Logo, a polícia deveria proibi-las.

O reverberar da abolição culminou em festas acompanhadas de tambores que anunciavam o incontido desejo de viver a mais nova condição jurídica. Os tambores não deixam de ser uma mostra das culturas negras ali em trânsito, visto que cantos e instrumentos musicais, por certo, estariam em consonância com origens africanas. Será que os novos cidadãos sabiam que, depois do corpo físico, o cultural sofreria tentativas tenazes de perseguição por parte das elites brancas contra seus batuques, festas e cantos?

Mas, para além das festas que animaram os ex-cativos, fosse no dia de São Benedito ou em torno da Igreja de Santa Efigênia, ou nos pátios da fazenda, os dias posteriores seriam mais de lutas do que de comemoração. Para redefinir o sentido daquela liberdade era preciso ir em busca de trabalho na região, que poderia absorvê-los ou expulsa-los. Os ex-cativos queriam justamente um lugar para recomeçar. Os planos das elites regionais com os pés de cacau repletos de frutos à espera da colheita eram outros. E para garantir mão de obra farta e barata, entrou em cena o juiz de Ilhéus, com um documento, apenas 11 dias depois da abolição, no qual destacou que grande número de libertos procurava recomeçar a vida em terras devolutas:

> “tem me requerido posses de terrenos devolutos, onde pretendem cultivar cacao lavoura única a que se dedica o povo dessa rica e fértil comarca. Firmado no aviso de 24 de março de 1886, desse Ministério, tenho indeferido seus requerimentos”.[102]

O tom jocoso do juiz traduzia o desprezo e a tentativa de controle por parte das elites. No entanto, tinha razão quando afirmava que, contrariados e despossuídos, os libertos empreenderam novas resistências, não tão pacíficas como enviar um requerimento solicitando um pedaço de terra. Diante da negativa, o enfretamento inevitável foi noticiado em toda a região.

A cada atrocidade dos senhores, os libertos respondiam com violência. Muitos queriam receber pelos cultivos particulares, incrustados nas propriedades onde foram escravizados e em

brechas antes negociadas com os ex-senhores com o uso de seus dias de folga. E assim foi em Canavieiras, onde foram pegos "armados de pistola de dois canos, facão e faca de ponta, aí foram repelidos, e tomadas as armas", o subdelegado culpava o "grito da liberdade", informando o que estava acontecendo em muitas fazendas invadidas por negros libertos.[103] Por que invadiam? Nesses informes, eram salientadas as formas como os negros não obedeciam às autoridades, ficando evidente que a nova condição jurídica era quase um acinte para os brancos locais, que os viam ainda como subalternos. O peso do costume se fez sentir.

O tratamento dado pelos policiais aos libertos, embora fosse variado, parecia combinar apenas num aspecto: o da violência. O *Diário da Bahia*, nos meses seguintes à abolição, informava como ainda era prática constante a violência contra os libertos. Na enorme fazenda que pertencia à família Cerqueira Lima, na mesma em que Mahony (2001) relatara o abandono imediato após a boa nova da liberdade, os ex-cativos retornaram para cobrar o que, agora, configurava-se como direito: as "plantações de cacaueiros encravadas nas fazendas do ex-senhor e atual comandante da força pública" Mahony (2001, p.17). E mais, os ex-cativos queriam o pagamento pelos dias em que ficaram sem saber do "grito da liberdade". É previsível que o senhor se incumbira de deixá-los trancafiados na lavoura sem notícias. O articulista enfatiza que os ex-escravizados sofriam atrocidades, porque "se recusão a trabalhar sem salário".[104]

As elites, insatisfeitas, trataram de se vingar do abolicionista Gentil Castro. Ironicamente, escolheram uma festa sob o aparente clima de civismo. A "reação dos conservadores locais à absolvição de Gentil de Castro deu-se em atentados sucessivos contra sua vida, tentando assassiná-lo nos festejos do 2 de julho de 1888" (RIBEIRO, 2001, p. 65).

No mês de agosto, mais más notícias. Dessa vez, foram os horrores cometidos por Manuel Pancrário Pereira Pinto no distrito de Cachoeira, um dos maiores ex-senhores de escravizados e resistentes à ideia da abolição. Sua crueldade e fama regional manifestavam-se "pelas suas proezas, sobressaindo as prisões – que faz constantemente – de pobres e laboriosos cidadãos, os quais

conserva dias e dias no tronco, que mandou construir e tem ostensivamente em sua casa".[105]

Daí, podemos inferir que tensões eclodiam em momentos públicos de sociabilidades, e que os libertos ou reforçavam as solidariedades ou reagiam violentamente a tratamentos diferenciados pela cor. Nos meses imediatos à abolição, os ex-escravizados vagavam, circulavam pelo sul da província, gerando temor nos ex-senhores de que houvesse "acertos de contas". Essa foi a explicação do delegado de Taperoá, que fora depor em Ilhéus e, no retorno, ao passar pela Vila de Barra do Rio de Contas, fora agredido por dois sujeitos de cor que o espreitavam. Soube, ainda, que ali houve outros conflitos por vingança. E ele denunciou, temendo "a anarquia e a falta da ordem pública", ao que solicitava mais praças.[106] Numa rápida incursão nos telegramas, neste conturbado período, a Vila de Barra do Rio de Contas foi sacudida por ameaças. O delegado chegou a falar em clima de "vingança" dos libertos aos brancos e das desordens que esses sujeitos em circulação provocavam.[107] O contingente liberto circulava cada vez mais e, por diversos motivos, logo as vinganças não estavam descartadas. Elas poderiam ocorrer nas festas, bebedeiras, vendas e botecos, onde os libertos passariam a circular e povoar o imaginário de ex-senhores, jornalistas e chefes de polícia. E festas públicas não faltavam.

2.5 Racialização e festa: o temor de uns e os divertimentos de outros no pós-abolição

A festa de São Sebastião em Ilhéus ocorria durante uma semana em todo mês de janeiro como era de costume. No entanto, no primeiro mês de janeiro após a abolição, em 1889, o delegado de Ilhéus preocupou-se com a realização das festas públicas costumeiras na cidade, como a de São Sebastião, que envolvia novenário, festa de largo e outros divertimentos por várias noites.

No seu entendimento, a população de cor era desordeira, vagava pela cidade e os ex-cativos seriam atraídos pelo festejo público, mas não eram bem-vindos ali.[108] Como repeli-los? Questionava em tom de socorro. O delegado formalizou sua preocupação num documento enviado às autoridades competentes, traduzindo, portanto, o que as relações racializadas instituíam na prática cotidiana no pós-emancipação na região, ou seja, o temor da presença da população de cor nas festas civilizadas da cidade. Na sociedade do sul baiano, a abolição reverberava da pior forma possível. Ali, os fazendeiros que haviam investido na lavoura cacaueira não sofreram perda econômica ou de *status*, ao contrário, estavam em franca ascensão.

Nesse sentido, os negros ou se tornariam assalariados nas roças, o que seria para esses "novos ricos" o lugar mais apropriado para mantê-los sob controle, ou deveriam sumir dos espaços das ruas, lugares onde esse contingente não deveria passear, nem festejar. E os temores do delegado de Ilhéus materializaram-se na Vila de Maraú. Em janeiro, lá também era festa do padroeiro. Era o primeiro novenário da festa de São Sebastião depois da abolição: 20 de janeiro de 1889. Esta festividade era tida como grande momento de diversão e fé em louvor ao santo, organizada pelas elites da vila de Maraú.

Depois da noite de grande festa religiosa, parece que a madrugada reservou práticas profanas com paqueras, bebedeira, ciúmes e uma grande briga, a qual resultou em pessoas feridas na delegacia. O cenário também deixou muito claro o que acontecia nos arrabaldes em que vivia a maioria dos pobres, ex-escravizados e seus parentes, no Cambuízo. Foi lá que a confusão se desenrolou, no bairro fundado por antigos escravizados.

As testemunhas arroladas informaram, como de praxe, a procedência, o lugar de morada e a profissão. Isto basta para vislumbrar que os trânsitos de migração já haviam começado. O pivô da contenda era Antônia Cearense. Esta, assim que chegou à vila, caiu nos amores do agressor, Antônio de Souza, virando sua amásia. O agredido, por sua vez, estava hospedado na casa do subdelegado para a "ocasião". Creio ser este o dia principal da festa do padroeiro. E, além disso, os demais envolvidos no caso

afirmavam morar em lugares longe da Villa, e ali se encontravam até às 4 horas da manhã. Supõe-se que estavam hospedados para a festa, dando indícios de como, numa região de vilas próximas e articuladas, havia uma dinâmica de frequência às festividades circunvizinhas. Mas outras informações podem ser inferidas. O sobrenome do agredido é uma delas. João Bonifácio Alves do Espírito Santo era parente de uma das mais influentes famílias da cidade.

Sobre o bairro negro, extraímos que era de numerosa população e que alguns dos sujeitos moravam na companhia de um a três companheiros solteiros. A Praça da Igreja era o lugar central do bairro, aquela mesma que vimos que tinha um pé de gameleira, onde capinava Maria Guintem, paga pelos pretos da Irmandade do Cambuízo.

Vieram para a festa moradores de lugares distantes, outros que migraram de longe e que agora moravam ali, como a cearense, de tal forma que alguns lugares passaram a ser identificados como "negros". Rios e Mattos (2005) lembram ainda que a "sina itinerante" de ex-escravizados e seus descendentes podia ser mitigada pelo acesso às relações familiares estáveis. De outro lado, é importante salientar a criação de microterritorialidades pelo itinerário. Analisando o perfil das testemunhas arroladas, havia ex-escravizados com profissões agora definidas, como o pedreiro Camilo, natural de Bom Jesus das Meiras. Já o principal ofendido viera de Camamu e fora ali pernoitar para a festa na casa de um amigo, tal qual José Benedito, oficial de pedreiro, que viera de Santarém.[109]

A festa do padroeiro terminou com lesões corporais que desvelavam cenas de divertimento e de proteção das elites a seus parentes, ao passo que, em contrapartida, condenavam os negros ex-escravizados. Penso que estes episódios de festas que resultavam em crimes, ainda mais em bairros de maioria negra, acabavam "delineando uma imagem dos negros como moralmente embrutecidos" (ALBUQUERQUE, 2009, p. 183. Isto justificaria as perseguições. Mas alguns membros das elites também se aproveitaram do clima de mudanças para dar vazão às insatisfações políticas.

Em Cairu, depois de beber numa festa, alguns cidadãos resolveram manifestar suas diferenças ideológicas. Certo vereador e três companheiros, em 12 de junho de 1889, alteraram a ordem e a tranquilidade pública, entraram no prédio da Câmara, acionaram a luz artificial depois de arrancar a chave do porteiro e, em seguida,

> "elluminado-o e içando a bandeira nacional e convidando pessoas do povo e alguns embriagados que também subiram ao prédio de onde proferiram palavras e injurios contraria a 'sua majestade imperial' e os membros do partido conservador".[110]

Certamente a bandeira nacional não foi escolhida aleatoriamente. Esta e o governo imperial foram motivos de dissensões, reforçando que divertimento e alteração da ordem pública eram complementares também às elites. E "depois de despedaçarem as lanternas q elluminava o exterior do edifício, rasgaram a bandeira e quebraram o mastro da mesma, ficando impossibilitada de celebrar suas sessões".[111] A rejeição à bandeira era, na verdade, a tudo que ela representava: a unidade nacional e as novas ideias em curso, como a abolição recentemente comemorada pelos liberais, e o medo da mudança de regime de governo iminente.

Nas datas cívicas, as questões políticas tornavam-se proeminentes, aguçando paixões e também dissensões. Nos festejos de 2 de julho de 1890, em Maraú, João Belmiro da Palma estava com diversas pessoas na noite do dia 1º de julho, festejando, na véspera, o dia 2 de julho, "que simbolisa uma data gloriosa para nossa patria". A festa teria tomado grandes dimensões com a participação em massa de ex-escravizados trabalhadores.

O desfile passeava pelas ruas e o entrevero se dera ao passar pela Rua da Mangueira, onde estavam trabalhando os funcionários da Fábrica de João Branco. O fato ocorreu 1 hora da madrugada, o que sugere que as pessoas madrugaram, esperando o dia 2 de julho chegar. Um depoente acaba por revelar as condições de trabalho análogas ao cativeiro como tenho sustentado até aqui, com carga horária excessiva. E mais, havia dois grupos em desfile que se dirigiram para a Rua do Porto Pequeno, "entre vivas e aclamações". Mas, ao passar pela frente da casa de um certo

Mendes, João Belmiro – que “fazia frente” do grupo de limpeza da Fábrica de João – tentou matá-lo com um tiro. É preciso perceber como a Fábrica de João Branco ou melhor a Companhia Internacional de Maraú, a Brazoline, atraiu mão de obra especializada de longe. Foi o caso de um dos ofendidos, Lucio José Juviniano, que viera do Rio de Janeiro para ser maquinista no trem que a usina possuía, levando produtos até Ilhéus. É importante considerar, e não caberia no limite desta obra, a importância social e econômica que a usina teve no sentido de também fomentar as imigrações/migrações para uma vila pequena como Maraú em fins do século XIX.

Em tal discussão caberia analisar o papel de estrangeiros, sobretudo ingleses e outros oriundos do Rio de Janeiro como Lúcio José Joviniano que por dominar uma especialidade, a de maquinista, foi requisitado. A data parecia ser de muita solenidade, pois todos que ali estavam, repetidamente, deram “vivas ao povo Marahuense e Bahiano” bem aos modos dos gritos de aclamação ao “povo baiense”.[112]

Quanto mais mobilidade espacial e autonomia do trabalho os libertos buscavam, mais vicissitudes enfrentavam. Na compreensão que tentamos erigir, destaca-se que a sociedade cacaueira era baseada em relações sociais racializadas, em que os momentos de sociabilidade transformavam-se, também, em ocasiões em que isto se clarificava. Mas no cotidiano, e em lugares onde vivia a maioria de ex-escravizados e negros em geral, imperava uma proximidade às tensões gerada pela própria condição de ser migrante, desempregado, sem família endividados e com problemas com álcool. Em suma, o período pós-abolição era desprovido de cidadania. Conheçamos sujeitos que se enquadram nestas situações, na linha tênue que separava cotidiano, sociabilidade e violência. Exemplos de abolição sem cidadania não faltavam. Vejamos.

Em Camamu, no dia 12 de janeiro de 1890, três praças andavam pela vila com um negro amarrado e puxado em cordas. O delegado de Camamu assistiu chocado ao fato, em dia de passeio à comunidade rural de Acarahy. Depois, estupefato, narrou o ocorrido na delegacia, afirmou ser de extrema violência o ato de manter um

sujeito preso, amarrado de cordas pelos braços, sem este, no entanto, oferecer nenhuma resistência. Questionara sobre tal ato ilegal, e estes lhe responderam que “já era de costume e conveniência prender pessoas assim”[113]. O delegado, então, oficiara ao juiz municipal, chamando-o a atenção. A crueldade no tratamento motivou a sua ida à delegacia daquela Vila e, lá, soube que o nome do preso era Caló e que o delegado e os três praças saíram e tomaram a canoa com o preso para levá-lo à prisão em Campinho. O caso rendeu correspondências, a ponto de o delegado de Camamu solicitar *habeas corpus*, mesmo sem conhecê-lo, indignado com o tratamento “às cordas” para um sujeito que sustentava a família.

A cena que incomodou o delegado – do negro preso amarrado às cordas – deve ter lhe suscitado os horrores recentes da escravidão, pois isso incomodava, também, a alguns brancos. Para a maioria, no entanto, era incômodo ver os negros em mobilidade e trânsito pelos espaços dessas pequenas vilas. Ainda sobre o caso em questão, informam-lhe que, ali e nas localidades circunvizinhas,

> “diversos indivíduos turbulentos e perturbadores da ordem, e que levão os dias inteiros metidos nas vendas e tabernas a embriagar-se, quando não é assim passam os dias inteiros jogando [...] e outros jogos prohibidos”[114].

E queixava-se das autoridades não agirem, não instituírem uma postura municipal, proibindo os negros de praticar jogos e diversões proibidas.

E foi num desses dias de jogo e divertimento na taberna que outro indivíduo negro foi preso. Desesperado com a prisão e por não conseguir fugir, tentou o suicídio, mas não conseguiu e ficou bastante maltratado. Mas o delegado insistia que o mesmo estava envolvido em tais abusos. Os abusos aludidos consistiam em ir para a taberna, vender, jogar, beber com os amigos, possivelmente ex-escravizados como ele. Já Caló, o que fora preso às cordas, tinha, enfim, um nome completo. Feliciano José de Souza Caló vivia distante da vila seis léguas e foi preso por mau comportamento. Caló fazia o trânsito comum entre a roça e a vila, o trabalho e a diversão, a família e os amigos. No entanto, as queixas contra ele

não eram conhecidas, não era criminoso, não estava pronunciado, e não foi preso em flagrante. Estavam desrespeitando as pessoas "gradas do lugar".[115] Caló incomodava por estar fazendo uso de sua liberdade? Possivelmente, os frequentadores dos jogos proibidos eram os que não conseguiam trabalho. Ou, ainda, a massa de ex-escravizados que viveria de pequenos bicos e furtos ou mesmo de jogo. Caló parecia ser um pai de família e que, apenas por tentar se divertir, fora preso e tratado como se fazia há bem pouco tempo, nos moldes da escravidão. Era difícil imaginar ou tratar Caló como um cidadão com direitos? Nas sociedades do sul certamente seria.

Os crimes em que ex-escravizados estariam envolvidos ajudavam a cristalizar a ideia – identificada por Albuquerque (2009) – de uma profunda racialização das relações sociais nas últimas três décadas do século XIX. Em virtude dessas clivagens, o clima entre as autoridades policiais era de que os libertos fossem tão perigosos quanto os espaços onde as festividades os aglomeravam. Afinal a cor e a índole tinham estreitas relações negativas.

Em 26 de maio de 1890, Eugênio Telles de Souza, delegado de Canavieiras, comunicava que fora informado do perigo que a cidade e o distrito vizinho, Salôbro, corriam com sujeitos perigosos à solta, tendo sido assassinado Tertuliano de Tal, ali, publicamente, em dia de festa. Sua ação vigilante contra "certos tipos" fora comprovada meses mais tarde.

No dia 11 de setembro, avisou que fora capturado, às margens do Rio Pardo, um famigerado criminoso, Francisco Manuel de Santana, que andara vagando e cometendo crimes na região. A festa atraía os populares e, entre eles, os "acusados", e a polícia bem sabia disso, a ponto de deixar o destacamento já à espreita.

Os telegramas acabavam desenhando um lugar de conflitos provocados por desordens de pobres, ex-escravizados e desempregados que ali tentavam a sorte. Setembro não acabara, e a autoridade em questão fora a Poxim e Comandatuba para restaurar a ordem pública. Lá, considerava ter tido sucesso ao prender três criminosos, Domingos, vulgo "Apara Bala", Dionysio e Victorino, um ex-escravizado, vulgo "Bitu". Nessas brechas, é possível deduzir a estreita relação entre crime e cor, como nos evidencia Victorino. No mês seguinte, o subdelegado vibra ao

conseguir capturar Manoel de Souza Castro, preto, vulgo “Peito de Aço”.[116]

E, para a polícia, os ex-escravizados tinham relações conturbadas sempre que se reuniam ou nos lugares em que passaram a viver, ou na zona rural, onde as ocorrências também eram constantes. O dia de sexta-feira era de pagamento e, também, véspera da feira semanal que ocorria aos sábados, quando se compravam mantimentos. Às sextas-feiras eram reservadas às sociabilidades. Numa delas, depois do trabalho, encontraram-se um ex-escravizados, de nome José, e Maria Pretinha.

O que seria um momento de folga e conversa transformou-se, ao final da tarde, depois de umas boas doses de cachaça, num acerto de contas de certo empréstimo. Diante da discordância, estava estabelecido o conflito. Amigos do casal deram suas versões em 22 de setembro de 1890. A primeira testemunha, natural de Amargosa, do Arraial do Cavaco, veio trabalhar na lavoura e estava roçando, quando recebeu o recado para que fosse ver a desordem. Arcanjo evitou que José a matasse e contou que emprestou o facão que ele não quis devolver. E revelou que José estava vadiando por aí com uma carta e, no dia do crime, “dera em Maria Pretinha um pano de facão”[117]. Por fim, uma testemunha que viera de Santo Amaro disse que a “molher que estava casoando delle”, zombando e rindo.[118] Por que a aparência dele seria motivo de críticas, desdém e zombaria? O tom era que a cor fosse o motivo da gozação. Então seria esse o defeito? E isso ofendeu a José mais que a dívida, ele não perdoou, reagiu com violência, alegando a “zombaria” em depoimento.

Seja por causa de jogos, divertimentos proibidos ou por empréstimos e acertos, um cotidiano violento tornou-se cenário, onde muitos anseios de trabalho e sobrevivência repousavam. Nestes episódios, instrumentos de trabalhos como enxadas e facões eram motivos de contendas.

O ex-escravizado Francisco Lopes da Hora foi preso acusado de uma série de abusos como insultos, roubo de um facão e de uma pistola. O delegado informava que “o prezo livre de ferro” dizia não ser criminoso. Também havia dado um empurrão numa “crioula” quando embriagado. Quando fora preso, sua estada era de apenas

nove dias no Rio do Peixe, mas residia na Ponta de Areia, onde, antes, trabalhava numa plantação de fumo. Veio visitar seu irmão e trabalhar com ele alguns dias. O acusado explicou “que era seu irmão por consideração desde pequeno” e que não tinha intenção de permanecer ali.[119]

Os laços do tempo do cativeiro não foram cortados. Neste episódio, fica provado que a solidariedade nomeava um laço para além da consanguinidade. No entanto, o “irmão de consideração”, Francisco, envolveu-se numa série de confusões, andara bebendo, agredindo outra crioula, fora acusado de roubo, demonstrando sua mobilidade para tentar algum dinheiro naquela região. Arrumara trabalho na área fumageira, mas viera para a lavoura cacaueira por solidariedade a um irmão, segundo a consideração que alegara, ou seja, não era laço consanguíneo. Não rompera laços criados no cativeiro e que mantivera no período pós-abolição. As vicissitudes – fosse por trabalho ou por doença, e que levaram o ex-escravizado a mudar de cidade – também não deixaram de ser registradas. No distrito do Almada, segundo relatos de familiares transmitidos de geração a geração, muitos ex-escravizados permaneceram na fazenda após a abolição, passando à condição de pequenos proprietários ou rendeiros, em pedaços de terra cedidos pelos seus antigos senhores (RIBEIRO, 2001). Poucos registros dão conta destes que ficaram. No entanto, os negros que viviam em Ilhéus, Maraú e região no período só foram citados nas queixas ou correspondências oficiais. Isto se assemelha ao que afirmara Mahony (2007, p. 772), de que “a abolição não tinha trazido mudança alguma. Como um velho disse: ‘eu era menino no tempo da escravidão. Meu pai foi escravo, minha mãe também... Mas não era mais ruim que hoje... As coisas não mudou, foi tudo palavra’”. Nas memórias entre escravidão e liberdade, as festas negras também vicejaram. E houve quem quis ir mais além nesse imaginário, traduzindo as sociabilidades negras por outros olhares e escritas.

2.6 Memorialistas e literatos: olhares sobre as festas populares

Virgilinio José Jorge assumiu por devoção a festa do Senhor do Bonfim entre o final do século XIX e o início do século XX. Depois da abolição, a festa continuaria por algumas décadas. Embora não saibamos qual a cor do devotado festeiro, ele era um homem simples do povo, um marceneiro. Pude acompanhar seus apelos de apoio aos fiéis em algumas notas. A festa do Bonfim já lhe tornara conhecido na localidade.

Embora precisasse contar com a ajuda dos fiéis, Virgilinio conseguiu realizar a festa com todos os elementos: uma missa festiva, a lavagem da igreja numa sexta-feira, com grande aparato, visto tratar-se de 12 carroças enfeitadas conduzindo a água. A parte do ritual que causa estranhamento são as raparigas com a lenha para a fogueira de véspera. Muitos outros devotos esforçados e festeiros estiveram em ação no sul da Bahia. Alguns ganharam vulto na escrita floreada dos memorialistas e literatos que apontaram a existência de ranchos, burrinhas, batuques, lundus, ternos (de reis, das almas, das borboletas), bois, caiporas, alardos, mandus[120], cucumbis, taieiras, festas da esmola, festa do divino, festa da puxada do mastro, umbigada, marujada, boi-duro, entrudo e carnaval. Todas estas eram as mais significativas festas que reuniam os negros, antes, na condição de escravizados, e depois, libertos no sul da Bahia, em fins do século XIX e início do século XX. Elas configuravam as sociabilidades e os espaços lúdicos que os negros poderiam participar.

Eram festas de negros, mas não exclusivamente de negros. Quem as viu, descreveu ou imaginou narrava a partir de lugares sociais diferenciados de discurso, tanto quanto suas funções e objetivos subjacentes na escrita: viajantes, memorialistas, literatos e os chefes de polícia. Foram muitas formas de desregramento registradas, desde as comemorações no ano da abolição até os anos seguintes em nome dessa memória. Tais festas se constituem em tema instigante e ainda carente de investigações. No entanto, a

dificuldade de acesso às fontes – pulverizadas em áreas rurais do sul ou pela falta de interesse de registrar o que não fosse crime ou ato político – é que limita o tratamento adequado a temas, tão fecundos quanto singulares, que se encontram muito mais no domínio da oralidade do que nos registros escritos nesta região.

Os chefes de polícia bem sabiam destas festas. Depois da abolição, os lugares onde morava a maioria dos libertos passaram a ser demarcados como espaços também de bebedeiras, sambas, barulho e desregramentos. Mas por entre memórias, lembranças, narrativas da tradição oral ou fictícias, os memorialistas e os literatos, vez ou outra, incumbiram-se de, pelo menos, descrevê-las. O valor desses registros não é menos importante para o historiador, visto que parte da História Social da Cultura volta-se, em especial, para os literatos e folcloristas que tematizaram e investigaram aquilo que definiam como “o popular”, termo de difícil definição, inclusive Martha Abreu (2003) o considera complexo e controvertido. De fato, os termos “festas populares” ou “manifestações folclóricas” – entendidas como o conjunto das tradições culturais de um país ou região – intitulavam esses breves registros descritivos. No limiar do século XX, articulistas e escritores já tinham conferido certo sentido ao que definiam como “festa popular”, expressão utilizada para abarcar modos de lazer de negros, mestiços e pobres em geral, sendo veladamente citados.

O que se sobressai, porém, é que, em sua maioria, os pretos e mestiços, assim com os brancos nestas festas do período pós-abolição, ajuntavam-se, divertiam-se, namoravam, bebiam, dançavam, brigavam e cantavam, ainda que fossem expressamente proibidos. Nestas ocasiões, as culturas africanas e afro-brasileiras se imbricam, gerando um repertório cultural partilhado e composto por diversas procedências de origem do século XIX, que passaram a ser reavivadas ao ser rememoradas naqueles momentos. Esta diversidade étnica é explicada por João José Reis (2002, p. 339), que afirma que, nestas festas,

> “algumas tiveram mais, outras menos densidade propriamente africana. [...] Mas havia também as festas que procuravam reproduzir mais fielmente a experiência que os escravizados haviam trazido de suas terras em África”.

Houve festas diversas no sul, que reproduziam não uma, mas muitas Áfricas numa força constante, capaz de permanecer a despeito de todos os decretos proibitivos. Os momentos festivos eram o ápice das misturas raciais, ainda que não fossem, num primeiro momento, pretendidas. Os espaços das ruas expressavam as ideologias contidas nas festas, fossem elas as africanas protagonizadas pela população de cor ou as europeias reproduzidas pelas elites, com mais afinco, nas últimas décadas do século XIX e início do século XX, ou ainda numa mistura de tudo isso no espaço público da cidade que fervilhava.

A literatura sobre as festas negras, em geral, na Bahia, no século XIX, é farta, tanto sobre a capital quanto sobre o Recôncavo. Na transição do Império para a República, aumenta a preocupação com a ordem que as festas ameaçavam romper. Os já bastante utilizados termos como “público e popular” consagraram-se na nominação textual das ocorrências policiais. Num telegrama, um chefe de polícia do extremo sul expressava o temor sobre o período de festas populares em 31 de janeiro de 1889, destacava que era preciso evitar “pretextos de ocasiões festivas, em que os amotinadores perturbariam a ordem pública”[121]. Baixou-se uma ordem municipal em edital, informando que estavam proibidas de acontecer, no mês de janeiro, importantes festas como “os ranchos, ternos e burrinhas e outras tantas”.[122]

Essas festas eram de protagonismo popular, e o povo era, majoritariamente, negro. Por isso mesmo, eram ameaçadoras da ordem. Já as festas das elites não necessitariam de posturas coercitivas. Sabemos que eram muitas, ou seja, era grande a diversidade e estavam sendo julgadas pelo chefe como momentos em que crimes, refregas e confusões ameaçariam a paz e a civilidade pretendidas. A festa seria, no período pós-emancipação, cada vez mais racializada, proibida e perseguida pelas autoridades. Neste contexto, a relação entre festa e (des)ordem tornou-se mais estreita. O sul da província, ao final do século XIX, tinha um ciclo de festas populares bastante regular e concorrido, mas sob o olhar atento da polícia no respeito aos decretos e leis municipais.

Encontramos, também, as festas retratadas pela escrita memorialística e ficcional. Foi para se debruçar sobre o século XIX,

vivendo nas décadas de 20 e 30 do século XX, que o cronista Campos (2006) fora contratado para escrever a história do século XIX, a partir de Ilhéus. Consultou documentos, jornais, cartas e outros avulsos que, à sua época, estavam disponíveis, no sentido de produzir uma cronologia histórica. Se o viés positivista dos seus escritos parece gritar em primeira mão ao leitor em geral, ao historiador, cabem outras leituras. Ao discutir o ofício dos memorialistas e folcloristas no primeiro decênio do século passado, Albuquerque Junior (2013, p. 55) explica que autores, como os aqui evocados — João da Silva Campos (2006), Bárbara Lemos Freire e Ivan Guanais (2008), Alcides Costa (1963, 1968), entre outros — "tiveram o patrocínio dos poderes locais ou estaduais. As gráficas oficiais foram pródigas em publicar este tipo de trabalho". E não deixam de dar valiosas (embora questionáveis) colaborações.

Esses compiladores possuem importância e são fontes imprescindíveis no estudo do local e regional. Cabe, enfim, uma leitura nas entrelinhas desses discursos, dessas mentalidades, do não dito. Com essa ressalva, encontrei, nos jornais, as mesmas notas as quais o autor cita aqui e acolá, em seu trabalho. E afunilando para o quesito festas, festejos e sociabilidades, há um interessante entrecruzamento: o dos discursos sobre as memórias.

Campos (2006) falava em nome das elites ilheenses e de como os sujeitos pertencentes a tal segmento viam as festas dos negros. Entre o discurso do jornal e o citado nas crônicas, foi surgindo uma terceira narrativa, a da História Social da Cultura, em brechas sobre as descrições que estas fontes nos oferecem. É uma leitura histórica desses discursos, sem perder de vista que se trata do relato de um memorialista. Neste tipo de escrita, há o uso indiscriminado de alguns termos como "popular" e "tradicional", como se estes fossem sinônimo de repetição daquilo que é igual ao passado. Por isso, denominam as festas de tradicionais por serem costumeiras, o que é, de fato, uma interpretação limitada. Seguindo esta linha de interpretação, abordaram festas como as de São Benedito. Campos (2006) considera tal santo aglutinador de pretos e diz que essa era a festa "tradicional". E não poupou as críticas, citando como exemplo a história de Dona Olaia, que pediu autorização à Câmara para a realização de um baile em louvor a São Benedito.

O tom reprovador do memorialista o faz repetir tal caso como exemplo de atraso, de passado, e tomado pelos ares de modernidade, já compartilhados pelas elites locais, tece severas críticas ao folguedo “tradicional” e aos autores da “festa de preto”. Campos (2006) afirma que, diferente de Dona Olaia, do passado chegara o moderno, o importado, o estrangeiro. O tradicional era associado como entrave para o novo, civilizado, moderno diante da chegada de uma companhia típica argentina que deu dois lindos espetáculos no Cinema Central. E o memorialista exulta diante das transformações das condições de vida de Ilhéus,

> “cuja população tinha agora oportunidade de assistir a representações como estas do artístico conjunto platina, tão diferentes do ‘baile in louvor de São Benedito’ da Sra. Olaia, e outros do mesmo calibre de meados do século XIX!” (CAMPOS, 2006, p. 377).

A ojeriza ao folguedo tradicional era proporcional ao louvor ao moderno, ao teatro, ao cinema e a outras novidades que representavam o futuro. A esta altura, em fins do século, os valores em voga seriam os de cunho moderno, como o cinema e a companhia teatral: espaços de difícil acesso para a população pobre, entre eles, os ex-escravizados. Dona Olaia e outros do “mesmo calibre” tinham seus festejos realizados nas roças, nos terreiros, quintais, botequins e arrabaldes da cidade, principalmente, organizados pelos libertos.

Memorialistas regionais registraram mais do que uma cronologia, era o relato de festas locais singulares como em Canavieiras. Alcides Costa (1963) inventaria festas, descrevendo o alardo, a luta entre mouros e cristãos em Canavieiras e algumas outras cidades do entorno, traduzindo o tratamento das festas pela literatura regional ou escrita ficcional. O olhar literário nos ajuda a vislumbrar os acontecimentos festivos e suas conflituosas relações com a ideologia e a mentalidade vigentes, a religiosidade, as características econômicas, as migrações e as misturas étnicas operadas na sociedade regional[123]. Nos primeiros anos do século XX, ele representou igualmente recortes do real. Nicolau Sevcenko (1999, p. 79) assinala que a literatura quer ser útil, que teria uma missão, é um traço marcante da época, pois os intelectuais estavam

preocupados em fomentar as grandes reformas – abolição, república e democracia –, e “o engajamento se torna a condição ética do homem de letras”.

Nas narrativas memorialísticas, não é difícil imaginar os frequentadores das feiras, praças e festas da parte urbana das vilas. O mundo ficcional acabava por ilustrar a sociedade do pós-abolição do sul da Bahia, onde se encontravam esposas, filhas e filhos, dos comerciantes, exportadores, trabalhadores vindos do interior para a festa, “[...] carregadores, homens do mar, mulheres da vida, empregados no comércio, jogadores profissionais e malandros diversos, dos meninos do catecismo e das moças da Congregação Mariana” (AMADO, 2005, p. 7)[124].

Podemos imaginar, também, que tal diversidade de homens e mulheres e suas práticas saltaram da vida comum da Bahia para o romance. A literatura, então, tem grande participação no relato das identidades e memórias. Na literatura regional, além do mundialmente conhecido Jorge Amado, encontram-se outros ilustres escritores como Adonias Filho, Hélio Pólvora, Cyro de Mattos, Euclides Netto, que trataram vastamente a região cacaueira como o palco rico e dinâmico de acontecimentos que têm o cacau como epicentro de tudo: vida e morte, chegada e partida, de homens e mulheres, sobretudo, homens que festejavam tanto quanto sofriam na lida diária (SANTOS, C., 2009).

São várias representações culturais presentes na obra amadiana, nesta, as festas populares e os folguedos são narrados com toda a força criativa que inspira o romancista e instiga o historiador em reavivar as memórias sobre as festas e práticas religiosas. Jorge Amado (2005)[125] aproveitou-se de *Gabriela, cravo e canela* para reviver o que a tradição oral e a memória coletiva guardavam sobre as festas populares na região. Como em todas as festas populares, os líderes da comunidade conclamam os demais e se organizam com a ajuda coletiva, como foi o caso das personagens Dora e Nilo. A partir deles, foram elencados os folguedos populares, os rituais de macumba e candomblé, ligados aos divertimentos das classes populares. E num estilo interessante, o autor os contrapõe às manifestações culturais das classes hegemônicas, traduzidas pelas vontades antagônicas em choque de Gabriela e Nacib.

O cenário e a data em questão não poderiam ser mais definidores: a rua e o clube, o espaço público e o privado, os pobres e os ricos, negros mestiços e os brancos no período das festas de fim de ano. Gabriela quer desfilar no cordão das pastoras, no espaço mais próximo de sua origem. Nacib, ao contrário, quer a festa de *réveillon*, no Clube Progresso, mais europeu, impossível. E a festa sedutora vem até Gabriela, pois circulava pelos espaços praticados da cidade, como nos lembra de Certeau (2001). E é do meio da festa da elite que Gabriela ouve

> [...] vindo da rua, música de cavaquinhos e violões, de flautas e pandeiros. E vozes a cantar cantigas de reisado. [...] Era o terno de Dora. Parou em frente ao Clube Progresso, silenciou a orquestra do baile, todos correram para as janelas e portas. [...]. Da praça Seabra, na mesma hora, vinham o boi, o vaqueiro, a caapora, o bumba-meu-boi. Dançando na rua. As pastorinhas cantavam: *Sou linda pastorinha/ venho Jesus adorar/ No presépio de Belém/ os reis magos saudar* (AMADO, 2002, p. 306, grifos do autor).

O trecho evidencia como a literatura inventariou as festas populares do limiar do século XX, pois num curto excerto, mapeia-se o reisado, o rancho, as pastorinhas e o bumba meu boi. Não era muito diferente da festa do boi que o Sr. Oreco promovia lá para as bandas de Urucutuca, atraindo a população de cor da zona rural de Ilhéus.

As festas surgem na literatura como espaço de folgança de pretos e demais integrantes das classes populares, sujeitos de profissões simples e de trabalho pesado, que, em meio às adversidades cotidianas, encontravam na festa o momento do encontro, da alegria e da mistura entre o sagrado e profano. Não obstante, tampouco havia preocupação com a existência de tais limites. Observando ainda o excerto da citação, no meio da narrativa, contrastava o Clube Progresso, de ricos, fundado com o dinheiro de comerciantes e doutores na cidade que se pretendia moderna. Nesta, dava-se a formação de clubes, práticas culturais das elites nas festas caras e seletivas. Quanto ao termo “progresso”, trata-se de um título apropriado para a ideologia que orientava o pensamento político brasileiro, traduzia o contraste, a polarização social e racial das

festas no sul da Bahia na transição do século XIX, para ganhar sistematização visível nas primeiras décadas do XX.

Neste período abordado pela ficção, deu-se a emergência dos folcloristas e, entre eles, Luis da Câmara Cascudo (1988, p. 62), que descreveu a realidade que mais se assemelha à que Gabriela deve ter visto, segundo a ficção: um

> grupo de festeiros das solenidades populares do natal, cantando e dançando. [...] Podemos dividir o rancho em duas categorias: o terno, que é o rancho mais sério e mais aristocrata, e o rancho propriamente dito, que é mais pândego e democrata.

Gabriela viu o rancho, segundo Jorge Amado. Traduzindo o gosto festivo de Gabriela, Jorge Amado (2012) nos convida a imaginar, na ficção, a história de muitas outras negras e mestiças oriundas da população ex-escravizada dos arrabaldes da cidade, que mantinham as festas populares como afirmação identitária e solidariedade em divertimentos paralelos no calendário das elites locais. O terno representa as categorias sociais e raciais que a cidade moderna queria distante.

O próprio rito do terno, que possibilita que as casas sejam visitadas e os brincantes acolhidos, encontraria limites e controle, típicos comportamentos das elites em relação à população de cor. Jorge Amado (2002, p. 30) metaforiza isso, explicando que os participantes do terno, diante do clube, “não pediam entrada, não se atreviam a perturbar a festa dos ricos. Mas Plínio Araçá, à frente de garçons, trouxera garrafas de cerveja, distribuía. O boi descansava um minuto, a beber. A caapora também”. É possível, assim, imaginar as tensões e os contrastes desse encontro com os ternos e bois da região.

Em Ilhéus, Maraú e Canavieiras, as caiporas eram realizadas com grande alegria pelo povo. Em Maraú, Freire e Guanais (2008) descrevem a atuação dos ternos – como os que viu Gabriela – e destacam semelhantes instrumentos tocados no cortejo, bem como as chulas cantadas e as paradas, de casa em casa, como constituintes desta festa. Nesta encruzilhada de descrições da festa do terno, tanto o literato quanto a memorialista tinham razão em

suas ambíguas leituras das ruas, casas, quintais, roças, botequins, feiras e bairros de maioria negra.

Jorge Amado (2012) também abordou a festa religiosa afro-brasileira. Essa distinção entre pretos e brancos, atraso e modernidade, polarizaria as manifestações culturais e, até mesmo, a denúncia sobre a espetacularização da festa dos negros.

Retratando a Ilhéus mais moderna, numa segunda obra do "ciclo do cacau", *São Jorge dos Ilhéus,* o autor descreve as festas realizadas em Olivença para o São Jorge dos Negros, Oxóssi, marcadas, segundo suas palavras, pelo sincretismo religioso. Nesta obra, os pedidos de chuva para o cacau nos deixam a par de quais festas movimentavam Olivença, distrito de Ilhéus. Ali, as festas eram contínuas e marcadas como espaços dedicados às celebrações religiosas de pretos, já entendidas como sendo as dos orixás, as que marcaram o exercício da liberdade fora da senzala. *São Jorge dos Ilhéus* nos ajuda a compor o cenário social, onde se destacam as sensibilidades e sociabilidades de uma população de cor, tanto oriunda das senzalas quanto de outras cidades, que vinha fugindo da seca que grassava o norte da Bahia e, atraída pela riqueza do cacau no sul, seja como for, estava também pela alegria, pelo prazer sensual e pelas festas que são legítimas, a seu ver, manifestações de herança ancestral.

As cenas narradas por Jorge Amado (1957) conduzem-nos para um mundo festivo emblemático. Duas festas eram ilustrativas dos modelos de grupos sociais, da divisão da cidade, entre centro e periferia, entre a festa oficial e a proibida. Jorge Amado (1957) não titubeia nessas margens ao contar um episódio. Numa noite, ocorria uma benção na igreja de São Jorge, oficializada pelo bispo, e outra, simultaneamente, em um batuque de candomblé no terreiro de Salu de Oxóssi. Embevecido e com a mesma reverência, Jorge Amado (1957, p. 7) narra os dois acontecimentos, e estes não são, de forma alguma, inconciliáveis para ele e, enquanto os coronéis e os exportadores acendiam velas no altar de São Jorge, "negros do porto que carregavam navios, malandros que viviam das sobras do cacau, fizeram uma festa a Oxossi, que é o São Jorge dos negros. Foi em Olivença, na ilha do Pontal, onde vivia Salu, pai de santo" (AMADO, p. 225).

Um mesmo São Jorge para duas festas, pedidos e intenções, agradando e agregando brancos e negros. De sorte que o episódio acima ilustra bem o contexto sociorreligioso do período na Bahia. Lamentavelmente, o assunto de que o trecho literário trata tão bem – as festas religiosas paralelas entre a católica e afro-brasileira – limitou-se a ser bem visto apenas na literatura amadiana. Vale lembrar que o autor afirmara, em diversas ocasiões, quando interrogado sobre a inspiração para escrever suas obras, ser esta a realidade que via e ouvia falar nas fazendas da região sul da Bahia.

A literatura cita a festa fartamente. Noutro fragmento, a narrativa recai sobre uma festa, também sob a forma de ritual religioso, realizada por populares. A preparação dos negros para a festa religiosa é especialmente relevante: “[...] as negras vestidas com suas roupas de festa, os negros com sapatos vermelhos e brancas calças engomadas [...] e os atabaques ressoavam” (*ibidem*, p. 71). Nas festas do terreiro ou da cidade, as chuvas careciam de pedido religioso, visto que dependiam delas os donos das roças e os que plantavam e bandeiravam o cacau, este sim, senhor de pretos e brancos certamente. A missa católica e o ritual africano também eram realizados em agradecimento pelas chuvas que caíam, e, consequentemente, havia mais dinheiro e festas numerosas no universo retratado por Jorge. “As festas de São Jorge, nos começos da terceira safra de alta, foram de uma magnificência nunca vista antes. A nova matriz estava quase pronta, a missa já era rezada ali, dali sairia a procissão” (AMADO, 1944, p. 225).

Num segundo momento, o autor preocupa-se com a espetacularização ao mostrar o interesse das elites em elitizar e transformar as festas: “Pepe Espínola está interessado. Pensa no sucesso da estilização dessa dança nos palcos civilizados” (AMADO, 1944, p. 174). E completa que os sons do atabaque e macumba tidos como bárbaros, numa música cantada para Oxóssi, ressoaram na sala elegantíssima, “a sueca abriu-se num sorriso frente à música bárbara e religiosa” (*Ibidem*,). Este trecho é ilustrativo do modo como pessoas das elites tratavam as festas negras religiosas, ainda que embevecidas e atraídas, descreviam-nas como bárbaras, selvagens ou tentavam transformá-las em folclore, dotando-as de exotismo exacerbado. Por vezes, as festas

negras religiosas pareciam um teatro que interessava aos refinados olhares europeus sobre os trópicos. Some-se a isso a proibição legal das práticas religiosas como o candomblé e da atuação dos agentes de cura.

Além de Jorge Amado (1944), outros autores olharam a realidade regional pela perspectiva das festas. Sosígenes Costa (1997), o poeta belmontense, exaltou o espírito festivo do povo que se embrenhava nas roças de cacau. Ele acreditava assim estar discutindo as lendas, o folclore e os mitos regionais da cultura popular. O ficcionista fala das festas de Caravelas, como já vimos citadas no telegrama.[126]

Em fins do século XIX, o chefe de polícia as proibia, temendo a desordem, só que numa outra linguagem, a literária. Por esta via, a festa foi retomada no alvorecer do século XX, o povo todo recebeu debaixo de festa o cavalo-do-mar aqui na roça. A festa que se fez foi a festa da Burrinha (AMADO, 1944). Esta festa foi proibida logo após a abolição, num decreto municipal, como já expliquei anteriormente, no intuito de evitar que os ex-cativos tidos como perigosos e desordeiros viessem, como de costume, participar da Burrinha. Noutro trecho, a figura do negro incomoda e há a ideia de que os negros de origem africana deviam ser tratados com violência.

> Como consentes, meu lindo lararanaruba, que tua amásia, a mãe desta menina, viva debaixo do cacau tendo filho de caboco? Vai com teus negros que trouxeste da África e prenda aquela sabida com correntes e atire ela amarrada dentro dágua (COSTA, 1997, p. 93).

O tratamento violento contra o negro vigente no período imperial ainda orientava, para o autor, as atitudes com o negro no período pós-emancipação, no qual este se torna um elemento incômodo e temido, coadunando a postura racialista da capital, em que as elites regionais viveriam as primeiras décadas republicanas. Num segundo romance de Afrânio Peixoto (1933, p. 94-95), *Fruta do mato*, o rico Dr. Virgílio parece inconsolável com a presença dos negros nessa região e lamenta: “teremos que sofrer a ação corruptora deles, na família, na sociedade, nas letras, na política, no trabalho, nas instituições, até que se disfarcem ou se depurem, ou

se misturem completamente na raça branca” (PEIXOTO, 1933, p. 94-95).

Muniz explica por qual ótica Afrânio Peixoto via as festas e práticas culturais negras, afinal sua escrita era fruto do que adotou como linha de pensamento: “o evolucionismo como modelo de interpretação do que seria o fato folclórico” (ALBUQUERQUE JR., 2013, p. 87). Era esse o maior temor das elites. E num diálogo onde o tema era a formação étnica do brasileiro, a personagem traduz as elites brancas do cacau, ao afirmar que “essas sub-raças de passagem tendem a desaparecer, reintegradas à raça branca na posse exclusiva da terra” (PEIXOTO, 1933, p. 196).

Segundo Durval Pereira da França Filho (2003), Afrânio Peixoto foi o primeiro ficcionista do cacau na região Sul da Bahia, discípulo de Nina Rodrigues, de modo que não foi à toa que o negro foi assim descrito. Com uma literatura oriunda do mundo do cacau, Adonias Filho (1975, p. 107), também grapiúna, focou a cultura africana no romance *Luanda, Beira Bahia*, onde aponta como a festa e o trabalho se trespassavam cotidianamente. E descreve um desses momentos: “logo mais, à noite, quando os pescadores voltassem, a festa seria grande. As quiandas[127] escutariam as puídas [...] Fogueiras, os mariscos com farinha, cozido de peixe, as mulheres pedindo umbigadas”. Nesta narrativa de Adonias Filho (1975), a umbigada é parte obrigatória da festa negra noturna como manifestação cultural trazida para o Brasil pelos escravizados bantus, acompanhada de cantos e instrumentos como a massemba, dança oriunda de Angola, dançada por suas personagens e que influenciou sobremaneira nas festas negras no pós-abolição.

Sob o termo genérico de “batuque”, os sambas, candomblés e umbigadas constituíam-se nas principais festividades de senzalas, terreiros e quintais. Era mais que uma reunião de lazer pós-fadiga. Entravam como aporte simbólico a dança, o canto, as saudades da África, os planos compartilhados. As resistências eram pensadas em torno dos atabaques que davam otom da dança. Nina Rodrigues (1935) considerava, em Salvador, o batuque um divertimento monótono, no entanto, a população negra – fosse na realidade ou na ficção – pensava de modo oposto, dançava-o e cantava constantemente.

Sem a depreciação de Nina, as elites contavam com articulistas e memorialistas que floreavam memórias gloriosas das festas urbanas, presenças ilustres e banquetes de finas iguarias. Isso é perceptível num relato de uma festa em janeiro de 1887. A festa de São Sebastião recebia fiéis até dos lugares mais distantes da região. Não era somente a devoção, mas a oportunidade para que fazendeiros, coronéis e tenentes, acompanhados das boas senhoras da sociedade, estivessem em cena. Por certo, deliberavam sobre os assuntos mais diversos, desde a safra do cacau, a eleição do intendente, a ação política do partido, enquanto o padre realizava a homilia à espera da oferta generosa.

Os religiosos comungavam literalmente daquelas festas e dos sentidos a elas entrelaçados: o poder religioso e o político, que não foram de fato separados pelo estado republicano, mas encontravam outros arranjos. Essas memórias gloriosas das festas adentram o século XX com tons festivos mais modernos. Vale ainda ver como o memorialista reitera essa necessidade que as elites tinham de se fazer imemoriais, olhando para o passado recente:

> Em 1887, ainda se dançava nos salões desta cidade [...]. Muitas senhoras compareciam vestidas de seda preta, antigo e fino gorgorão *rangidor.* Havia luxo, magnificência no vestuário. Era a boa sociedade ilheense, e reinava absoluta moralidade (CAMPOS, 2006, p. 231).

A festa do Senhor dos Passos e a de São Sebastião agregavam o momento máximo do congraçamento das elites, a segurança do padre, o duplo papel do juiz, que era também coronel. Quanto à gente do interior, participavam moradores de Barra do Rio de Contas, Maraú, Tabocas, Canavieiras e dos distritos de Ilhéus, trabalhadores das fazendas dos distintos patronos. Afinal era também um dia de luxo e pompa, os pobres usariam a roupa nova domingueira, e, fossem pobres ou ricos, era o dia de ver e ser visto. Não só isto, era ocasião de compartilhar com as elites uma ilusória e momentânea comunhão simbólica – a festa, por sua natureza, alude a essa supressão momentânea de limites ou os reafirma veementemente –, que logo acabava com o desfile da procissão do Senhor dos Passos. Os lugares sociais eram arrumados hierarquicamente, feito a ordem social cotidiana, o povo, atrás, e

pessoas das elites, à frente, na ala de destaque, junto a religiosos e à filarmônica.

Cabe-nos, ainda, perscrutar a narrativa do memorialista e o seu silêncio sobre os sujeitos que lavavam e passavam as roupas dessas elites, bem como preparavam os banquetes. Como se vestiam e se comportavam nas festas públicas aqueles que não compunham a “boa sociedade ilheense”? Em que medida os ex-escravizados das fazendas do entorno participavam da festa da cidade no pós-abolição? Haveria arruaças? Tocavam em bandas, vendiam comidas, namoravam, iam com suas famílias? Não havia registro do que não era bem visto. Os articulistas e memorialistas os viam e, com certeza, eram tidos como entraves ao “progresso” e à “civilização” no período em que Rita Argollo (2005) discute o que acredita se tratar da *Belle Époque* cacaueira.

As elites cacaueiras configuraram e reconfiguraram uma tradição narrativa sobre a fundação e o desenvolvimento da região e, nesta, a festa, a dança, a religiosidade, a cor e a classe eram quase padronizadas como numa novela, onde uma dúzia de sobrenomes poderosos traduzia a saga, o sucesso e o futuro. Fora deste seleto grupo, negros, mestiços e migrantes eram apenas trabalhadores. E caso saíssem dessa condição, fosse para o lazer ou para transitar, seriam suspeitos, desordeiros. Por tudo isso, na primeira década do século XX, as festas e práticas culturais dos negros serão nossa próxima parada e, para tanto, serão analisados os discursos dos jornais regionais e os problemas decorrentes da inclusão e exclusão dos egressos do cativeiro, seus filhos, parentes e amigos no espaço da cidade civilizada e moderna. A luta parecia não ter fim..

3. Festas civilizadas da república e representações sobre o negro nos jornais da elite cacaueira

3.1 Festas civilizadas e alianças políticas sob o ritmo das filarmônicas

> *Estudiosos da história desta região, tanto brasileiros como estrangeiros, já colocaram à prova partes dessa narrativa com pesquisas em história oral ou em arquivos, mas, ainda assim, continua sendo a versão da história contada pelas elites do sul da Bahia a mais frequentemente encontrada nas publicações de história regional até hoje (Mary Ann Mahony).*

Para iniciar este capítulo, algumas problematizações: qual seria o tipo de cidade e sociedade que os egressos do cativeiro encontrariam caso se aventurassem a recomeçar a vida em Ilhéus, Camamu, Canavieiras e Maraú no período pós-abolição? Quais seriam as festividades e quais valores, hierarquias e posturas expressariam essas novas sociabilidades? E quais espaços essa cidade reservaria para esses libertos e como estes figuravam no imaginário regional? Por este percurso, seguirei as pistas deixadas pelos memorialistas e fontes impressas e outros discursos, como o que relata um dia de júbilo para Ilhéus com a “inauguração da iluminação pública, a querosene. Eram quarenta lampiões belgas, postos sobre colunas de ferro” (CAMPOS, 2006, p. 234). Dois meses depois, deu-se a passagem do primeiro aniversário da proclamação da República, “comemorou-se com uma sessão solene do Conselho Municipal, e uma procissão cívica, na qual tomou parte

numerosa massa popular, encabeçada pelas autoridades locais" (CAMPOS, 2006, p. 234).

Nesses dias, exibiam-se o luxo, os chapéus, as sedas. As elites do cacau se propuseram a selecionar e difundir elementos identitários do branco, rico e católico na sociedade regional. Esse comportamento estava estampado nos jornais. E não só isso, ser novo rico do cacau era promover e ser convidado para grandes festas. E caso fossem públicas, dever-se-ia estar no comando delas. Alianças eram feitas nas festas da igreja, contumazes espaços, onde coronéis – muito bem conscientes de suas manobras – mostravam que, além do poder exercido nas fazendas de cacau com os violentos jagunços e exploração dos trabalhadores negros, havia neles um lado cristão e influente que merecia ser devidamente louvado na cidade. Este era o retrato da sociedade cacaueira no período pós-abolição.

Neste projeto de cidade e sociedade, não cabiam ex-escravizados, seus filhos e familiares negros e mestiços. A todos esses, restavam os espaços de trabalho e ocupações na roça, na cozinha ou no porto. Para esses, se lazer existisse, ou o que fosse permitido, seria constantemente vigiado, quando não, tolerado. Se os registros sobre as festas de negros, ao final do século XIX, são esparsos nessa região, as festas dos brancos tinham espaço garantido desde os primeiros jornais editados. As associações e agremiações – como irmandades, filarmônicas e os ilustres integrantes das festas religiosas e cívicas – eram codependentes da ideologia nascida com a instauração da República, baseada no tripé festa-religião-civilização.

Como ângulo de análise emblemático neste contexto, o cenário festivo possibilita-nos adentrar as questões relacionadas à exclusão do negro no sul baiano. Apesar do silenciamento sobre as expressões e manifestações das culturas negras, há, nas entrelinhas, nas notas dos jornais, um discurso muito coerente com as ideologias racistas, eugênicas e ideais de branqueamento e ânsia de modernidade tão em voga no país de então. O caráter ambivalente das festas públicas protagonizadas por negros ou brancos tinha momentos de tensão, que refletiam a conjuntura político-social da Primeira República, de mudanças significativas na

sociedade. A historiografia sobre os sentidos e tratamentos dados às festas religiosas é muito vasta.[1]

No entanto, sobre o sul baiano, as referências ainda são poucas. Partindo dessas lacunas, duas tarefas se impõem. A primeira é discutir como, na região sul da Bahia, as elites religiosas e políticas utilizaram-se dos momentos festivos, evidenciando representações de poder. A vida religiosa era movimentada e noticiada com a ação das irmandades, festas dos padroeiros, vultosas esmolas e quermesses, além, é claro, das festas particulares disputadas, com os mínimos detalhes descritos nos periódicos.

Todos esses eventos eram religiosamente acompanhados pelas filarmônicas. Ambos, os festejos e as filarmônicas, constituíam-se em elementos de legítimos representantes lúdicos dos ideais de progresso e civilização do Estado republicano, portanto, referenciais oriundos das relações hierárquicas racializadas, pelos quais se traduziam. Pela festa, as relações de poder e a exclusão social do negro mostrar-se-iam de modo recorrente nos jornais editados contemporaneamente ao período analisado na região e nos relatos dos memorialistas.

As festas do calendário litúrgico e suas procissões eram as ocasiões mais movimentadas nos espaços urbanos do sul da província, momentos esperados e ímpares no que tangia ao poder atrativo e demarcador da religiosidade católica. Mas, entre a religiosidade e a festa, estavam o lazer e a sociabilidade que esses momentos proporcionavam em Ilhéus, Canavieiras e Maraú.

Na cidade de Ilhéus, por exemplo, a vida religiosa era especialmente animada e dirigida pelas seguintes associações: Pia União das Filhas de Maria, Apostolado da Oração, Sociedade de São Vicente de Paulo e Irmandades do Senhor dos Passos, do Rosário e de São José (CAMPOS, 2006). Ao estudar as poderosas famílias de Ilhéus, Ribeiro (2001) faz uma leitura sobre o uso destas festas pelas elites, afirmando que as festas religiosas foram largamente utilizadas pelas famílias como instrumento ideológico. “Os novenários eram datas marcantes na vida social do município, sendo frequentados, não somente pelos parentes e vizinhos, como por autoridades municipais e importantes correligionários políticos” (RIBEIRO, 2001, p. 90).

A festa religiosa servia, portanto, como instrumento ideológico ligado ao sobrenome ostentado nas colunas sociais, onde a pompa era proporcional ao poder aquisitivo. Além das festas pomposas noticiadas nos jornais, as elites preocuparam-se com a escrita de uma história de si e a encomendaram, entrando em cena os memorialistas contratados para escrever os feitos políticos. Nessa concepção de distinção entre a função do memorialista e a do historiador, os textos "encomendados" servirão como fontes controversas, mas úteis. Sobre tais fontes, adverte-nos Philippe Joutard (2000, p. 31) de que o memorialista se contenta em "escutar, recolher fielmente, sem jamais intervir nem tomar a mínima distância [...] A história relativiza, na melhor opção do termo; ela desafia a ideia simplista de uma memória e tradição orais – puras, originais"

Não era à toa que, no plano ideológico, os intendentes municipais encomendavam aos escritores "memórias" da cidade, como Fernando Sales (1981), Francisco Borges de Barros (2004) e João da Silva Campos (2006). Basta um detido olhar sobre tais obras, e pululam fotografias com cenários montados pelos sobrenomes, indica-se cronologia e se nota o excesso de elogios aos intendentes, seus familiares e correligionários. Isto tudo, é claro, destacando a cidade, onde se exaltavam os feitos políticos daquela que sempre foi "a capital do sul" e antiga cabeça da comarca, Ilhéus. Consequentemente, anulavam-se referenciais sobre as culturas negras do período pós-abolição. A busca pela ação de homens e mulheres com relações diretas com a escravidão orientou as leituras dos textos memorialistas, selecionando-os entre os não ditos de modo a evidenciar essa clara tentativa de apagamento das culturas negras pelo Estado republicano regional, ao enfatizar que, para se alcançar o progresso, seria preciso esconder o passado, o oposto, ou seja, o que ali, naquele contexto, fosse considerado atraso.

Nessa lógica, dever-se-ia iniciar tão logo um processo de desafricanização de vários elementos culturais, que foram simbolicamente clareados, esclarece Lilia Moritz Schwarcz (2000). Incluo, entre estes objetos clareados, as festas de protagonismo negro, os seus organizadores e as notas depreciativas nos jornais

sobre ambos, omitindo a participação da população de cor nos espaços de sociabilidade.

Nessas letras, também “clareadas”, o coronel Antônio Pessoa acertou pessoalmente com Francisco Borges de Barros (2004) a escrita de *Memória sobre o município de Ilhéus*. Era evidente que o texto deveria engrandecê-lo, enumerar seus feitos, exaltando apenas o que deveria ser lembrado. Barros (2004) tratou de omitir a miserabilidade dos negros que construíam fortunas nas barcaças de cacau. Isto ficou relegado apenas aos romances de Jorge Amado. Silenciavam também sobre a violência que marcava a região de então, a expulsão de negros de terras ocupadas, e a semiescravidão nas roças, destinos dos ex-escravizados até o início do século XX (SANTOS, 2001).

É com grande descaso que Barros (2004) aborda as festas do povo. Explica que aconteciam num lugar longe do centro e da matriz, no Alto da Conquista. Apesar do seu tom de quem relutou em não descrevê-las, eram festas famosas o suficiente para que ele as citasse. No seu texto, fica clara a oposição entre a diversão do povo pobre e preto e a das elites. Barros (2004, p. 37) detalha que

> “o povo entretém-se muito com as festas, especialmente as noites de Natal, Ano Bom e Reis. Aí se organizam todos os anos diversos Ranchos de Reis, que visitam a cidade de Ilhéus, divertindo-se durante as noites”.

Apesar de pertencer a Ilhéus, o afastado bairro serviu também para dar à escrita um tom que opôs concretamente essa festa considerada civilizada e em volta da matriz, por exemplo. Vejamos, então, o que nosso escritor redigiu para a alegre leitura do coronel:

> “as festas religiosas são revestidas de toda pompa, havendo sermões e “Te Deum” celebrados com a máxima solenidade e realiza-se em 20 de janeiro de todos os anos. A população não poupa sacrifícios para o brilho das festas” (*Ibidem*, p. 124-125).

Certamente, o termo “população”, neste caso, carece de esclarecimento, não era o povo pobre em geral, negros trabalhadores, que o termo abarcava. O brilho das festas custava muito caro e era financiado pelas elites, que, em troca, recebiam

destaque nas notas dos jornais e, em contrapartida, apoio social e político. E, neste sentido, as festas religiosas eram usadas pelo poder político e vice-versa, emergindo símbolos que ou queriam trazer à memória ou evitar o esquecimento. Assim, os lugares sociais eram vividamente demarcados, neste caso, celebrados, junto com a missa e o amém de ambos. Ao lado das fotografias, das notas de jornais, dos textos memorialísticos “encomendados”, as festas podem ser entendidas como um refazer constante e coletivo da memória, na medida em que esse grupo, em geral, político, religioso e econômico, – as elites[2] – recoloca, no presente, alguns poderes do passado que o projetam como condição futura.

Não era só o prestígio, na prática, as verbas públicas financiavam as festas, afinal, os políticos sabiam o poder simbólico que as festas tinham. Como em muitas outras situações, “a Câmara deliberou subvencionar anualmente com 50$000 a festa de São Jorge, padroeiro e titular da cidade”, elogiava o memorialista (CAMPOS, 2006, p. 235).

Outro momento em que as relações de poder se desenhavam era no convite feito aos religiosos de fora da cidade para festas nas grandes datas, prática bastante comum, sinal de importância, visto que Ilhéus tornara-se centro difuso de poder político. E num momento em que uma missa festiva, divulgada nos jornais, acontecia outros micro poderes se articulavam. Havia, por exemplo, uma relação estreita entre reconhecimento social e o convite para um padre de cidade vizinha participar da missa solene.

Em algumas notas, padres de Maraú e de Barra do Rio de Contas são anunciados como convidados de tais eventos religiosos, como na festa desta irmandade, em 21 de fevereiro de 1902. Nesta, houve o alardeio de que estaria presente “o vigário da freguesia de Barra do Rio de Contas, João Ferreira de Almeida”.[3] Este exemplo fortalece a ideia de que o intercâmbio com Ilhéus e o seu poder referencial permitia o compartilhar de valores festivos em curso e da noção de quais lugares eram representados por moradores de cidades circunvizinhas. Implicava o deslocamento, a preparação para estar presente nas festas das cidades maiores. Pobres e ricos, oriundos de fazendas, vilas e distritos, ao retornar dessas festas, importavam as ideias, os costumes e os valores, inclusive, de quais

seriam seus lugares naquela sociedade. Trabalhadores negros, certamente, engrossavam a multidão que assistia a esses eventos. As festas tinham valor e leitura política, ao passo que davam ritmo ao cotidiano do lazer, fossem públicas ou privadas, para além das religiosas. Assinala Pierre Bourdieu (1989, p. 135) que

> "os indivíduos e os grupos investem nas lutas de classificação todo o seu ser social, tudo o que define a ideia que eles têm deles próprios, todo o impensado pelo qual eles se constituem como "nós" por oposição a "eles", aos "outros"".

As famosas festas do capitão Nicoláu Siuffo, fazendeiro rico do distrito de Itaípe, que realizava, anualmente, uma festa em sua capela particular, em homenagem a São Tiago, nos dão um claro processo de oposição, elites *versus* povo. Antes, durante e depois do novenário, havia uma articulação de quem dela participaria. As seguidas notas publicadas deixam claro que apenas pessoas ilustres compareceriam e seriam "responsáveis" por cada noite de devoção. Ou diríamos seleção? Basta uma rápida análise nos eleitos – seletos convidados –, e logo percebemos os sobrenomes mais ilustres elencados. Não estar ali selecionado para a festa, em contrapartida, poderia configurar, para um rico da localidade, sinal de maior ou menor prestígio, afinal o jornal falava em "cartas-convite" distribuídas pelo fazendeiro. Numa nota intitulada "Grande e pomposa festa", o devoto de São Tiago avisava aos "ilustres" daquela cidade que teriam lugar em sua reservada festa religiosa e social com banquetes. Muitas arrobas de cacau, casamentos e eleições teriam acertos ali, aos pés do santo. E acabada a novena de São Tiago, na sua capela às margens do Itaípe, era oferecida uma chávena de chá às visitas, aos hóspedes e aos numerosos parentes e consanguíneos dos proprietários da fazenda São Tiago, pertencentes às famílias Lemos e Lavigne.[4]

A relação estreita entre famílias, política e poder traduzia-se, também, na festa de outro padroeiro, São Sebastião. Em 1898, política e religião, mais uma vez, estreitavam-se entre os convidados e as obras na cidade. Tanto que

> Benzeu-se então o cemitério, e celebrou-se com esplendor inédito na localidade a festa [...] a câmara municipal reuniu-se em sessão extraordinária, com a assistência do juiz de direito da comarca, e das pessoas de maior destaque na vila, com suas famílias (CAMPOS, 2006, p. 243).

Ora, até mesmo a festa perdeu destaque, o maior acontecimento foi mesmo a reunião de pessoas de maior destaque da vila. Ou seja, pretos e pobres, em geral, estavam alijados destas comemorações, exceto de assistir ao largo ou estar ali, à revelia do projeto civilizador da cidade. De modo singular, as alianças confluíam-se a ponto de a nota deixar o leitor confuso se a festa era para esse ou outro fim. Não faltavam ocasiões especiais. Se, antes, fora o cemitério, repetia-se, agora, na inauguração do Paço Municipal, com obras importadas da Europa, e

> no dia 22 de dezembro, o intendente coronel Domingos Adami de Sá inaugurou o belo Paço Municipal da cidade, ostentando decorações internas do artista italiano Oreste Sarcelli'. [...]. Foi uma festa de estrondo, para a qual se organizou longo e variado programa (CAMPOS, 2006, p. 269).

Lamento não ter tido acesso à programação da "festa de estrondo". Discussões profícuas sobre o modo como as festas servem de importantes sustentáculos para os grupos políticos e suas ideologias dominantes foram empreendidas por Mona Ozouf (1976), assinalando que a festa é extremamente alegórica, ou seja, nem sempre seu significado está naquilo que aparenta, mas escondido nas entrelinhas. Para uma sociedade branca, emergente e ávida em parecer moderna, em consonância com o que ocorria na capital, Salvador, pompa e luxo eram imprescindíveis. Apesar das diferenças contextuais, podemos estabelecer um elo entre a festa analisada por Ozouf (1976) e as religiosas promovidas pelas elites regionais.

O comportamento destas elites – preocupadas em deixar para posteridade suas festas, memórias e sobrenomes nos textos, praças e ruas – é semelhante. Uma situação alusiva aos ricos ávidos em demonstrar poder político e modernidade culminou com a criação da *Gazeta de Ilhéos*, dirigida pelo coronel e também intendente Manoel

Misael da Silva Tavares. Não esquecendo que, nas festas religiosas, eram de suma importância as contribuições heroicas dos fazendeiros novos-ricos para o progresso da cidade, as quais apareciam nas entrelinhas dos jornais, nas autorrepresentações de si, com lembrou Mahony (2007).

As elites se incumbiram de não deixar ninguém esquecer. E para cada ocasião, uma festa aglutinava todos os interesses: nascer, casar e morrer, vender mais cacau, assumir um novo cargo eram acompanhados de um grupo seleto com solenidades à altura e propagandas nos jornais, é claro. Os dois grandes agenciadores dos bons costumes irrompiam no cenário do sul baiano coadunados com o novo século: de um lado, a *Gazeta de Ilhéos*, com notas sobre Maraú, Camamu, Taperoá, Tabocas, Barra do Rio de Contas, entre outras; do outro lado, *O Monitor do Sul*[5], em Canavieiras, ocupava-se de Belmonte, Porto Seguro, Una, Alcobaça, Nova Viçosa. Ambos, vez por outra, notificavam povoados, fazendas e arraiais. No cotidiano das populações citadinas, as festas exprimiam novos valores em cena, com musicalidade e civilidades pretendidas e imbricadas: é possível mapeá-las pelo destaque expressivo nos jornais em cada edição. Como componentes desse espetáculo público de inaugurações, estavam as notas na gazeta, as novas configurações das irmandades figurativas e filarmônicas.

Na região, o sentido das irmandades de brancos na sociedade mudara muito a partir do início do século XX, de modo inegável. Sua permanência deveu-se, em grande parte, à vaidade e ao apego das elites a certos rituais, principalmente funerários, em que um bom morrer era contar com a presença dos membros ricos como ostentação e prestígio social. O título de “presidente” da irmandade era parte de um novo conjunto de elementos do plano pessoal de prova da ascensão social, como exibir grandes casas, fazer e alardear caridade pública, oferecer jantares requintados, variar e ostentar roupas caras e joias a cada desembarque de carga importada no porto de Ilhéus.

As elites desenharam uma moldura do que seria viver e até mesmo morrer com imponência. Ribeiro (2005) discutiu como os velórios, os túmulos e as missas eram suntuosos e incluíam os serviços caros das irmandades de brancos. Encomendar almas e

velórios suntuosos tornou-se a principal atividade das irmandades do início do século XX, em detrimento do papel e do extenso calendário que as festas tinham tido para estas agremiações de negros escravizados, libertos pobres e brancos abastados ao final do século XIX. As irmandades usavam publicamente a presidência da mesa para nomear novos membros das elites, ainda que estas fossem se tornando inexpressivas em atuação ritual, procissão, devoção. No entanto, restava-lhes o “bom nome”, e, no dizer do jornal, eram as “festas tradicionais”. O uso indiscriminado e recorrente da expressão “tradicional” era usado como sinônimo de passado, atrasado e antigo. Mantidas com menos ritual, constância e pompa, as procissões e seus benfeitores – em sua maioria, tenentes ou coronéis – cumpriam apenas de praxe a sagração pública de boa ação caridosa, na qual a divulgação de nomes e cargos era preocupação recorrente, pois angariava votos importantes dentro do novo regime, nunca é demais lembrar. O nome do presidente das irmandades, os convites para as reuniões, as doações nas festas públicas retroalimentavam a construção de novas representações e, na prática, nas festas religiosas, as irmandades de brancos passaram a tentar transmitir, ou mesmo impor, sua concepção do mundo social, os valores, seja do grupo de situação ou oposição, ambos em situação de domínio, como assinalou Chartier (1990).

O ambíguo uso do calendário litúrgico acabava por compor, também, o das reuniões políticas. As datas celebradas se distribuíam ao longo de todo o ano, entrelaçando o calendário civil às festas dos padroeiros da matriz e dos distritos, com os ritos comemorativos, como a Quaresma, a Semana Santa, a Páscoa, o Domingo de Ramos, Pentecostes e Dia de Finados. Neste último, em especial, os jornais não poupavam elogios às memórias dos falecidos, não apenas citavam os ilustres, mas exibiam páginas inteiras das biografias, ressaltando a bondade em vida para com a família e os amigos.

Em Ilhéus, a ilustre Sr.ª Maria Calasans, presidente da mesa da Irmandade de Nossa Senhora de Lurdes, convidava para que, em 8 de setembro de 1901, as sócias pagassem suas anuidades. Uma observação importante, mas presumível, todas eram esposas de

tenentes e coronéis. Em todas as notas referentes às Irmandades publicadas entre 1901 e 1919, houve o apadrinhamento de algum coronel. Isto revela o caráter de disputa política de prestígio, na qual a nota de jornal seria uma vitrine que os colocaria em evidência. As relações familiares de poder em torno da festa podem ser traduzidas na nota intitulada “Joia”.

> “A exma. Sra. d. Eufrosina Berbet Tavares, esposa do sr. coronel Manoel Misael da Silva Tavares, importante fazendeiro e accionista d’esta empreza, remetteu ao sr. provedor da irmandade do Senhor dos Passos a quantia de 50$000, de joia, como mordoma nomeada”.[6]

Ao contrário das festas mantidas por apadrinhamentos de coronéis, as festas mais populares, como a de São Benedito, em Maraú, e a de Ilhéus, dependiam da coleta de esmolas, e o procurador rogava ajuda à população para realizar a festa. O procurador João Capistrano da Silva, por sua vez, apelava para que, no dia 25 de fevereiro de 1903, os “mesários, irmãos e irmãs que acham-se atrazados, para mandar saldar suas annuidades e comparecerem para assistir à meza”.[7]

A Irmandade de São Benedito não contava com a mão generosa dos coronéis do cacau. E mais, era comum que, nestes casos, o termo “esmola” fosse mais apropriado para estas associações originadas na vigência da escravatura e que tiveram continuação no pós-abolição.

Em contrapartida, a do Senhor dos Passos teria dinheiro de sobra, afinal os provedores eram coronéis. O Sr. Coronel Antônio Pessoa da Costa e Silva e, depois, Manoel Misael da Silva Tavares foram anunciados como presidentes da irmandade entre 1901 e 1902.[8] Todos sabiam que era o nome e não o exercício do cargo que estava em voga.

Além destes, o coronel Adami era responsável pela Irmandade de Nossa Senhora da Vitória. As Irmandades de brancos eram entidades de duplo papel, extensão do quadro hierárquico e racial. Inventariei toda a década, e outras notas nos jornais confirmavam como, nas reeleições presidenciais dos “provedores coronéis”, até nestas, as barganhas e trocas de influências se dariam, a exemplo

da disputa pela presidência da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição, entre o Sr. Cabé e o então procurador Domingos Deocleciano. O que parece um mal entendido se lido rapidamente, na verdade, escondia um jogo de interesses e sobrenomes, constituindo-se prova de distinção social e lugar reservado a alguns. Não era só a hóstia distribuída como praxe ritual, as relações de poder se multiplicavam perante os fiéis “não distintos”. As riquezas das irmandades apadrinhadas as diferenciavam de outras, como, por exemplo, trazer a bordo do vapor Marahu uma imagem do santo de devoção de 1,60 m, importada da Europa, para exibi-la na ocasião de uma festa anual.[9]

O gasto não era só com a imagem importada, mas também com roupas caríssimas, foguetes, comes e bebes que compunham a ocasião festiva. As filarmônicas eram outro componente caro e importante nas festas. As festas religiosas figuravam como ocasiões ambivalentes de demonstração do poder político, pois, nelas, duas instituições andavam *pari passu*. Essas elites fizeram uso tanto das irmandades quanto das filarmônicas paramentadas à altura dos organizadores, fundamentais nas festas consideradas boas e civilizadas. Seria impossível afirmar, dados os limites das fontes, a ausência da população de cor[10] nestas filarmônicas.

Em Maraú, não foi diferente no que tange às irmandades e ao lugar de destaque destinado às filarmônicas. Duas delas eram compostas pelos membros das elites, a de São Sebastião do Maraú e a do Santíssimo Sacramento. No livro de receitas e despesas, o aparato festivo era extenso, incluindo comida, bebida, além de um valor destinado a custear a banda de música, os foguetes, as velas e uma lista com os nomes dos membros e o valor contribuído por cada um deles. As festas e os novenários contavam com as Filarmônicas.[11]

A filarmônica aumentou sua importância social com o advento da República, assim foram fundados dois clubes, São Salvador e São Sebastião. Este último tinha como maestro o Sr. Moisés Ferrer de Souza, membro da família Vivas, e, portanto, recebia mais prestígio e verbas. No início do século XX, foi criada a Lira da Conceição (FREIRE; GUANAIS, 2008). Presente em todos os eventos, a filarmônica foi um elemento lúdico muito destacado nos jornais,

conformando o ritmo solene aos velórios ou alegre aos desfiles e demais festas religiosas e cívicas. Famosas, algumas filarmônicas deixaram muitas memórias, como a de Maraú – a Lyra da Conceição –, com os músicos Clarival, Mestre Alfredo, Sr. Nozinho, Sr. Cambacho.

Em Ilhéus, destacavam-se: a Lyra Juvenil; a Filarmônica 15 de Março; a Victória. Em Canavierias: a Medéa e a Lyra do Comércio. Nestas associações, sempre um major, tenente ou coronel presidiam a mesa administrativa. No dia 2 de junho de 1901, um domingo, o presidente Paschoal Lafene, em Ilhéus, informava que sairia a "*marche aux flambeaux*, no corêto da praça as 8 ½"[12].

Foi assim para cada festa, a de São Sebastião, a de Nossa Senhora da Vitória, Nossa Senhora de Lurdes, Senhor dos Passos, enquanto a Lyra Juvenil e a Victória davam o ritmo dos ritos religiosos. A partir de então, um movimento paralelo no ritmo das festas foi marcante: a ausência das irmandades na esfera religiosa; e a dependência das filarmônicas.

Em nota no jornal, a criação da filarmônica em Maraú e em Barra do Rio de Contas foi elogiada pela sociedade ilheense como atitude concreta de avanço em direção ao progresso. Assim se expressara o redator sobre a Sociedade Philarmonica Independência e destacara o retorno do Dr. Angelo Henrique Martinele, que estivera em Maraú, e trazia, então, boas novas sobre a situação da filarmônica naquela localidade, prova do ingresso na modernidade.

A associação entre a Lira e a cultura civilizada se repetiu no mesmo mês, em relação a Tabocas, com um texto longo sobre a criação da Philarmonica 15 de Março, num artigo intitulado *Mundo elegante*. Na prática, as filarmônicas constituíram um espaço social de destaque para a população de cor, atuante nestas agremiações, com presença obrigatória em todas as festas fomentadas por políticos-coronéis. Charles d'Almeida Santana (2002) destaca que, nesta, os negros tiveram mais que simples participações, quando a discute no recôncavo como as "criativas "harmonias" que, eleitas no sentido de manifestar um modo de transgredir a ordem, penetravam na produção de maneiras de viver o urbano e de usos da cidade. Melodias inventadas particularmente por negros em busca de alternativas de trabalho. Não era só o domínio das notas e

partituras, mas o de suas histórias e trajetórias sob a momentânea aparente harmonia.

E a presença de negros nas filarmônicas era grande, embora o silenciamento sobre a cor também o fosse. Nas fotografias datadas do primeiro quinquênio do século XX, podemos perceber a participação de negros nesta atividade, tanto em Maraú quanto em Tabocas. As filarmônicas também se organizaram e deram origem a um repertório diverso de festas. Entre 1905 e 1910, um exemplo é a famosa *Batalha das Flores*, onde o objetivo era angariar fundos para a Sociedade Filarmônica 25 de Maio.[13]

Além das filarmônicas e do carnaval, onde já prevalecia o silêncio sobre o negro, outra agremiação emergiu como sinônimo de festa, lazer e distinção social, mas igualmente racializada, o futebol. Contrariamente, num dos lugares tidos como reduto de negros e pobres em Ilhéus, o Alto da Conquista foi onde o futebol despontou. Um famoso candomblé (MUKALÊ; GOLDMAN, 2011) e um clube de futebol tornaram concorrido o lugar. E a “boa sociedade” tomou por hábito assistir a tais partidas. Os jornais afirmavam que, ali, enfrentavam-se clubes, como Santa Cruz, Ypiranga, Guarani, em momento sempre festivo com a filarmônica Amantes da Lyra. Num bairro como este, era presumível que os jogadores fossem de maioria negra, assim como era igualmente provável que os jornais não os reconhecessem. Também não os viam na filarmônica, nem nos clubes que desfilavam no carnaval. No entanto, são muitos exemplos de onde e quando os jornais os viam. Por ora, podem ser observados os brancos, minoria entre os negros, jogadores cujas estrelas eram Moreno e Rouxinho e no que tange aos estereótipos físicos não eram eurodescendentes.

As únicas notas que ofereciam maiores detalhes sobre os jogadores eram as que identificavam o ilustre filho de uma família tradicional local no time. E como não haveria de deixar de ser, os outros eram “demais pessoas do povo”, expressão guarda-chuva que escondia a majoritária participação da população de cor nos eventos festivos. No entanto, as “demais pessoas do povo” eram maioria na seleção de futebol de Ilhéus.

A correlação entre o desejo de modernidade e o advento de agremiação influía na alteração do espaço da cidade. A

consequência mais palpável era a suntuosa construção dentro do perfil arquitetônico no clima de modernidade, a fim de abrigar as reuniões, os ensaios, as festas e os banquetes desses novos órgãos. Inaugurações eram matérias recorrentes dos jornais que não se furtavam em destacar esses espaços modernos que iam modificando o perfil da cidade "antiga", a exemplo de um edifício inaugurado em 1900, na Praça da Bandeira, o prédio da Prefeitura, para abrigar as demandas da moderna República.

Neste espaço, muitas sociabilidades das elites se realizavam, como no dia 24 de julho, com a fundação do Clube Republicano Hermes da Fonseca – não poderia haver um nome mais sugestivo das expectativas das elites políticas locais. Na ocasião, houve passeata à noite, distribuição de panfletos – assegura o jornal –, com o apoio de "parte da população" e da Lyra do Comércio. O apoio era da elite, a qual a lira representava, cujo discurso não poderia ter outro título naqueles tempos. Em passeata, o cartaz explicava o lema do movimento: "Deus, a Razão e o Direito" num préstito de comerciantes, lavradores, artistas e demais pessoas do povo. Estes, segundo o jornalista, bem distintos, visto que o "préstito recebeu confetis e pétalas de rosas atiradas das janelas das famílias importantes". Informava, ainda, que tal manifestação seria noticiada pelo *Diário de Notícias*, pelo *Diário da Bahia*, na capital, e pelo jornal *O Popular,* de Alagoinhas.[14] E, embora não nos permita essa leitura, dizia-se "popular"[15].

As reflexões sobre a manifestação do clube republicano reverberaram na imprensa. O maior destaque foi a extensa narrativa da leitura de uma poesia de Cosme de Farias por uma menina "moreninha". Mas logo seguida da justificativa sobre a escolhida para tal ato, com uma ode à qualificação da cor da exímia leitora, ela era "filha de um capitão conceituado, com grande agricultura no Jequitinhonha", e a mesma recitou com "máxima elegância".[16] Tantas ressalvas presentes nestas explicações são prova das relações de racialização. Nestas explicações que justificavam a escolha da leitora negra, mas ali chamada de morena, e que tinha um pai rico.

Riqueza garantia um lugar na sociedade local. E para o seleto grupo, suas necessidades de lazer pareciam aumentar seja em

quermesse, carnaval, filarmônica, clube de futebol, clube operário, clube republicano, *Batalha das Flores*, ou nas novidades importadas, a exemplo do "*Pic-Nic* na fazenda do capitão Virgílio Noya, às margens do Rio Cachoeira, onde seguiam com canoas embandeirada, para o transporte dos convidados, de mais selecto no seu seio social".[17] Os jornais passaram a ter mais seções intituladas *Lazer, diversão, festas*. As elites exibiam-se vastamente com novidades e palavras importadas. Além do *Pic-Nic*, eram comuns os *habitués, champagnes e soirées* nas festas de brancos na cidade. Em 1915, Manuel de Paiva foi recebido com honrarias num jantar e, para que compreendesse de imediato o luxo da "civilização do cacau", seu homônimo anfitrião caprichou no *menu* escrito em francês:

> "Potage aux pontes d'asperges. Hors d'ouvre. Sardines au gratin, sauce mousseline, croquetes de volaille, filet piqué à la Printaniére, [...] Fruts variés. Dessert: glace à la vanille, gãteaux assoirts, compotes. Vins: Sauterne, S. Julien, Medóc, Porto, Champagne. Café, liquers, cigarés"[18] (FREITAS, PARAÍSO, 2001, p. 139).

Para qual tipo de convidado a leitura desse cardápio em francês seria possível? Certamente, para um membro da elite, que era o caso em questão, pois o ilustre convidado a ela pertencia. Tratava-se do primeiro bispo de Ilhéus, Dom Manuel de Paiva. Já seu anfitrião e xará, Coronel Manoel Misael da Silva Tavares, era o intendente municipal, e sua riqueza lhe permitia tal extravagância. Essa cena é ilustrativa do que Antônio Guerreiro de Freitas descreve como o "francesismo", uma prática comum, mas restrita a uma elite econômica e intelectual. Segundo ele, Ilhéus era a própria visão da "vertigem do desenvolvimento". No interior do estado, tinha-se a impressão de um país recentemente descoberto, colonizado por uma legião de imigrantes intrépidos, independentes da polícia, da justiça e da administração da metrópole (FREITAS; PARAÍSO, 2001).

E não era só isso. Ilhéus foi a primeira cidade do interior da Bahia que recebeu o primeiro cabaré, um bispo, a que teve a maior população, que construiu prédios, enfim, era uma cidade fulcral no eixo litoral sul. Freitas e Paraíso (2001) completam, ainda, que as

contradições sociais surgidas com a exploração cacaueira eram ignoradas, porque tudo de bom a cidade tinha a mostrar. E, afinal, a recém-formada burguesia era marcada pela ostentação, pelo desperdício e pelo supérfluo. Já nos cabe deduzir que tipo de mão de obra mantinha esse luxo todo, seja na roça de cacau, nas cozinhas dos palacetes e casarões ou nas obras públicas da cidade que se erguia junto com os montantes da exportação do cacau.

Justamente a questão da mão de obra negra insere-se de modo velado neste contexto da cidade de luxo e de brancos, tolerando-se apenas pelo trabalho uma massa de maioria negra, oriunda das fazendas e de outras regiões, identificada como ex-escravizados que eram absorvidos por construções, serviços gerais e domésticos. Em suma, negros e pardos constituíam ainda a maior parte da força de trabalho.

Ilhéus era uma cidade portuária, cujas fazendas traziam, por meio de canoas, mulas, carros de boi e carroças, o cacau que seria embarcado das outras vilas, como Maraú e Canavieiras, por exemplo. A fábrica de Maraú trazia uma locomotiva carregada de novidades e outros produtos como o sabão, espermacete, vela e derivados. A cidade recebia cada vez mais importações para os luxos do sul, abastecendo a região de diversos produtos, desde os de moda até os de construção. Essa circulação demandava braços negros. Nesse mesmo ano, 1915, o da chegada do bispo, foi visível a preocupação com a representação positiva de si, através do registro dos próprios feitos, a tal ponto que os periódicos avisavam repetidamente que estava no prelo o livro que contaria a história de Ilhéus.[19] Ser elite e estar fora deste ilustre livro seria uma afronta social pública. E por falar em fé, exibi-la também fazia parte do comportamento da civilizada elite republicana.

Vê-se, por tudo isso, que não é por acaso que Ilhéus tornou-se o eixo a partir do qual esta discussão se ampara, quando as elites pensam o espaço da cidade, o contexto do pós-abolição, usando-a como referencial de sociedade, na qual a população de cor circulava para além da festa e ainda como suporte para pensar o comportamento de elite, em torno do qual Maraú, Canavieiras, seus distritos e fazendas gravitavam. Na cidade ou na zona rural,

interessa saber como eram as vivências dessa população em busca da sobrevivência.

Ser negro, nesse contexto, era ser visto socialmente como descendente de africano (mestiços, pretos, negros) e, portanto, ex-escravizado, subalterno, cuja identidade estava presa a esses liames. Não era fácil ser negro ou pardo recém-chegado a um mundo, onde a diferenciação social se dava a partir do critério cor/origem como redefinição de hierarquias sociais. Ser negro era ter um lugar quase pré-definido no mundo do trabalho, que era o do cacau, sob o mando de coronéis ex-escravocratas e suas famílias. Tal qual Salvador, o sul, devido ao investimento no cacau, saiu da escravidão e do Império sem grandes alterações na ordem econômica e social. E assim permaneceu durante toda a Primeira República (BACELAR, 1994).

Compreendo a rua como um espaço complexo e em diálogo com as roças de cacau, donde provinha a maioria dos ex-escravizados que migravam internamente, inclusive para trabalhar em outras fazendas da região. O acesso a essa rua para além do trabalho tornou-se um espaço hostil e racializado, onde negros empregados em várias funções na cidade – fossem eles capoeiras, ambulantes ou domésticas – circulavam o tempo todo na tentativa de “viver sobre si”, ao modo do que discutiu Chalhoub (1990) sobre esse período. No entanto, havia uma condição fundamental para ser absorvido: o trabalhador deveria “ser ‘obediente’, moderado e de bons costumes”, requisitos que marcavam os espaços da rua em Salvador, como destaca Bacelar (1994, p. 55). Eram valores copiados no sul.

Após processos complexos e imbricados, como os que resultaram na abolição da escravidão e na instituição da República, foram muitos os sobrenomes, casarões, jantares, discursos proferidos sobre si mesmos que, consequentemente, retroalimentavam os periódicos e as colunas sociais em circulação com a vida e a morte suntuosa dos deslumbrados “novos-ricos”, expressão tão bem cunhada por Mahony (2007).

Na contramão desse processo, mas sustentando com o trabalho árduo o luxo que a roça de cacau dava e, com ele, tanta seda, foguetórios, viagens, espumantes e compras necessárias na capital

para uma imitação mal engendrada do que era ser *chic* na França e em Salvador, estavam os trabalhadores rurais negros e mestiços nas fazendas de cacau.

Para as elites, esse contingente negro deveria apenas trabalhar e circular por essas vias, as do trabalho. Ante a suas tentativas de transitar pela cidade em momentos de folga ou lazer, deveriam ser vigiados e punidos correcionalmente. E caso manifestassem suas práticas culturais, deveriam ser coibidas, na tentativa de fazê-los esquecer de vez práticas culturais dos tempos das senzalas. Estava instituído o tempo do controle social das classes pobres, em geral, ou da coibição, para que estas não usassem o espaço da cidade livremente, ainda que extraoficialmente. Esse é um retrato da sociedade cacaueira até fins da década de 1910.

Jogar, sambar, batucar, tocar para os orixás, perambular pelos botequins, namorar, circular por becos e madrugadas eram situações de suspeição. Diante de qualquer desvio da vontade burguesa, os negros eram enquadrados em crimes com códigos de posturas devidamente publicados pelo intendente. Mas a cidade, ironicamente, erguia-se com paços e praças, fachadas elaboradas, banquetes à francesa em festas, cinemas e teatros graças a uma mão de obra cujos acessos seriam permitidos à população negra apenas no turno diurno, ou seja, na construção ou na limpeza, não no usufruto social desses espaços cada vez mais noturnos e luxuosos.

Mas a população negra que trabalhava pesado nas roças, cozinhas das casas ou obras da cidade entendia a liberdade de um modo diferente: nem mesmo os seus avós deixaram de festar, ainda que sob a ameaça do chicote, não arrefeceram nem quando o Estado lhes legava uma liberdade de prática limitada, como cidadania e democracia. Ao contrário, retomaram algumas manifestações culturais, instituíram novas e se adaptaram a outras, as “permitidas”, e delas fizeram resistentes e criativas releituras, inscrevendo-se na história das cidades que cresciam hostis à sua presença nas praças. Debruçando-se especialmente pelo alvorecer do século XX sobre os jornais é possível traçar os aspectos dessas cidades e suas compreensões do que era ser moderno, civilizado ou estar num lado oposto, ser e se comportar como negro.

As festas aparecem como essas frestas de observação, conforme sentenciou Cunha (2001). E delas surgem questionamentos que nascem da observância destes sujeitos, quando a roça de farinha cotidiana ou a missa esporádica e irmandades eram os únicos espaços permitidos.

Qual era a constituição desses espaços que precisaram ser negociados, divididos nos anos finais de década de 1910? Quais festas eram de negros, de brancos, e de negros e brancos concomitantemente? E mais, diante dos novos hábitos e valores do traçado urbano, como a população negra se encaixaria no concernente às sociabilidades? E as perseguições aos sambas, candomblés e outros ajuntamentos, como se desenhariam ao final desta década? E os carnavais onde os pretos já ensaiavam participação, continuariam a lhes absorver?

Além dessas festas, havia pelo menos quatro ocasiões em que não era o padre com a irmandade, nem o maestro da filarmônica e nem os mascarados no carnaval, e sim as festas cívicas que foram selecionadas pelo novo regime republicano, reunindo cores, classes e sentidos. Entrava em cena o novo governo, mas que, pelo visto, não esquecera os feitos do passado, e José Murilo de Carvalho (1990) destaca a difícil luta pela construção e divulgação de simbologias e heróis republicanos, como mecanismos de fortalecer o novo regime. O que não era nova era a postura racializada para lidar com os libertos. E nos jornais das elites cacaueiras, essa racialização tornar-se-ia um tema recorrente e curioso que vale a pena perscrutar a seguir.

3.2 Imaginário sobre o negro nos jornais no pós-abolição

A ambivalência do papel do negro na região cacaueira nos pós-abolição dava-se por dois meandros: a necessidade de sua mão de obra para sustentar a ascendente lavoura cacaueira; e o tratamento de inferioridade baseado na cor e na certeza de serem descendentes de africanos escravizados. Esta última assertiva foi a

escolhida pelas elites regionais para retratá-los nos jornais. Se a escravidão se restringiu ao século XIX, o modo como o negro era visto estava longe de ser diferente com a chegada do século XX. Mas como a sociedade lidou com as práticas culturais desses sujeitos? A via de acesso para responder a essa pergunta está nas notas de jornais. O público leitor do jornal, pelo menos em edições subsequentes, não se manifestou contrário, ou quiçá, se alguém o fez, não foi publicado.

As representações sobre o negro no imaginário da pós-abolição e sua inserção na sociedade racializada nascente com a república tornaram-se assunto recorrente. Os jornais dialogavam com notas oriundas da capital e das cidades circunvizinhas, e até mesmo de outros estados e países, selecionando as ideias e textos que representavam seus valores locais. O significativo era a seleção de quais assuntos seriam transcritos como lições que deveriam ser repassadas e que, ao mesmo tempo, refletissem o modo como o negro era visto nos lugares considerados mais civilizados. E o afã das elites regionais era justamente acompanhar esse modelo de ordem e progresso, civilizando os costumes, advertindo leitores, convocando-os a um comportamento possível e corroborando a manutenção de hierarquias sociais oriundas do sistema escravocrata e sedimentação do discurso da supremacia branca.

A abordagem dos jornais sobre escravizados e libertos já fora motivo de análise (SCHWARCZ, 2001a) acerca do modo como as elites brancas paulistas os representava nos jornais, em finais do século XIX. E Azevedo (2004) perscrutou o negro no imaginário das elites nos primeiros anos após a abolição. Nesta direção, o negro do sul baiano aparecia representado na região de muitas formas, mas sempre pejorativas. Foi sugerindo esses mesmos sentidos que nos chama à atenção uma frase irônica em meio a um anúncio de festas de gala que ocorreria em breve na cidade. O texto era jocoso, irônico, dirigido aos jovens casadoiros: “Moços, se quereis ser felizes, se quereis ir ao Céo dançai com a moreninha feiticeira uma *valsa* e tereis realizado o vosso ideal”.[20] A nota nos revela a sagração da mulher negra chamada de “moreninha”, uma construção simbólica diferente da preta escrava, ambas, invariavelmente, desqualificadas, tal qual era depreciativo ser negra

feiticeira. A intenção foi destacar o lado sensual, reforçar o estereótipo na construção do imaginário da mulher negra sensual, feiticeira[21], disponível, dada à diversão.

A desqualificação do negro alcançava também o mundo poético. Um cidadão ilheense, em 22 de junho de 1903, resolveu colaborar com a *Gazeta de Ilhéos*, enviando um poema com o seu entendimento sobre a raça, inclusive que intitulava "Negro - A Alguém": "A côr da Magua, a côr sombria", assinava Raul do Vale. Raul concordava certamente com a elite intelectual, que via a população negra como empecilho ao progresso do Brasil (SCHWARCZ, 2001). Publicaram o poema por concordar que os negros, que sempre apareciam nos jornais como autores de crimes e desordens, tinham um fundo degenerativo e, de acordo com Gislene Santos (2002, p. 148), para as elites, "são criminosos e loucos, pois o crime é o mal gerado pelas e nas raças inferiores".

As associações racializadas e depreciativas não paravam por aí. Na mesma folha que Raul do Vale lia, escreveu e, portanto, admirava, havia opiniões próximas às suas, alinhadas com o discurso racializado em voga. Em consonância com os acontecimentos mundiais, as folhas locais elogiavam ou criticavam posturas, delineando o lugar que a sociedade reservara para o negro, o trabalho braçal. Somente numa exceção por riqueza ou destaque intelectual, um negro poderia ser digno de notas positivas.

Isso fica evidente com um exemplo a seguir. Ao descrever uma reportagem sobre os Estados Unidos, a *Gazeta de Ilheos* prometia estar em consonância como os novos tempos do século XX, pois relataria um caso excepcional, "O negro de cara branca", e destacava um episódio em que o presidente Roosevelt recebeu Booker Washington em seu palácio e o fez sentar à sua mesa, "como se fosse branco", e termina explicando, de modo estupefato, que Booker foi escravizado antes da emancipação, mas esse negro, "por tantos títulos illustres", ali estava.[22] Não era sem razão que a nota o destacava, visto que, ali, tratava-se de uma exceção sustentada pelo discurso cientificista racial, para estes considerados "incivilizáveis em geral como afirmava um artigo de 1891" (SCHWARCZ, 2001a, p. 111).

A imagem que o periódico queria imprimir do negro era de que eles representavam um exemplo de grupo incivilizável numa região que estava distante geograficamente da capital como o sul da Bahia, mas aproximada pela teorias raciais. Estas começaram a tomar corpo, tendo como pano de fundo as teorias sociais darwinistas, o evolucionismo social e o positivismo, reproduzindo discursos que reafirmavam a hierarquia das raças, homogeneizando o "ser negro" (*idem*). E o discurso jornalístico compreendeu que a melhor forma de coadunar essas teorias seria dando exemplos sobre o negro, teorizando a respeito de alguns fatos ilustrativos e com fins pedagógicos, reafirmando como, na sociedade cacaueira, um negro mereceria, mesmo após a liberdade, ser tratado.

As notas eram releituras de outras reportagens, o que permitia a supressão ou a ênfase num dado elemento do texto, ou seja, ali, seria o momento de concordar ou discordar e arregimentar valores. Assim, também na região, alguns negros eram branqueados pelo discurso regional. Como alguns coronéis, embora ricos, eram negros ou pardos, é raro encontrar menção a tal distinção de cor. Ribeiro (2001, p. 166), ao descrever a trajetória de Henrique Alves, destaca que, "negro de origem humilde, o coronel Alves representava o braço armado dos conservadores no Cachoeira, reduto político dos liberais". A forma sutil e velada evitava colocar a cor do coronel, vez que era a mesma da maioria dos trabalhadores das fazendas. O cordelista Minelvino Silva (1979), em versos, destacou-o como grande, demonstrando o prestígio do coronel "branqueado" pelo poder. E assim,

> *Os Ilhéus era a rainha*
> *Itabuna era a princesa*
> *Conhecida do cacau*
> *Por todos da redondesa*
> *Onde o grande Henrique Alves*
> *Mostrou sua prestesa* (SILVA, 1979, p. 1).

O coronel representava a exceção, cujos títulos eram as propriedades produtoras de cacau com até 250 trabalhadores e, consequentemente, seu papel na política como intendente o branqueava. Na memória política da região, o enriquecimento

suplantava a cor. Assim como no caso de Booker e do Coronel Henrique Alves, a outra grande exceção foi Odília Teixeira, que, em 1912, foi a quinta mulher a se graduar em Medicina na Bahia, a primeira de Ilhéus. Sim, era uma negra que conquistara um branco rico, Eusignio Gaston Lavigne, “descendente de franceses, louro de olhos azuis, intendente e prefeito de Ilhéus” (HEINE, 2010, p. 1). Fora essas exceções, o negro foi relegado ao silêncio, a não ser quando, em vez do tom elogioso, entrasse em cena a animosidade partidária. Mahony (1996) abordou a forma como as elites tradicionais se enfrentavam nos jornais, trocando acusações que extrapolavam o plano político. Entre as notas, depois de todas as desqualificações possíveis, utilizavam-se da cor como ofensa máxima. Neste sentido, os Tavares e os Berbert não passariam de “caboclos ou mulatos camponeses” (MAHONY, 1996, p. 488). Associá-los a mulatos seria imediatamente remetê-los para o que se acreditava haver de pior na escala social. Pessoas e Adamistas não cessavam as acusações. Sobre Misael Tavares, na sua trajetória, destacava-se a ressalva de que era filho natural de uma camponesa cabocla e de um membro da aristocracia colonial de Ilhéus e que, na década de 1890, aproximadamente, casou-se com a sobrinha mulata do colono alemão, Henrique Berbert, Efrosina. Já Pessoa chamou seu inimigo Adami de ex-escravista, imperador negro, possuidor de escravizados ilegais. A confusão se estendeu na *Gazeta de Ilhéus*, em 9 de abril de 1905.

> Em uma carta para a *Gazeta de Ilhéus* em 1905, o fazendeiro Leocadio B. Rodriques da Bom Gosto reclamou que Sá aliado do fazendeiro Nicolao Siuffo o havia chamado de moleque. Enquanto estas palavras podem ser termos para pessoas não confiáveis, ou vigaristas, a palavra também Moleque refere a uma criança escrava do sexo masculino ou um pequeno menino negro. Rodrigues ficou indignado e insistiu na Gazeta que ele nunca tinha sido um moleque, que ele era o filho de um casal, e que ele tinha apreciado o respeito da sociedade, uma vez que ele tinha vindo para a área de cacau para começar a crescer de cacau, e que ele sempre tinha vivido de uma forma digna e independente. “Se”, escreveu ele, “porque eu sou pardo ou mulato, Sr. Nicolao me chama de moleque, deixe-me lembrá-lo que em seu próprio grupo político há pessoas muito acima dele, cuja cor é mais escura do que a minha, e um grande número de moleques, que ele abraça” (MAHONY, 1996, p. 490).

O incômodo em ser chamado de pardo ou mulato é nítido. A resposta enviada via nota de jornal não era só a desforra, mas um momento em que se publicizavam, supostamente, os defeitos dos adversários. Neste caso, o designativo cor foi o elemento de acirrar as divergências.

Na sociedade local, chama a atenção a figura do Dr. João Batista Soares Lopes, o único negro sentado entre os mais ilustres da sociedade, certamente, pela distinção que sua profissão lhe proporcionara. Entretanto, a preocupação das elites locais com o branqueamento da nação continuava. Numa elogiosa notícia transcrita de um jornal de Lisboa, estava ali uma nota a provocar o imaginário dos leitores:

> *Pretos e brancos* – Qual será a suprema felicidade de um preto? Se é, a sciencia moderna parece ter descoberto o modo de satisfazer o anhelo dos negros. O professor Jonhston affirma que, inoculando em negros o soro do albinismo, pode, em pouco tempo, torna-los brancos.[23]

O discurso branco reafirmava o estigma de que apenas a cor branca era ideal de felicidade, neste sentido, o negro estava sumariamente excluído, em virtude da cor, do lugar social. E a crença na ciência moderna – palavras de ordem que agora deveriam ocupar o pensamento de uma sociedade que se pretendia civilizada – seria a única via possível para a melhora de vida.

O branqueamento, as discussões científicas, o imaginário sobre o negro, tudo isso aparecia, reiteradamente, nas notas que exibiam a questão da cor como um problema mundial. Exemplos não faltavam, como no caso em que existia em Springfield uma rapariga cuja pele tinha a capacidade de mudar de cor: uma mulata cuja natural tez era bronzeada, que, por vezes, ficava rosa, outras vezes, “negra retinta”.[24] É bom lembrar que o texto já era uma releitura e, portanto, acrescida de juízos de valor. As elites afirmaram que o sonho do preto era ficar branco, já a rapariga, sortuda, mudava de cor, ou melhor, não era somente preta retinta, isto porque “certos traços físicos como formato de rosto, tipo de cabelo e coloração de pele se transformassem nas principais variáveis de discriminação” (SCHWARCZ, 2001b p. 226).

Depois de abordar o branqueamento, a questão deu-se em torno do sentido do termo “raça”, cujo exemplo era a “raça africana”. O texto *Valor da raça negra* foi o motivo de embates, discussões e ofensas por partes de dois jornais em Ilhéus, *O Santelmo versus* o *Nova Religião.* O Santelmo estava imbuído de “degradar a raça negra”, atribuindo-lhe tudo de ruim, referente a atraso, barbárie e preguiça. O *Nova Religião* focava suas matérias nos aspectos culturais da cidade. Seu único exemplar disponível defende que “a raça africana não era degradada nem boçal” e faz um relato histórico da vinda dos africanos, dando informes sobre o continente. Em contrapartida*, O Santelmo* defendia veementemente o modo como a “raça africana” era motivo de atraso que sujou a cultura brasileira na época da escravidão. E o *Santelmo* defendia tenazmente tais ideias. Desta troca acalorada de opiniões, emergem representações sobre a África, a escravidão, a abolição e o destino dos negros. Só não divergiam na existência de raças diferentes e na crença de uma natural hierarquia entre estas.

A *Gazeta de Ilhéus*, *O Monitor do Sul, A Razão* e *A Democracia* focavam suas notas na maior parte dos municípios circunvizinhos. Essa “cobertura” acabava por mapear os acontecimentos políticos mais evidentes, registrando sobre a vida religiosa, social e cultural das elites, suposto público leitor. Formando opiniões, os jornais sabiam que o poder do escrito era respeitado e, também, constituía-se como fala oficializada sobre a cidade e suas práticas culturais. Estavam sempre envoltos em narrativas de prisões, distúrbios, conflitos, brigas, desordens, crimes, assassinatos, entre outros acontecimentos que envolviam violências e ações repressivas das forças policiais e evitavam utilizar o termo “negro”, preferindo usar “o popular” ou “povo em geral” para abarcar pobres e pretos.

Expurgar da cidade as heranças africanas era uma incansável prática em curso na capital e repetida pelo sul, atrelada à ideia de ciência americana e, sobretudo, europeia e, portanto, comprovável, a tal ponto que crime, desordem e cor eram sinônimos. Os autores seriam africanos, crioulos e mestiços e teriam de se adaptar aos novos modos de ser e viver, condizentes com o que preconizavam os “homens de ciência”, como os definiu Schwarcz (2001b). Não é sem razão que, para quem estuda as festas e práticas culturais

negras no período, um termo clássico é a expressão “desafricanizar”, de Alberto Heráclito Ferreira Filho (1998-1999), referindo-se às ruas da capital, mas que bem servia no contexto sul baiano. E todas as expressões culturais de origem africana – entre as quais, podemos incluir o samba, o candomblé, a capoeira e outras festas sofreriam uma “repressão racial” pela polícia. Palavras como “ordem”, “civilização”, “modernização” e “saneamento” estavam constantemente no discurso da imprensa. Edmar Ferreira Santos (2009) fez análise semelhante em Cachoeira, com a perseguição aos candomblés, batuques e sambas.

Em 20 de março de 1909, um jornalista sul baiano, para expressar a que ponto os problemas locais chegaram, questiona: “Onde estamos? Num centro inhospito d’Africa!!”[25] No imaginário das elites, África, escravidão, escravizado e negro eram associados à barbárie. As ideias postas em circulação por variados jornais e memorialistas assumem um caráter racializado, sobretudo, em situações de conflitos mais explícitos. Se não era textualmente publicado na prática, no tratamento, jamais era esquecido.

Nos dois primeiros decênios após o advento da República, a sociedade sul baiana conjugou esforços civilizados com as autoridades locais. Atentos aos telegramas e discursos na capital, liam tais publicações, e isso incidia sobre os temas das edições de jornais locais, em sua formatação e ideologias. Eram algumas das primeiras manifestações da ligação do sul com o que era moderno e como se tratava o negro na capital. Muitos negros estavam determinados a ignorar tais manifestações, salvo nas ocasiões em que os expunham com qualificações racistas, a exemplo de lhe atribuirem mau comportamento, que não deveria ser tolerado.

Nesses casos, valia a pena ocupar grande espaço nas edições com extensos relatos. Cada nota ali escrita era a seleção de um discurso, de uma relação de poder, de uma representação sobre a região, dos valores, das ideologias e daquilo que era “digno ou não de virar notícia”. Depreendo, assim, que o que é dito tem tanto valor quanto o não dito. Ambos são intencionais e portadores de crédito pelos demais, de atribuição de representação e de poder ou desmerecimento. Recorro aos exemplos: Juvenal Jorge dos Passos era um ingênuo[26] e seus últimos parentes africanos morreram em

Barcelos, vila vizinha a Maraú. O povoado foi um dos lugares articulares e produtores de farinha e de grande mão de obra escravizada, e os ex-escravizados de lá também tentaram a sorte na região do cacau. Com a abolição, o "naturalmente ingênuo, pobre, sem costume de viagens e em cidades movimentadas [...] procurando colocação ou trabalho para manter-se"[27] sofreu uma série de infortúnios e acabou por se tornar o personagem principal de uma narrativa um tanto estranha, estampada no jornal, intitulada *Espancado a facão*. Sua história traduz, certamente, o olhar dessa sociedade, as vicissitudes e o tratamento dispensado a muitos outros negros na mesma condição de Juvenal. Este, depois de vagar pela cidade sem trabalho e sem sucesso, teve a infelicidade de fazer suas necessidades fisiológicas em um lugar escondido, porém público, sendo preso por esse motivo e sofrendo espancamentos "cujos signaes estão bem vivos no seu corpo".[28] O jornalista afirmou que o caso era feio de se ver.

Não foi só para Juvenal que o desfecho foi terrível. Por meio do caso dele, deduzimos o quão difícil e complexo foi o processo de moralização do trabalhador e cidadão, oriundo de família de ex-escravizados. Desse modo, caso não quisesse se sujeitar aos contratos de trabalho, o ex-escravizado seria enquadrado criminalmente como vagabundo, na vadiagem, como bem observou Bacelar (1994, p. 130) na capital. E nessas brechas, as elites do sul se orientavam. O interesse destas de sugerir que lugar de negro era no trabalho não parava por aí. Violência, força para trabalho pesado, gestos grosseiros, gosto por cachaça, frequentador de samba, cor mestiça, aspecto soturno, festividades atrasadas, tais características eram as mais destacadas sobre os negros trabalhadores.

Analiso aqui, com mais vagar, uma tradução dessa mentalidade: a narrativa sobre um negro que imprimia medo. Ele era caboclo, corpulento, forte, chegado ao trabalho e tinha "gênio exquisito", que deitava suas roças de farinhas e o rancho para sua família. Chamava-se João Narciso e tinha um único amigo, Xico da Ribeira, um mulatão "capaz de sangrar" qualquer "mardito". Sua vida social era assim resumida: bebia "um pedacinho de pura" aos domingos e tinha horror ao samba e sentinela. Do passado escravista recente, João tinha outros camaradas como Totonho Mutum "dos bons

tempos do corte da piassava", o "que era obrigado a fazê-lo"[29]. João da Silva Campos (2006, p. 205) elucida esse trabalho anterior na piaçava quando relata:

"Era uma fazenda". Negros, vigiados pelo feitor de chapéu pontudo de abas largas, e chicote em punho, colhiam algodão cantando. A principal indústria da região vinha a ser a exploração da piassava. Todas as fazendas dos arredores eram estabelecidas sobre o rio de Ilhéus, transportando-se os seus produtos por água. Donde não haver quase caminhos terrestres, Campos (2006, p. 205).

Aos sábados, Xico da Ribeira tinha como programação despachar a produção em canoas, juntar-se a Totonho e, depois, "tocar p'ra villa como, pelo hábito, ainda chamavam a cidade"[30]. Lá, além de vender os produtos, "na cidade, demorava-se pouco, tempo suficiente para a vendagem dos produtos da sua lavoura e compra necessária para subsistência de uma quinzena".[31]

O autor da nota tipifica com a história de João o comportamento ideal para outros ex-escravizados e seus filhos. Muito trabalho, pouca farra e algazarra e limitada circulação pela cidade, pois não combinava com seus tipos sociais. João, Xico e Juvenal representam outros negros não citados pelo articulista, Elias Alberto, autor da nota intitulada "Assombramento". Nela, as vicissitudes dos ex-escravizados, seus filhos e netos na região eram assombrosamente descritas da forma que os brancos acreditavam que deveriam ser os negros.

A cidade, para eles, seria lugar de pouca demora, oposta da vida dura na zona rural. Tudo sugere, inclusive, que boa parte dos ex-escravizados e seus descendentes permaneceu nas fazendas da região após a abolição, negociando suas novas relações de trabalho. João e Xico eram dos que faziam com que as zonas rural e urbana estivessem em permanente trânsito e complementariedade. Principalmente pelo transporte do cacau, muitas vezes, em carro de boi de uma fazenda para a cidade.

Necessários, mas longe da praça e circunscritos à fazenda de cacau, esse era para as elites o lugar preferencial dos negros. No discurso jornalístico até 1919, cristalizavam-se as ideias racistas. Algumas ideias eram reforçadas, repetindo discursos ideologizantes

com depreciação e exotismo. O sul tornara-se um ambíguo terreno, no qual os ex-escravizados e demais livres de cor tornaram-se cidadãos em estado contingente: quase-cidadãos. Olívia Cunha e Flávio Gomes (2007, p. 13) questionam “o que fazer então com as marcas físicas e simbólicas desse passado, inalteráveis mesmo diante de operações jurídicas, institucionais e simbólicas diversas?”. Nesse contexto, as sociabilidades, em suas diversas facetas, constituíam-se num terreno permeado de tensões nos raros casos em que o negro destoava da vida de trabalho levada por João e Xico, à qual Juvenal nem conseguiu ingressar. A riqueza seria uma distinção para ter branqueada sua figura, a ponto de ser publicada pelos mesmos jornais como ocorrera com o Coronel Henrique Alves e a médica Odília Teixeira. Noutros casos, não restam dúvidas, a meu ver, havia um tom de exotismo velado nas raras ocasiões em que a foto do negro era estampada, em atípica situação em que brancos tinham lugar comumente.

O Progressista e *O Comércio* narravam feitos espetaculares de outro João e de uma Maria, surpreendentemente, uma mulher negra, Maria da Conceição Lopes. João Maurício Ferreira, em vez de relacionado a um crime, como era costume, encabeçava a nota como responsável pela inauguração de uma casa de diversão e festas, considerada a mais *chic* do sul, o Palace Bilhar, que, nas palavras do articulista, era uma casa moderna, com acurado gosto de arte, servindo *champagne* aos *habitués,* licores e doces finos. No entanto, a nota destacava que o proprietário era “sympathizado, esforçado em servir” – não há como não ler, nas entrelinhas, o tom piedoso do articulista – e que merecia, portanto, ter sua foto no jornal.[32]

A segunda retratada aumentava o nível da exceção, única negra a ter sua foto nos jornais entre 1901 e 1919. Se, à primeira vista, Maria Conceição Lopes parecia ter vivenciado um avanço ou gozado de sorte, ao lançar sobre tal caso um olhar mais atento, tem-se outra explicação. A moça fora indicada como professora da escola de Água Preta, num lugar chamado Corte Obrigado. Era filha do clínico Dr. J. B. Soares Lopes.[33] A cor e o lugar excepcionalmente ocupado reforçam a ideia de Albuquerque (2009), de que a noção de raça pautou a construção de lugares sociais,

tanto para negros quanto para brancos. Cumpre atentar, ainda, que, no caso de João, não foi a casa de diversão que estampou a nota, mas o exótico proprietário. Um leitor mais atento logo entendeu a mensagem, afinal um negro era o dono e, por isso, optou-se por exibi-lo. Para um possível cliente, uma fotografia do Hotel Palace Bilhar não seria mais adequada? Certamente. Nem todos os negros conseguiram ser bem-vistos numa sociedade sequiosa em imitar a capital em modernidade e "desafricanização".

É o que podemos constatar. Uma semana depois, o jornal lamentava ter sido impedido de publicar a "psychologia tenebrosa do negroide Jacinto Costa", pois um tal Sr. Cel. João pediu delicada e insistentemente a retirada do artigo. O jornal lamentava que, infelizmente, a sociedade não iria ter o prazer da leitura e que "o negroide tem sorte ou sabe procurar, tel-a o que vem a ser o mesmo".[34] Certamente, os que não leram imaginaram o quão depreciativo seria o texto não publicado. Não podemos deixar de notar que muitos se utilizavam da ciência da psicologia para tentar, com legitimidade, depreciar os negros.

Mas e os que não eram proprietários nem professores nem médicos, ou seja, a maioria, assim como João, Xico e Juvenal? Creio que esses caminhos sejam interessantes para observação. Havia, sim, outros professores – mas sem contar com um sobrenome familiar respeitado na cidade – que conviviam onde "o racismo já era um componente 'natural' da sociedade, com suas práticas discriminatórias inoculadas na estrutura social, constituído em princípio básico de sua estratificação", conforme observa Bacelar (1994, p. 133). Considero ilustrativo um caso, em que o jornal sugeria um problema com um tal professor de cor e deu grande realce a um episódio de castigo por parte deste a um certo aluno. Primeiro, o jornal alegou tal destaque ao caso, por primar pelo "ministério sagrado das funções jornalísticas que visam ao alevantamento moral"[35]. Neste lastro, a educação foi tema de longo debate, e logo voltou à tona a questão dos castigos perpetrados pelos professores aos alunos. Mas o motivo do escândalo passava por questões menos pedagógicas, ou seja, era porque "Eustachio é de côr branca".[36] Está claro, portanto, que castigos aos alunos brancos por um professor negro seriam inadmissíveis.

Nesta e em outras ocasiões aludidas aqui, a superioridade da raça branca era reconhecida em legitimidade com os exemplos mais diversos do cotidiano entre os anos de 1880 e 1919. Especialmente nestes anos, vigoravam o pensamento racial e a ideologia do branqueamento (SKIDMORE, 1989), e as elites as interpretavam ao seu modo. Além deste, outros importantes estudiosos são enfáticos ao discutir como as características fenotípicas são frequentemente tomadas, tendo preto como cor e negro como condição.[37]

À luz do exposto, se a suposta cidadania em que o negro vivia nessa época suprimia, em tese, sua identificação racial da documentação, o tratamento cotidiano incumbia-se em lhes lembrar de tais categorias e, quando possível, deixar indícios nos casos de denúncia, prisão e outros crimes, que acabavam por envolvê-los na vala comum do "popular" ou nas "demais pessoas do povo", se tomarmos como parâmetro processos crimes ou notas de jornal que envolviam desordens de negros em práticas culturais atrasadas.

Mas o afã civilizatório das elites só queria lembrar do passado as grandes datas cívicas e os grandes sujeitos, brancos senhores de terras, os quais seriam rememorados em forma de festa cívica no século XX num calendário concorrido como veremos a seguir.

3.3 *"Vae em marche aux flambeaux":* festas cívicas da cidade republicana

O Caboclo Jinitiá era homenageado por três dias, todos os anos, antes e durante o 2 de julho, por mãe Malungo Mônaco, mais conhecida como Percília da Costa Nascimento. Esta se mudara para o bairro do Pontal, em Ilhéus, com o intuito de fundar um terreiro de Angola. E em termos de festas, o bairro não mais será o mesmo, nem o dia da comemoração da Independência da Bahia.

> Anualmente, entre outras comemorações, no dia dois de julho, o terreiro promovia o famoso samba do Caboclo Jinitiá. Eram três dias com três noites de samba-de-roda, e muitos moradores do Pontal tornaram-se freqüentadores assíduos da festa. O dia dois de julho, considerado data de comemoração da independência da Bahia, passou a ter também uma outra

> forma de ser comemorada no Pontal: o samba-de-roda em homenagem aos Caboclos, no Terreiro de Dona Percília. (PÓVOAS, 2007, p. 32).

Samba de roda, festa de caboclo e candomblé, estas festas de protagonismo negro têm registro a partir da década de 40 do século passado. O salto cronológico que fiz é ilustrativo de como a data já se consolidara como dia de festa no sul da Bahia. Mas foram as elites que, no limiar do novo século, instituíram quais datas oriundas do Império seriam festejadas com novas roupagens para o governo republicano, afinal, como diz Lúcia Lippi Oliveira (1989, p. 180), “ao proporem a lembrança de fatos, de feitos heroicos passados a serem recuperados, as festas contribuem para ratificar e dar coesão social à nação”.

Um calendário extenso se firmara de festa, inauguração e nomes ligados a tais datas, que marcaram o cotidiano das cidades erguidas com o dinheiro do cacau. Criava-se um elenco de oportunidades para que as roupas novas, a farda da filarmônica, os ternos engomados e os discursos políticos se encontrassem, fossem ao Largo, à Rua, à Praça e à Escola, com os nomes de 2 de julho, 13 de maio, 15 de novembro ou 7 de setembro. As festas cívicas da década de 1910 continham claras mensagens de manipulação do imaginário social, particularmente importante em momentos de mudança política e social, em momentos de redefinição de identidades coletivas (CARVALHO, 1990).

Daí que, contaminados com o nacional desejo de ordem e civismo da euforia republicana, nas cidades do sul baiano, espaços públicos foram nomeados em homenagem às tais datas cívicas, comemoradas com filarmônicas, fogos, roupas de seda. Essa era a maneira das elites vivenciá-lo. Lúcia Lippi de Oliveira (1989) analisa as festas cívicas, reportando-se, especialmente, ao calendário republicano das datas nacionais oficiais. Também foi de interesse de Carla Siqueira (1994) analisá-las no Rio de Janeiro, aqui, escolheu a imprensa como foco, destacando-a como cenário dos que disputavam o poder.

As elites utilizam-se da festa com o forte apelo simbólico, tentando aproximar o povo e o novo regime, de modo que lhes fosse conveniente, com as distâncias necessárias, ao que Carvalho (1990,

p. 10) explica como “símbolos, imagens, alegorias e mitos da época, na tentativa de avaliar como as visões da República transbordaram o círculo restrito das elites e atingiram a população de modo geral”.

Quanto à população de cor livre e presente, há um silenciamento nos jornais, mas sabemos que estavam presentes entre as “demais pessoas do povo”. E povo não poderia faltar. Em Maraú, numa festa datada de meados de 1850, os escravizados e livres percorriam todo o litoral com atabaques e animação, com chulas alusivas à data da Independência da Bahia, cantando:

> *Embarcou o Imperador*
> *Do Rio para Portugal*
> Ô chegou à altura da linha
> *A tropa mandou Virar...*
> (FREIRE; GUANAIS, 2008, p. 146-147).

Essa e outras chulas seguiam misturando fatos históricos que reverberavam na memória e eram repassados de geração a geração. As narrativas da tradição oral revelam que a festa do dia 2 de julho contava “com o rufar dos tambores, eram cantadas composições que lembram a guerra da Independência da Bahia” (FREIRE; GUANAIS, 2008, p. 23). Os versos eram reinterpretações criativas do que representava, no imaginário popular, a data 2 de julho. Adentrando a República, décadas mais tarde, seus descendentes continuariam os festejos com a introdução da Catita, cuja imagem mais antiga é exibida com louvor.

Albuquerque (1999), ao discutir as datas cívicas na capital, elucida como essa memória do 2 de julho teve, ao longo do século XIX, espaços de celebração da vitória popular sobre o domínio português. Os versos cantados confirmam essa memória política compartilhada pelos ex-escravizados de Maraú, revivendo, a seu modo, as festas cívicas regionais, nos momentos de máxima expressão da civilidade republicana. Os jornais souberam explorar esse entusiasmo, destacando que “Quase oitenta annos são passados e ainda pulsa de enthusiasmo o coração baiano”.[38]

E o entusiasmo cívico se materializava na realização de festas, na seleção dos heróis, e as comemorações que marcavam essas audiências – como a do 2 de julho – carregadas de muito

simbolismo e patriotismo. A única situação em que uma página inteira foi dedicada a uma homenagem foi referente ao 2 de julho, anunciada meses antes, e, até um mês depois, o assunto era recorrente. Não raro, sugeriam os articulistas aquilo que Oliveira (1989) explicou, que festa tem sempre uma função pedagógica e unificadora, reduzindo as diferenças existentes.

No 2 de julho, vivia-se a alegria momentânea, a euforia em todas as classes. O compartilhar do espaço da rua, as músicas, as fantasias e a intenção patriótica alimentavam essa ilusão. A pompa e o luxo também faziam parte desse cenário. Segundo Chartier (1990, p. 17), “as representações não são discursos neutros: produzem estratégias e práticas tendentes a impor uma autoridade, uma deferência, e mesmo a legitimar escolhas”. Na festa cívica, portanto, as posturas e os lugares assumidos nas festas reproduziam o viver cotidiano, o lugar do negro também estava imbuído desta mentalidade republicana de comportamentos excludentes do “povo de toda qualidade”, ao passo que era tentativa de branqueamento das práticas culturais, pois esse tratamento ia esmaecendo a população livre, mas de cor, invisibilizando-os, caso estivessem desfilando ou tocando na filarmônica ou, ainda, nas comemorações do dia 13 de maio, a assistir, de longe, à “bondade” de quem os libertou. Para Oliveira (1989), entre outras festas nacionais, o 13 de maio foi considerado como o dia da “fraternidade nacional” e era feriado em todo o país, conforme o disposto no Decreto n.155-B do Governo Provisório de 14 de janeiro de 1890.

Uma expressão francesa era exaustivamente repetida para se referir às festas, *marche aux flambeaux,* indicando que seriam solenes, tais como inaugurações, desfiles, apresentação das agremiações musicais, clubes e datas cívicas municipais, estaduais e nacionais. Diz o articulista do jornal que “a festa era um *modus vivendi* de uma raça com capacidade psicológica superior”[39]. Se a festa era feita pela e para as elites, a racialização traduzia-se pela afirmação da raça branca como detentora da festa e da capacidade civilizada e patriótica.

Neste sentido, a festa era usada como momento de exaltação dos heróis, do passado glorioso e de se empenhar o que estivesse ao alcance da melhor sociedade – termo mais apropriado, segundo os

jornalistas – e expô-la na rua, em festa, em traje de gala, racialmente hierarquizada pelos bens exibidos num calendário cativo, cujas descrições nos permitem circular pelas imagens produzidas de si pelas elites.

Tanto nas notas publicadas quanto nas pessoas escolhidas como comissões eleitas para os festejos, a lista de nomes era exposta algumas vezes com o valor da contribuição ao lado do sobrenome. Portanto, nada mais simbólico dos anseios civilizatórios do que expor nas praças, em desfiles, discursos, nos jornais, criando uma imagem civilizada da região cacaueira. Entre a abolição até o primeiro decênio do século XX, estas festas deram muito que falar: jornais e memorialistas contavam suas versões, publicavam reclamações de uns, elogios a outros.

Mas os negros estavam lá, apesar de todas as tentativas de silenciamento. Analisarei as três principais datas comemoradas no sul da Bahia, buscando compreender o modo como o civismo, as questões raciais e as representações se imbricavam. Em tese, as comemorações pelo advento da abolição seriam o campo mais propício para se perscrutar as festas de protagonismo negro no período pós-abolição. No entanto, o silenciamento e a inversão de valores foram constantes nos jornais.

Na primeira edição da *Gazeta de Ilhéus*, a data da passagem do dia 13 de maio foi comemorada. Não recebeu as honrarias e a amplitude do dia 2 de julho, já que os sujeitos envolvidos seriam outros, mas, para não deixar sem nota, o jornal afirma ter havido "certa festa" com alvorada, às 5 da manhã, ao som da filarmônica, em passeata pelas ruas da cidade, e outra festa ocorrida à noite, na *Sede Social*. Neste clube das elites, onde certamente os descendentes de africanos não estariam em trajes de gala, houve uma "tocata" com vivas, hino nacional e o hasteamento da bandeira.[40] Tomando por primeiro exemplo uma data de valor histórico tão grande para a população negra, contraditoriamente, esta festa ocorre sem a participação popular e num clube, nada mais excludente. Vigorava o silêncio sobre outras formas de comemoração pela passagem da data. O dito jornal não faz nenhuma menção aos populares dos arrabaldes.

Ainda que a comemoração pela abolição estivesse entre as datas mais festejadas, ela acontecia do modo que as elites se permitiam interpretar, homenageando os “sujeitos ilustres”, desde a princesa Isabel até o coronel local, que fora possuidor de muitos escravizados e os libertara contra sua vontade, em face da lei, invertendo, assim, os sentidos e os sujeitos que deveriam ser lembrados, as homenagens e claro, a programação. Em 1903, ironicamente um coronel era o homenageado na passagem do 13 de maio:

> Lutador incansável pela vitória dos ideais liberais alcançou, entre outras glorias, a de ver seu nome figurado junto aos daqueles que trabalharam em prol das vítimas da escravidão e que viram triunfante a nobre causa que defenderam com a áurea lei de 13 de maio de 1888. De 1886 a 1888, trabalhou incessantemente pela causa da abolição dos cativos, conseguindo libertar grande número destes nesta cidade, onde por tal motivo não poucas contrariedades e perseguições sofreu.[41]

Enquanto isso, as reais “vítimas” da escravidão, que nunca viram o aludido trabalho realizado pelo coronel, eram ainda sujeitos do pós-abolição destituídos de tudo e transitando entre as roças de cacau e a cidade, tentando construir meios de sobrevivência. Outra prova de esvaziamento do sentido do 13 de maio foi aproveitar-se do dia “cívico” para já antecipar a preparação do futuro “*Dous de Julho”,* ou seja, a festa é pensada dentro de outra festa, já na ocasião do dia 13 de maio, – aproveitando-se certamente do feriado para os acertos –, diminuindo a importância da comemoração pela abolição. O aviso era que, depois da rápida comemoração do 13 de maio, a “boa sociedade” se reuniria para organizar o 2 de julho. No entanto, o jornal chega a afirmar, na passagem da data, que “nenhum outro assunto é tão polêmico quanto a Lei Áurea” e, sem maiores explicações, prefere dela não falar.

Noutra ocasião, a data foi lembrada apenas por um breve “salve a redentora princesa Izabel”. Tal frase resumiu a lembrança do dia, cuja comemoração acontecia em sentido invertido, sem mencionar, em nenhum momento, a questão do negro ou da vida difícil pós-liberdade que os fazia protagonizar as ocorrências policiais do mesmo jornal. O jornal *O Monitor do Sul* descrevia o cenário do que

tinha sido ali, um “magno dia” festivo, narrando que não passou despercebida, “como nos annos transactos, nesta cidade a grande e inolvidável dacta de confraternisação dos brasileiros. A esforços do major Gustavo Guerra houve illuminação em frente à sua casa e espetáculo de gala no pavilhão *Lusitano”*[42]. Quem participaria daquela comissão? Ao mencionar a “dacta de confraternisação dos brasileiros”[43], quem seriam estes? É notável o destaque ao esforço do major, sua classe pressupõe que iria para a festa, bem como que foi um espetáculo de gala, logo pobres e a população de cor, em geral, não tinham como participar. A festa da abolição foi descrita apenas no aspecto das pompas e se atribui a organização ao grupo de artistas e das elites políticas. O mais grave, porém, é o destaque dado ao major e ao grupo de ex-escravocratas da localidade.[44] Inverteram o sentido da festa.

Em 14 de maio de 1907, mais uma vez, o dia 13 de maio foi tematizado nos jornais, com louvações à princesa Izabel, mas *O Monitor do Sul* queixava-se de que a sociedade notara que a comemoração ocorrera sem a realização das “festas do passado”.[45] O jornal não relata, no entanto, quais festas fazem falta naquele contexto, nem qual segmento social sentia esta necessidade.

Provavelmente, queixava-se da ausência das festas das elites, com filarmônicas, roupas de gala, banquetes que sempre os reuniam depois etc. Não há relato de qualquer manifestação das populações negras, nem dança de música ou participação em protesto ou de festas nos terreiros. Aliás, esta sim seria um crime. Não registraram também o que certamente deve ter ocorrido não na praça, mas nos arrabaldes da cidade, o modo como o povo se apropriou dessa memória festiva até a década de 1910.

Nos jornais entre 1888 e 1910, diante da quantidade de notas com o título “Festa”, inferimos tratar-se de uma sociedade ávida em festejar. E para a maior das festas, as melhores roupas e sapatos eram preparados, com anúncios intitulados no aguardado *2 de julho*, como neste que valeria o investimento para abrilhantar os festejos

> “d’este immortal dia (..) Cortes de cassa, Faustão, cassemira preta e phantasia, cretone frances acompanhado de gaze, suráh, requifes, plicés,

bordados, soutache de sêda e outros enfeites para o mesmo, e belbutina preta.[46]

A demanda fazia jus ao valor que as festas cívicas tinham para a demonstração social de inclusão e exclusão por meio delas. Observadas desde 1889, o crescente desejo de participação, organização e mobilização por tais festas mesclavam sentimentos cívicos/patrióticos. O 2 de julho era a data de comemoração obrigatória nas diversas cidades logo após a abolição. Em 1º de junho de 1901, com antecedência já se convocavam reuniões em Ilhéus e adjacências para organização da "immortal data" e era convidado "o povo em geral". Cinco dias depois, repetia-se a nota, com acréscimo de que deveria ser escolhida uma comissão, – aí entravam em questão a diferenciação social de status, cor e classe na escolha desta – e que o encontro seria no paço municipal. Novamente, a cada cinco dias, publicava-se outra nota até a chegada do grande dia. O termo "povo", meu caro leitor, é por demais problemático e provocador, uma vez que, em geral, era utilizado para falar dos não ilustres, mas a participação numerosa do povo era capaz de conferir foro de legitimidade à festa, mensurada pela quantidade de espectadores presentes no evento. As elites queriam ser vistas e admiradas por quem não fazia parte dela e, neste caso, povo eram os outros, os afrodescendentes, desempregados, mães de família que lavavam de ganho, vendiam nas feiras, limpavam e serviam nestas casas entre outros.

Observa-se que nesta repetição de notas no ano de 1901, informações importantes podem ser aferidas, era uma festa cara e os "eleitos" a sustentavam em rateio. No entanto, o major Rodolpho Melo Vieira avisava que quem não concordasse com tal deliberação era convidado a declarar isso na imprensa, em 12 de junho de 1901.[47] A nota associava a doação da quantia como prova material do "sentimento patriótico". A partir desta demarcação social de *status* e poder atrelados, visualizados sob a demonstração de civismo, a festa era um campo de conflitos e poderes, com lugares anunciados e demarcados. Imaginemos, é claro, que as Marias e Josés não poderiam rateá-la.

Em Canavieiras, o Conselho Municipal atribuía ao grupo de artistas locais a organização da festa com apoio das autoridades. Eram festas pensadas para o "povo em geral" assistir, admirar e reconhecer a classe da qual não fazia parte. Disseminando novas e velhas ideias, o jornal fomentava esses momentos festivos, e como fonte produzida intencionalmente, as notas analisadas são discursos falíveis e passíveis de desconfiança, visto que sempre se afirmava, um dia depois de ter acontecido a festa, mil maravilhas daquele acontecimento e uma harmonia e celebração entre as classes presentes, sem críticas a essas posturas. Observemos que, neste caso, usavam classes no plural e uma união na qual não houvera tampouco compartilhamento de algo para além do rito festivo.

E o povo em geral, de fato, comparecia. As fotografias é que rompiam com o silêncio sobre a população de cor, nestas aparecem ocupando as praças homens, mulheres e crianças que circulavam com suas roupas novas, chapéus e bandeirinhas debaixo do sol, imprimindo suas possíveis leituras da festa e da sociedade, numa participação sempre registrada como passiva, de condição de espectadores. Desconheciam, porém, os articulistas que o povo bebia, xingava, dançava, ria, encontrava-se, distraía-se naqueles momentos e alguns deveriam olhar com sarcasmos para aqueles espetáculos polidos. Mas se apropriavam a seu modo.

Com espetáculo de gala e iluminação e coreto decorado, *O Monitor* informava ser essa "a efeméride de maior envergadura", o 2 de julho. Depois de acompanhá-la por anos, entre 1901 e 1919, em dois jornais diferentes, alguns elementos constituintes do festejo tornaram-se mais comuns, como a longa preparação dos eventos entre os comerciantes, artistas e a boa sociedade e, talvez, uma parte do povo que envidasse esforços para adquirir os preparativos para a festa, como o traje adequado. Afinal a festa era do povo ao modo do povo.

Um dia depois da comemoração, o relato descrevia, geralmente, o ritual da queima de fogos, depois, o desfile dos oficiais da Guarda Nacional, junto com todo o aparato para abrilhantar a festa: cavaleiros, com seus caros animais; os professores recitavam poesias; funcionários acendiam a luz à base de acetileno; a filarmônica executava os hinos e outras músicas; um palanque era

armado na praça da igreja para dar vez e voz aos sujeitos ilustres; tudo isso, depois, é claro, de o padre rezar uma missa organizada pelas boas senhoras da sociedade, brancas, católicas e obedientes. Somente às três horas da tarde, o préstito voltava, onde a filarmônica executava outras composições e, em seguida, cada grupo tomava seu posto, era a hora de desfilar pela cidade, uns a pé, outros a cavalo. O leitor consegue, é claro, imaginar os que iam a pé.

Albuquerque (2009) nos oferece ricos detalhes sobre a festa da capital. E as elites liam essas notícias. No sul, alguns elementos eram similares. Havia grande préstito e um carro alegórico, o "Carro Triunphal", que costumava retornar ao barracão somente no dia 5 de julho, ou seja, a festa era extensa. O jornalista não economizava nos adjetivos, nem nos pormenores de cada momento da festa, informando que à noite houve o retorno dos cavaleiros, da filarmônica e de "grande massa popular". Nesta expressão, estava velada a divisão social, onde subjazia a racial, ficando implícita nestes textos. Voltando à festa, a noite era a esperada hora dos discursos de palanque, momento importante em que os ambíguos usos da festa se mostravam.

Uma queixa, certamente nunca vista, seria a de que a festa do dia 2 de julho não recebesse as devidas homenagens. Já quanto as outras datas cívicas, era comum que a sociedade fosse culpabilizada nas notas por não dar o destaque devido. E por falar em acusação, o jornal *Nova Religião*, em 1903, afirmava que, no dia 2 de julho, ficava ainda mais evidente a vontade de festejar e lembrar os heróis do passado, o modo como as oligarquias estavam se comportando com ambição e sem critérios. E reiterava: "a Bahia inteira festeja esse dia que nós julgamos santo"; o coreto era preparado para o 2 de julho, para o qual "pedia-se auxílio de todas as classes".[48] Sabemos que era só formalidade o uso de todas e, na prática, apenas algumas serviriam. O passado era lembrado pela festa na qual se reafirmavam antigas posições de poder, que, ao se moverem no novo regime, deveriam ser mantidas. Ademais, os repetidos apelos de apoio – ora das demais classes, ora do "povo em geral" – eram a forma mais clara de instituir o distanciamento daqueles que só deveriam assistir, não participar, nem mesmo

pensar nos rumos da festa em si. Havia de modo não dito um lugar para o povo ficar.

Entre os jornais, ou seja, entre as elites, as desavenças quanto aos sentidos da festa também tiveram espaço. *A Razão* e *O Monitor do Sul* estranharam-se em virtude dos sentidos atribuídos aos festejos do 2 de julho. *A Razão* teceu críticas severas, por ser esta uma festa em que o "povo em geral" não tinha participação ativa, afirmando ser "triste e vergonhoso" e, ainda, concluiu com críticas à filarmônica, pelo caráter não popular da mesma. Neste sentido, a população de cor estava contemplada, mesmo sem a intenção de fazê-la. Afinal, o ser ou não "popular" os incluía.

Isto foi suficiente para haver uma reação em cadeia. E rebatendo, *O Monitor do Sul* lançou uma série de perguntas, as quais ofereciam respostas. "A festa do 02 de Julho já foi alguma vez singularisada?"[49] Ou seja, para que mudar uma ordem social que já era reafirmada pela festa? E o jornal insistia, provocando: "A festa do 02 de julho não é uma festa de rua?"[50] Continuava o jornal a perguntar: "E se vai para a rua e o povo a vê não seria o suficiente"? Era este o máximo de democratização pretendida. E a rua, neste caso, era, por excelência, o espaço do povo, supostamente. Depois de uma série de insultos trocados entre as folhas, as justificativas são disparadas pela queixa de que as festas de datas gloriosas perderam "enthusisasmo dos tempos pretéritos. Vede o 07 de setembro no Rio de janeiro, olhae mesmo para o 02 de Julho na Bahia. Sabei que o 13 de maio a áurea data que glorificou a nossa Patria nem delle se fala".[51]

O Jornal *A Razão*, que parecia antagonizar-se com *O Monitor do Sul*, não possuía um perfil militante das causas dos pobres e negros, mas teve, nas festas, motivo para reiterados debates e trocas de acusação. As elites e a filarmônica, velhas aliadas, estavam sendo acusadas de só promoverem festas reservadas para si na data de 2 de julho. A queixa era procedente. *A Razão* citava textos de Ruy Barbosa e outros contemporâneos como Mello Moraes Filho (1999), no seu livro *Festas e Tradições Populares* (1901), e conclamava: "se quizerdes saber como neste paiz liga-se pouca importância aos grandes dias, lede Mello Morais Filho".[52] As festas eram de suma importância para a sagração das elites, de

suas vontades, figurinos, posições e imposições sociais. Enquanto a leitura do dito autor não era feita, outras datas festivas moviam debates, tais como os exemplos de uso adequado da festa: “vede o 07 de setembro no Rio de janeiro”. E o Rio era visto pelo sul como o símbolo máximo da elegância, não tendo sido evocado ali à toa. Ao contrário, parecia receber pouca importância, criticava o jornal. A sede deste, inclusive, localizava-se junto ao Hotel Pátria, na praça onde as festas cívicas tinham ponto de partida e chegada, desde a década de 1890. O prédio do Hotel Pátria era enfatizado como símbolo de modernidade, oriunda do Rio de Janeiro, copiada ali na arquitetura com primeiro andar. Imagine caro leitor, essa modernidade atraía os olhares de todos.

Ademais, a comemoração pelo dia 7 de setembro não vingou muito nas terras do cacau. Mesmo sendo esta, desde 1881, proposta pelos positivistas para ser o dia da Festa Nacional no plano local, o sentido da festa para a nacionalidade estava sendo discutida assim como a importância dos escritos de Mello de Moraes no estudo das festas, na seleção da memória do que deveria ser festejado do passado, “em certos dias, as festas de um povo nada mais são do que a romaria da posteridade às tradições que ficaram no passado”.[53]

Esta consagração sobre o popular talvez tenha sido uma ilusão das elites, por certo que o povo as tenha subvertido. Mais à frente, o jornalista parece querer insistentemente atrair os leitores para as obras do folclorista, como se este pudesse guardar em registro os sentidos hierárquicos de outrora, fato que novas festas na concepção dele não o fariam. E arremata que “nos refere o cidadão patriota dr. Mello Moraes Filho. Hoje, no regimem das publicas liberdades, as festas das consagrações phostumas vão arrefecendo de modo lamentável”[54].

Outro jornal local, *A Democracia*, de inspiração operária, segundo se intitula, e surgido no ano de 1907, indica que haveriam festas especiais para a pátria marcadas para a data de aniversário do Barão do Rio Branco, com inauguração de uma escola local do mesmo nome![55] A nota saiu no mês de abril, no entanto, para o grupo que dirigia o jornal, com suposta ideologia diferente dos antecessores, aquela festa teria tanta importância que estava sendo

pensada meses antes. Será mesmo que queriam fazer frente aos outros discursos em circulação? No entanto, em suas notas, a população de cor não era citada, salvo nos casos, é claro, de convite geral, o famoso “demais pessoas do povo”. Neste ano, o povo assistiria a uma festa da independência duplamente concorrida e mais uma vez em seu nome.

O sul parecia estar movimentado. Outro acontencimento dividiria as atenções, a festa de retorno de um jornal de nome curioso, *O Feitiço* – implícito neste estava a dimensão desta terminologia associada a algo justamente vinculado ao povo – que prometia nos seus proclames continuar voltado para esta classe, a “do povo”. Segundo o jornal *Democracia*, o povo estava limitado a só encontrar nos jornais locais assuntos sobre política e fatos das elites. Por sua vez, *O Feitiço* prometia trazer uma versão com mais notas sobre o mundo cultural, reforçando que teria a mesma orientação do passado (não ofereceu mais informações a respeito de qual passado seria esse), além de oferecer muita distração.[56] Já no distrito de Negrinhas, sabia-se das festas populares através do jornal *O Periquito*, órgão literário que se intitulava crítico e noticioso e que causou verdadeira confusão na cidade, acusado de atacar a reputação das pessoas, tecendo críticas às elites. Essa ousada postura não seria bem-vinda, mas *o Periquito* voltou à cena. Se ao leitor despertou curiosidade, lamento. Também não consegui encontrar as edições do famigerado *O Periquito*.

Por fim, a terceira data mais celebrada nos jornais, como festa cívica quase obrigatória, era o 15 de novembro. Esta festa gerava debates seguidos por parte dos articulistas que, em certa ocasião, assim expressaram-se: “Republica maldicta? Não. República infeliz, pátria infelicitada pela ganância dos politiqueiros. Consequências funestas”.[57] O desalento com a República foi recorrente nos cinco anos em que acompanhei a comemoração da data no *O Monitor do Sul.* Já sobre Ilhéus, o memorialista estava mais sossegado e a narrou como uma festa de grande vulto e crítica à monarquia, explicando que a passagem do primeiro aniversário da proclamação da República comemorou-se com uma sessão solene do conselho municipal, e uma procissão cívica naqual tomou parte numerosa massa popular, encabeçada pelas autoridades locais. “Naquela

sessão um orador profligou veementemente o período de crimes e violências reinante no município aos derradeiros anos da monarquia" (CAMPOS, 2006, p. 236). Mas as elites ilheenses não deixaram de salientar que a massa popular estaria encabeçada pelas autoridades locais. Ou seria encabrestada, limitada, oprimida? Qual rima melhor? O fato é que povo era encabeçado pelas "autoridades locais": isto era o controle social do Estado sobre as populações pobres de maioria negra e não a vontade da "massa popular". Na consulta de Campos (2006) aos jornais, ele não deixa de exaltar a festa pelo advento da República, e, como foi observado em outras festas, fora "encabeçada pelas autoridades locais" de Ilhéus, assim como em Maraú, Camamu, Canavieiras. Nesta última, o clube republicano informava que suspenderia a passeata, por conta da onda de varíola que grassava o povo, motivo pelo qual, "com a maior indiferença, passou entre nós o 20º aniversário da proclamação da República", com bandeira hasteada no paço municipal e em alguns edifícios e uma improvisada passeata, para não deixar despercebida, organizada pela filarmônica.[58]

Na cidade, doenças da periferia e questões de higiene pública afetaram a festa do governo republicano. Preocupado com o vigor desta festa, em Ilhéus, um grupo que se apresentava no carnaval, os *Cavalheiros da Turquia*, que se autodenominava de "clube popular", nos próximos anos observados, assumiria a festa do dia 15 de novembro na praça São Jorge, realizando uma quermesse em benefício do seu cofre. Para isso, convocava os adeptos e o povo em geral, embora fossem distintas apenas algumas participações.

Em linhas gerais, pode-se afirmar que, nas festas cívicas, a participação da população de cor não era citada. Essa era a forma mais racializada de expor os ideais de "civilidade", excluindo pobres e negros, demarcando como seriam construídos os discursos e lugares sociais definidos pelo controle social e moral. Por fim, resta-nos observar essas relações em mais uma festa, onde as populações afrodescendentes e as suas práticas eram citadas diretamente e de maneira combativa: o carnaval.

3.4 Do entrudo ao carnaval: máscaras, clubes e releituras sulistas da capital

Em 1902, nas proximidades de Ilhéus, no distrito de Almada, os preparativos para o carnaval começaram cedo, meses antes da folia ao deus Momo. Almada, comunidade originada de uma fazenda que já figurara entre as maiores em número de escravizados, tornou-se, no pós-abolição, famoso reduto de negros da região. Lá moravam, nasciam seus filhos e enterravam seus mais velhos, contava até com um cemitério. Ex-escravizados, familiares e seus descendentes viviam ali, na lida, nas fazendas de cacau, estabelecendo novas relações trabalhistas e familiares, passando à condição de pequenos proprietários ou rendeiros, em pedaços de terra cedidos pelos seus antigos senhores (RIBEIRO, 2001). Ali, vivenciavam suas práticas culturais cotidianas, reelaboravam festas que faziam em Almada, ainda no final do império, e que não foram esquecidas no período republicano.

Imersos no trabalho das fazendas, não estavam alheios ao calendário das festas da cidade, nem sagradas e nem profanas. Os novos tempos os levaram a criar novas formas de participação, como no ano em questão, no carnaval da cidade. Este prometia ser diferente, eles sairiam rumo a Ilhéus, sob a forma de um clube carnavalesco organizado no seio de uma comunidade rural, de maioria ex-cativa. E o nome não poderia ser mais apropriado: *Amantes da África.* Em 2 de fevereiro de 1902, a Gazeta *de Ilhéos* louvou a iniciativa. No entanto, economizou no texto, ao contrário do destaque repetitivo, destinado aos outros grupos carnavalescos.

> No Almada, 4° districto desta cidade, prepara-se um club carnavalesco, que tomou o nome de *Amantes da África*, para as próximas festas em honra ao deus Momo. Louvamos a idéia dos almadenses, que assim procuram desterrar o pernicioso brinquedo do entrudo, dando também mostras de bom gosto e educação.[59]

Sinais de evolução e civilização para o jornal? O comportamento festivo foi lido como prova de civilização, expressa nos termos

educação e bom gosto. Daí ser imperativo que abolissem festas outras, sinônimos de atraso – como o entrudo, festa de pretos e pobres –, que ocorriam há muito em Almada. A nota, mesmo pequena, problematiza várias questões. Além do mais, o autor aproveitou a deixa para disseminar os novos valores em cena – modernidade, civilização – os quais o clube (ou seja, os negros componentes dos *Amantes da África*) poderia alcançar, e outros que deveriam abandonar, práticas do passado escravista.

Reunidos num clube, aqueles negros, moradores dos arrabaldes, estariam comportados e controlados na nova ordem, assim como abandonariam o entrudo, o que dá a entender ser esta uma das suas práticas costumeiras. E mais, agindo como clube no modelo republicano e branco, os negros provariam que passaram a ter "bom gosto e educação". Essas duas palavras indicavam ainda que, para ter lugar no carnaval dos brancos, era preciso se inserir sob o mesmo formato, ainda que mantendo a ordem e um lugar separado, nesse caso, o clube dos negros, porque outros de brancos já existiam.

Os sujeitos, o clube e o nome eram por demais significativos. Inclusive, a escolha do nome do bloco era uma afronta numa sociedade tão racializada, com representações tão pejorativas no imaginário sobre a África, os africanos e seus descendentes. Como ousados amantes de uma África tão rejeitada, o clube servia como uma fala que reafirmava que eles seriam sim descendentes de africanos e que amavam a África, ou, pelo menos, as memórias que tinham dela, sem se importar com alguns enquadramentos. Ou ainda, o título pode ser lido como outra recriação, ao se utilizar o espaço do carnaval, espaço das elites, e inserir valores discrepantes a ele e, mais ainda, antenados ao que acontecia na capital do estado. Esses descendentes de africanos compartilhavam mais do que um bloco carnavalesco no Almada. Eram políticos sagazes de apropriação do carnaval a seu modo, como tantos outros lá na capital fariam depois sob a mesma denominação.

No carnaval de Salvador, em 1905, o periódico *A Baía* descrevia "outros grupos e clubes, entre os quais, os *Amantes da África*, também de forte barulho, mesmo barulho a valer, com vestimentas interessantes e vistosas".[60] Os negros de Ilhéus saíram, portanto,

três anos antes. Os *Amantes da África* não tinham lugar oficial nas festas de máscaras e bailes das elites, mas no espaço da rua sim.

Na compreensão das sociabilidades negras, o carnaval revelava-se no pós-emancipação como ocasião plural, uma "fresta" de observação importante, usando os termos de Cunha (2001), se pensarmos numa História Social da Cultura negra. No carnaval, não faltavam criatividade, mobilização e grande participação do popular ou nos eufemismos dos jornais de "todas as classes", esta era a versão apresentada pelos periódicos da região cacaueira. O brilho das festas, as figuras ilustres, a alegria civilizada, tudo isso era texto repetitivo e obrigatório, observado todos os anos nos meses de fevereiro. Ao passo que o carnaval caía no gosto das elites movidas pelo desejo de agradar ao deus Momo, em paralelo, retomava-se a campanha contra o entrudo, pois este estava associado a uma ideia de passado, escravidão e desordem, além de coadunar-se com as posturas de Salvador e do Rio de Janeiro. O sul queria ser *chic* e civilizadamente atualizado com estas capitais. Felipe Ferreira (2004) observa que a ação civilizadora de diversão carnavalesca precisava ocupar os espaços do Entrudo Popular – ou seja, as ruas – e ser apresentada, claramente como portadora de um novo tempo para o país. A estratégia das elites deveria incluir uma nova forma de brincar o carnaval e deixar claro que essa nova diversão também ocupasse o espaço do antigo entrudo.

Em Ilhéus, as elites foram mais tenazes no combate. O *Gazeta de Ilhéus* insistia e as elites do cacau queriam bem mais que uma descrição elogiosa de si e de suas performances com roupas e bebidas caras na festa carnavalesca. Havia uma preocupação em imitar os costumes da capital de modo acentuado. E se lá o entrudo havia sido terminantemente proibido, considerado caso de polícia desde o final do século XIX, então por que ali não haveria de ser? Pois bem, tornou-se postura municipal oficial evitar o pernicioso costume de

> "lançar água sobre os transeuntes dando assim à nossa população uma prova da convicção que deve ter de que a civilisação do século repelle esses usos condemnávies que nos forão legados pelos tempos de barbarismo"[61].

Enraizado, pernicioso, abusivo e incivilizado. A atribuição de tais qualificações ao entrudo coadunava-se com os propósitos do *Gazeta de Ilheós*. Era lá que os mais abastados se orientavam sobre onde e quando festejar e se atualizavam em modas, desfiles e outras ostentações. Preocupantes, no entanto, eram as perseguições às práticas culturais negras. A riqueza do cacau possibilitava uma circulação de ir e vir das elites do sul, principalmente, para as festas na capital, vapores que selecionavam, mais um símbolo de *status*. Até mesmo o *Jornal de Notícias* na capital fizera um apelo à *Navegação Bahiana*, para que pessoas desejosas de assistir ao carnaval na capital pudessem ter transporte. Mas o tom de queixa do jornal informa que apenas de Ilhéus sairia vapor no próximo dia 9 de fevereiro do carnaval de 1903, já as elites de Canavieiras ficariam sem transporte e rotulavam de “mesquinha cabotagem”[62].

O carnaval era a festa pagã da civilização, e ir à capital era a prova de ingresso nesta. Na festa do ano seguinte, os Vapores *Marahú* e *Mayrink* e outros transportes disponíveis pareciam não dar conta do numeroso público que desejava ir às festas da capital. Em 1904, havendo falta absoluta de vapores, e desejando vultoso número de pessoas assistir aos festejos carnavalescos na capital, “preciso foi que uma firma desta praça fretasse um navio da Companhia Baiana para transportá-las. E que navio! O *Itaparica!* Assim mesmo veio apinhado de passageiros” (CAMPOS, 2006, p. 254).

O aumento das cifras do cacau incidia nas festas e, com isso, o destaque era dado tanto aos que iam à capital, quanto à parte dessas elites que ficava na cidade. Na verdade, o jornal estava em consonância com as tentativas de controle do Estado sobre os desregramentos carnavalescos, principalmente, os que ocorriam nos espaços de sociabilidades negras. Estes existiram e se constituíram de modo plural em sambas, miudinhos, capoeira, batuques, candomblés, entrudos. Além dessas manifestações, a participação dos negros no entrudo e no carnaval não era descrita, mas denunciada nas fontes que foram produzidas, notas depreciativas, com o intento de não fazê-lo. Isto poderia reduzir o acesso a informações mais precisas, seja sobre roupas, protestos

ou mesmo características étnicas dos grupos, visto que os textos jornalísticos só incluíam negros nas circunstâncias depreciativas, como crimes e mortes. Por outro lado mapeia, apesar do registro limitado, dando-nos rastros e indícios de festas onde as populações negras teriam estado ou participado de algum modo.

Procedi assim, procurando-as por filarmônicas, times de futebol, clubes recreativos, irmandades. Apesar dos silêncios nos jornais, em todos esses espaços, os negros certamente teriam a meu ver uma parcela de protagonismo proporcional ao apagamento intencional pelo discurso jornalístico que era ao mesmo tempo porta voz dos ex-senhores, atuais fazendeiros de cacau, comerciantes, políticos. As referências seriam então escassas e esparsas, mas não inexistentes. Cumpre lembrar que os *Amantes da África* só receberam destaque porque foram, também, um pretexto para que o discurso jornalístico os tomasse como advertência para outras iniciativas de negros de outras partes das cidades, as quais não foram noticiadas. *Os Amantes da África* serviriam de exemplo do cumprimento da ordem, da postura e do enquadramento no novo comportamento esperado dos negros que vinham do arrabalde para o centro da cidade, aceitos em formato de clube, como dissera o jornal, “com educação e bom gosto” e, é claro, abandonando o entrudo.

Outras fontes não fariam por menos nas críticas ou na supressão destas manifestações. Campos (2006, p. 235), o memorialista de Ilhéus, defendendo os interesses do intendente e do lugar social de onde escrevia, sentiu-se aliviado em acentuar o progresso que representou a introdução do primeiro carnaval em Ilhéus, em 1889, afirmando que este acabou “suplantando de uma vez por todas o nocivo e estúpido divertimento do entrudo”. Na prática, não foi tão fácil assim. Suas críticas nos revelam que, no último quartel do século XIX, o entrudo era festa popular costumeira ali. E a população continuaria lutando para que este permanecesse, mesmo que à revelia, para seu lamento. Parece que o entrudo não era mesmo do gosto dos memorialistas. Bárbara Freire e Ivan Guanais (2008, p. 130), quando tratam do carnaval em Maraú na década de 1910, destacam que

> reinava no carnaval de Marahú, o famoso “entrudo” um banho que se dava nos transeuntes com água de cheiro, o conhecido limão de cheiro ou bisnagas com água perfumada, às vezes não tão cheirosas como devia e motivo de rixas, o que era uma pena na alegria contagiante da festa.

Ao passo que o entrudo era descrito como desagradável, desordeiro e motivo de rixas, ressaltava-se a necessidade de modos de festejar mais civilizados: os clubes e grupos carnavalescos seriam a grande saída.

E a chegada do carnaval era rememorada como o de 1890, considerado o mais brilhante, concorrido e animado “de quantos no espaço de mui largos anos se fizeram daí em diante na cidade. Duas associações exibiram-se então, luxuosamente organizadas: o *Club da Paz,* e o dos *Cavalheiros da Turquia*” (CAMPOS, 2006, p. 236). Luxo que certamente fazia jus à condição social dos participantes. Essa interessante relação com a Turquia também pôde ser observada em Salvador, num clube carnavalesco negro que desfilava no carnaval, intitulado *Filhos da Turquia*. O *Jornal de Notícias,* em 6 de fevereiro de 1902, dá-nos uma explicação inspiradora para o sucesso de tal clube: “os Pândegos da Turquia vêm tomar parte no Carnaval de 1902, dispostos a rir e galhofar de tantos selos e de tanto imposto que na Turquia não existe e que entre nos já vai sendo um hábito e até um... divertimento”.[63] Destaca-se neste a forte crítica social.

Os pândegos do sul da Bahia fizeram sucesso em Tabocas, desde 1896, onde os moradores fizeram “um carnaval que deu brado longe, indo muita gente de Ilhéus assisti-lo” (CAMPOS, 2006, p. 242). A festa de carnaval caiu no gosto das elites e foi vítima do sarcasmo e do riso que subjazem a estas nestes dias, e diante de uma suspensão oficial do festejo, a juventude apelou para a sátira, em 1899, pois neste ano foi proibido o carnaval em Ilhéus, então os rapazes, “despeitados com a estúpida e insólita medida, mascararam todos os bodes que aos bandos passeiam livremente pelos logradouros públicos, e tocaram-nos para a parte mais central da cidade” (CAMPOS, 2006, p. 244).

O gosto pelo carnaval tomou conta das elites do sul da Bahia. Depois do episódio de sátira com os bodes e conquistando ampla realização anual da festa, tencionavam torná-lo menos popular.

Lembro ao leitor que a questão do controle social era uma prática constante. A campanha pelo baile de máscaras, pela realização das festas num teatro em detrimento do espaço das ruas era bem mais excludente, e para isso avisos não faltavam: “previne-se aos senhores que comprometteram-se com os mascaras (que exhibiram-se no dia 2 do corrente,) para dar-lhes almoço, jantar e ceia que na hora aprazada estarão nos seus respectivos postos”.[64] Seriam estes máscaras animadores pobres? Nisto, percebemos os esforços conjugados para que a festa fosse ideologicamente controlada, principalmente, com a população negra em trânsito e o temor de desordens por parte desta. Pensando nisto, o comissário de Polícia, Galdino Soares, em 22 de fevereiro de 1903, manifestou-se

> “proibindo expressamente o divertimento do entrudo que como de costume se adoptava n’esta cidade. Louvamos a attitude da digna autoridade, visto que tal diversão está abolida pela lei e é contrária aos nosso foros de povo civilisado.[65]

Costume seria então era igual a passado e ambos contra a civilização? A sociedade local parecia crer que sim. Daí o incentivo ao uso de máscaras e o uso da questão legal para coibir o costume, o passado e o que destoasse do plano de cidade civilizada em voga. O temor seria de que, com as populações negras saindo às ruas com suas arruaças e tambores, as classes menos favorecidas iriam acabar se espelhando nas indumentárias sofisticadas e jocosas usadas pelas elites nos bailes e passeios, adaptando-as, é claro, à sua estética e às suas limitações financeiras (FERREIRA, 2004).

Na capital, desde as duas últimas décadas do século XIX, esta proibição já estava na lei. Em Ilhéus e Maraú, ela parecia resistir também, conquanto em Canavieiras, nos relatos sobre o carnaval, não há nenhuma menção. O brinquedo pernicioso estava mesmo imbricado ao “povo em geral” e ao sentido carnavalesco, e parecia resistir na memória das elites vigilante dos costumes. E a advertência continuava em tom de ameaça:

> “approxima-se o dia da popular festa carnavalesca em honra ao grande folião Momo. Somos informados de que um grupo de moços prepara-se para

> não deixar passar despercebido entre nós o carnaval que providencialmente appareceu para abolir por completo o estupido divertimento do *entrudo".*[66]

No ano seguinte, a queixa continuava, o povo parecia saber se divertir mesclando novos e velhos costumes, como os de natureza plurissocial e plurirracial como o entrudo. O tom queixoso do jornalista parece ser o coro das elites:

> "o carnaval, festejo que a civilização e os bons costumes tem adotado em substituição ao pernicioso *entrudo,* houve durante os dias 9, 10 e 11 grande número de mascarados avulsos, dando uns tons festivos a esses dias"[67].

Mas mesmo com as multas, ofícios e proibições "nem por isso, porém, deixou de haver grande jogo de laranjinhas e sacos com agua, ostentando-se assim o *entrudo*, principalmente em afastados pontos da cidade".[68] Nesta lógica vigiada e controlada, o carnaval era igual à civilização, e o entrudo, ao atraso. A máscara civilizada dava os novos "tons festivos" desses dias. Ou seja, excetuando-se as máscaras, o restante não era considerado festa.

Mas a nota ainda traz uma carga simbólica negativa sobre a festa dos pobres e negros, ao citar o que ocorria, "principalmente, em afastados pontos da cidade", portanto não centrais, seriam os espaços de vivência dos pobres e de maioria negra no período pós-abolição. Era lá, certamente, que o entrudo encontrava espaço e vigor. São tais espaços que Muniz Sodré (1988) aponta como processo observado do pós-abolição, arrabaldes onde a cultura afro-brasileira se engendrava, tomava forma e era vivenciada expressivamente. E o processo de territorialização dos espaços que nos faz entender o modo como as populações negras do sul da Bahia ocuparam e singularizaram culturalmente o espaço físico, social e espiritual da cidade, e o modo que "o território aparece assim como um dado necessário à formação de identidade grupal/individual, ao reconhecimento de si por outros" (SODRÉ, 1988, p. 14-15).

Até o final da década de 1910, esteve presente no discurso jornalístico a cristalização da ideia que associava os lugares afastados da cidade a reduto de negros, macumbeiros e pobres. Em

Ilhéus: o Alto da Conquista, a Almada e o Pontalzinho. Em Maraú: o Cambuízo e o Quitungo. Já em Canavieiras: o Rapa-pau e o 13 de Maio; em Camamu, a Rua da Linha, o Jacaré.

Interessa-nos pensar que as brincadeiras entrudísticas, às quais as elites nos jornais se referiam como pernicioso brinquedo, eram vorazmente combatidas por serem consideradas fora dos padrões das elites nacionais e regionais. Nem desaconselhados e nem proibidos, os clubes tornaram-se cada vez mais numerosos marcadores sociais e raciais. Em Canavieiras, surgem os "popularizados": *Clube do Sol; Clube da Lua;* e *Clube Cruz Vermelha*.[69]

Clubes com o título de Mocidade foram comuns, o que faz parecer que as elites se repetiam em iniciativas opostas contumazmente, em nome e comportamento, criando um padrão do ser rico e branco do primeiro decênio do século XX. Em Ilhéus, havia o *Mocidade Ilheense*. E o *Club Carnavalesco Mocidade Canavieirense*, em Canavieiras, nasceu ligado aos artistas da cidade, que usavam máscaras e abriam o desfile. No carnaval, à frente do clube, vinha o arauto vestido à moda medieval com finíssimas sedas, charangas e cavalaria. Atrás deste, outros seguiam com os temas *A Fortaleza*, *A Guiga*, *O Sol Chinês*. Em seguida, vinha um carro e, nele, uma senhora enfeitada, trazendo o estandarte do clube. Por fim, uma marcha de tambores e atabaques com seus tocadores. Apesar de estes serem instrumentos tocados pelos negros, a nota, como de praxe, não nos deixa mais pistas.[70] Se o objetivo era silenciar as culturas negras, logo entendemos o porquê. No entanto, podemos supor que sim. Outros foliões combatiam-se com o uso de confetes, serpentinas e lança-perfume, fazendo críticas chistosas em músicas e fantasias diferentes.

O *Clube da Cruz Vermelha*[71] não foi identificado pelo jornal como negro. E não carecia, visto ter o mesmo notificado que ali se tratava de um grupo composto de pobres e "demais pessoas do povo"– o que comprova nossa discussão anterior que neste lastro escondiam as populações afrodescendentes – que, "sem recursos, este clube se apresentou ao público de modo muito digno", com numerosos participantes, usando máscaras, tendo, à sua frente, 38 senhoras vestidas de branco e, em seguida, os carros com seus temas: *O*

Firmamento e *A República*, sendo que, neste, uma mulher de verde e amarelo representava as terras brasileiras e um menino representava o "Zé Povo" – termo que designava negros e pobres – com dizeres impressos em si. Suponho que estivesse escrito na roupa. Essa figura aludida, a de Zé Povinho, mostrava como o sul estava ciente das críticas feitas no carnaval carioca. O sul não branco, não rico é bom lembrar. O Zé Povinho no carnaval coroava o processo iniciado com o entrudo, a abolição da escravidão e vai contra os projetos modernizadores para a nação e se destacam, lado a lado com o "Zé Povinho", os desqualificados foliões .

O clube de pobres e negros esboçou suas críticas às críticas das elites. De modo repetitivo, a imprensa destacava que o clube, o de pobres, não possuía recursos, mas foram muitos componentes, e que já era "quase um milagre o desfile de carros". Não é exagero supor que o mais negro e pobre dos clubes foi o mais crítico em cena.

O carnaval da capital, a essa época, contava com a presença de clubes negros famosos de reconhecida afirmação da cultura africana, e fornecia um rico repertório de significados para os negros que viviam no sul do estado. No último dia, como de praxe, seria feita a escolha do melhor clube e, na arena para o desfile, o *Clube Mocidade Canavieirense* apresentou mais dois carros de arte com muito luxo, cujo tema era "*Críticas"*. Já o *Cruz Vermelha*, com todo o esforço – e houve ênfase do jornalista, ao apresentar a pobreza do clube, destacando algumas expressões, como "fez o que poude", "grande esforço" –, representou um trecho da "terra africana de Menelick, trajado de setim vermelho e turbante da mesma cor que contemplava victoriosamente a enorme multidão que o aclamava".[72] O leitor deve então fazer mil perguntas. O grupo fora aclamado?

Resta-nos questionar: quais seriam as influências para o nosso Menelick regional? Notícias que chegavam do outro lado do Atlântico? Alusão direta à vitória militar dos etíopes sobre os italianos, na guerra de 1894-1896? Influências do carnaval da capital em que a figura de Menelick fora lembrada? Importa, aqui, dar relevância a esse ícone selecionado pelos negros do sul como rei, como figura ovacionada, que unia sentidos entre os negros do sul e os da capital, uma vez que na festa também se mostrava uma

herança da escravidão como fator influente nas relações construídas após 1888.

Sobre a capital, Vieira Filho (1997, p. 27) cita a importância de uma representação do Imperador Menelick II (1889-1913) no carnaval baiano de 1897, chamado de “o negu dos negus”. Também esteve no desfile do clube carnavalesco *Embaixada Africana*, onde a África foi, então, trazida à cena carnavalesca. O clube “tinha como personagem principal uma caricatura do rei etíope Menelick” (ALBUQUERQUE, 2002, p. 17). Referido em um panfleto distribuído pelo clube como o “vitorioso negus dos negus”, Menelick regularmente ocupava as páginas dos jornais locais (ALBUQUERQUE, 2002, p. 17).

A construção da identidade étnico-social dava-se, também, pelas festas entre os afro-brasileiros, como se pôde observar tanto no grupo *Amantes da África,* em Ilhéus, quanto na escolha do tema da *Cruz Vermelha,* em Canavieiras. Albuquerque (2002) destaca outra semelhança em manifestações carnavalescas: assim como o grupo *Amantes da África*, outros constituíram situações por meios das quais os agentes reconstruíam diversas imagens da África na Bahia, procedendo a uma racialização positiva.

E ali, no cerne de elites tão racistas, a festa foi o meio representante mais eficaz de fazê-lo. Além da busca dos negros por fazer do carnaval uma racialização, recorrendo a símbolos, as elites expuseram clivagens entre si, transferindo para a festa disputas políticas e de outras naturezas. Por conta disto, a polícia foi procurada por um grupo preocupado com a proximidade do período carnavalesco, a fim de evitar que a ordem pública fosse alterada com a “exhibição de offensivas críticas a personalidades e corporações”.[73]

Num desses anos em clima carnavalesco, os jornais anunciavam rumores de que o povo iria aproveitar-se da data para manifestar todas as insatisfações e rixas político-ideológicas. Além da polícia, outros moradores locais também procuraram o juiz para pedir a garantia de ter resguardados os seus nomes diante da notícia da saída de um clube, que cometeria severas críticas com panfletos, entre elas, algumas seriam dirigidas aos representantes da *Vestal do Estandarte da Filarmônica 25 de Maio*, o que reverberou com

certo alarde. E advertindo aos criticados e críticos, estava o jornal local mediando ideias. Ou melhor, manipulando-as.

Sobre tais rumores, o periódico informa que o juiz pareceu entender o episódio em questão como parte da “troça carnavalesca”, e destaca que as “garantias carnavalescas” solicitadas ainda não haviam sido tomadas contra a “fábrica do riso”. Essa prática de se aproveitar das máscaras carnavalescas para expor críticas era comum no carnaval, como observou Cunha (2001) sobre o Rio de Janeiro, em que os foliões iniciavam uma série de pilhérias e calúnias, protegidos por suas máscaras. No sul o elenco dos insatisfeitos era grande.

Na semana seguinte à festa, o temor das elites se confirmara. A festa foi de “alegria, folguedo, críticas, máscaras, blasonadas, fanfarranodas, exhibições grotescas, foram as exhibições a Momo no corrente ano”.[74] E as notas, pedindo vigilância policial quanto às críticas do povo, – repressão diga-se de passagem –, não paravam. O clima tenso que envolveu o carnaval foi descrito com cunho novelesco, notas imensas e narrativas.

No domingo de carnaval, foi tenso o desfile dos “*Innocentes”* dos *Mascarados*. O tom do articulista era o de flagrante rivalidade. E como se não bastasse, “dous cabeçorras douradas bem preparadas criticavam não sabemos quem e distribuíam umas quadras”.[75] Tais quadras eram satíricas. Ainda no domingo, um grupo sem máscaras, mas com grossos bordões, armados de bengala, enfileirados e chefiados por um português, lavrador, de nome Mamede Martins Torres, desfilou. Atentemos que o jornal, não concordando com o grupo, enfatiza a profissão do português: lavrador. Lamentável não ter descrito as quadras!

Outro grupo distribuía cartas e, lamentavelmente, nenhuma menção foi feita ao conteúdo. Eram sócios de um grupo chamado *Cabra Morta* e estavam armados de cacetes. Um total de 32 cabra-mortenses passara em frente à porta do referido juiz – aquele mesmo procurado pelas elites para pedir proteção –, fazendo críticas sobre os votos da última eleição e também contra a filarmônica Medéa, acusada de ser elitista. Irônico, não? Os temores se confirmaram. Pude identificar, nesta festa, quatro grupos oponentes. E, se minha sugestão estiver certa, num destes, os

pobres e pretos se fizeram representar, dado que o olhar racista do jornalista não teve interesse em registrar.

Festa, política, poder e conflito entremeavam-se e estimulavam crítica e criatividades, incidindo nas escolhas seletivas e conscientes das performances em cena de cada grupo. A hierarquia social de raça e cor revelava-se pelos relatos da festa, sutilezas que deixam escapar marcas ideológicas, como veremos a seguir.

Ao relatar a festa na segunda-feira de carnaval, o jornal exaltou os *pierrots*, o estilo europeu e, único, portanto, moderno e clássico. Ao descrever um grupo de ciganos, definiu-os como estranhos e exóticos. Quanto às mulheres negras no desfile, não disfarçou a surpresa com "a beleza de uma creoulinha que levava flores nos braços". Além disso, destacou a sensualidade, em geral, atribuída às mulatas presentes na festa, descrevendo-as "com formas sedutoras e colo moreno escuro, braços roliços, que deixou muita gente de "água no bico'". Aí se revelavam os discursos ancorados na desvalorização colonial escravocrata de atribuir às mulheres negras corpos disponíveis para o sexo. Nos raros momentos em que o negro ou a negra foram citados, foram também cercados de estereótipos. Neste caso, a mulher negra foi notada como símbolo de prazer. A expressão "água no bico" denota fome e desejo a ser saciado. Ademais não houve referências dessa natureza às mulheres brancas, que seriam, supostamente, a maioria no desfile.

No último dia, a festa não terminou bem. Munidos de armas, os criticados partiram para o enfrentamento físico com os autores das críticas. O jornalista atribuía esses acontecimentos a "um estado de espírito mitológico da folia do deus Momo", culpando as críticas feitas às elites, e é claro que partiram de quem não seria da elite. Os termos *O Monstro* e *A Cabra* eram usados para se referir satiricamente a tais grupos.[76] Sabemos que, se as brigas e desordens fossem provocadas pelos pobres e negros, estes seriam culpados por não agir de modo civilizado nas festas e, por conseguinte, seriam presos. Decerto motivos não faltariam para muitas prisões. No entanto, no caso em questão, os brancos provocaram desordens, violência física e envolveram até mesmo um juiz, e tudo terminou apenas como "ânimos exaltados". Resultado mais racializado, impossível.

O desregramento festivo da primeira década só aumentou na segunda. A República inspirava a cidade, a urbanização, a civilização dos costumes e, logo, o carnaval ganhou novos clubes, e neles a demarcação de inclusão e exclusão sobre as populações negras continuava. Estupefato, *O Monitor do Sul* destacava o "incansável em desfilar no carnaval de 1911, o *Cruz Vermelha* – este fora o único a apresentar dificuldades financeiras homenageando a África no ano anterior"[77]. A tolerância em nome da festa estava posta nas entrelinhas do não dito. Neste ano, 1911, o *Cruz Vermelha* desfilou com, pelo menos, três carros alegóricos e muitas máscaras, mas os jornais culparam a I Guerra Mundial pelo clima "frio" da festa. Os articulistas informaram que o ano vindouro seria melhor por dois motivos: a criação de mais dois clubes, o *Fantoches* e o *Cavalheiros do Amor*, e o possível fim da guerra.[78]

Mascarados passaram a se constituir na principal fantasia, dando o tom da "troça carnavalesca em virtude dos numerosos mascarados nas ruas"[79]. Estranhamente, surgiu uma oposição aos ambientes elegantes e mascarados. Antes, tão conclamados, tornaram-se alvos frequentes de críticas, bem como os frequentadores de cordões e ranchos, como destoantes das elites. A despeito disto, o povo estava dando novos contornos às festas e "puzeram nariguetas, vestiram pyjamas e dominós [...] andaram a cidade toda envolta no riso carnavalesco [...] dansaram maxixe a dansa immoral das mulheres sem brio"[80]. Note caro leitor, que o jornal não perdia uma oportunidade de criticar a mulher negra e pobre atribuindo um comportamento imaginário e típico da materialização da falta de moral. O tipo de festa, pelo visto, passou a se estreitar com a falta ou presença de classe e finesse, bem como da questão moral das mulheres. Para o jornal, mulheres decentes só frequentavam os salões, teatros e bailes e as ruas eram espaços das negras pobres. E arrematou: "nunca nesta cidade uma moça honesta pisou o paul nojento do carnaval".[81] Então as mulheres negras do *Amantes da África* em Ilhéus e do *Cruz Vermelha* em Canavieiras estariam classificadas como desonestas certamente.

Além da crítica ao lugar da mulher, outras se tornaram frequentes, como o rumo das festas no novo século. Mas o jornal olha com desconfiança para as novidades recentes e o jornal reacionário, porta voz das elites não perdoa e põe culpa na "nova festa de nome francês, o 'Mi-Carême".[82] Observa-se a crítica desta festa como algo que ludibriava o povo, alheio às questões políticas. O termo "classe" passou a ser comumente citado nas notas cujo assunto fosse "Festa". No carnaval de 1916, por exemplo, "a classe caxeiral de Água Preta fundou um club carnavalesco".[83] Classe, festa e cor imbricados oficialmente.

Neste carnaval em questão, em virtude das folias do Momo, participantes de clubes, seus grupos de origem, vizinhança, trabalho e ideologia religiosa uniram-se na festa profana, como lugar de identidade social. A disputa dos clubes começava desde o modo como seus anúncios eram publicados, onde, a cada nota, atentos adeptos – fossem do *Filhos do Sol*, da *Mocidade em Progresso* ou dos Cavalheiros *da Turquia* – respondiam com outras provocativas.[84]

Em 1916, realizou-se grande baile de máscaras no salão do *Elite Cinema* depois de uma passeata de ostentação pela cidade. Mas a festa do carnaval parecia divertir a uns e incomodar a outros. E era justamente um grupo reafirmando valores negro-africanos numa cidade branca que causara o desalento do autor, ao dar a notícia de que, naquele ano, teria espaço nas ruas uma *Embaixada Africana.* Tal observação remete-nos a Nina Rodrigues (1988, p. 157), que, no começo do século passado, em 1901, já notara no carnaval da capital o

> modo por que se tem africanizado, entre nós, essa grande festa da civilização. Eu não trato aqui de clubes uniformizados e, obedecendo a um ponto de vista de costumes africanos, como a Embaixada Africana, dos Pândegos da África etc...

Em nenhuma outra ocasião, o termo "adepto" fora utilizado. E mais, esta palavra é comumente usada para se referir a participantes de seitas e religiosidades. Mas o não dito logo se torna mais visível. Se era adepto é por que estava à margem do correto,

do ideal, comum. No mesmo texto, o autor detalha, por exemplo, que o *Clube Mocidade* em *Progresso* “foi o único que se apresentou”.[85] Se a nós causa estranheza, ao leitor contemporâneo certamente não. Logo, a *Embaixada Africana* não era clube que se considerasse como tal. Fora apenas permitido, mas o jornalista não deu grande realce ao grupo, resumiu que, “sendo muito ‘victoriado’ pelo povo nas ruas em que passava, contava com carro-estandarte, máscaras, serpentina, confete e lança-perfume”.[86] A economia na descrição se traduziria ao leitor como a pouca importância que a sociedade rica queria de fato transmitir.

A *Embaixada Africana* era de grande estrutura para os padrões da época, visto que a própria pobreza dos participantes era acentuada na notícia. Albuquerque (2009, p. 223) ao discutir a *Embaixada Africana* na capital, destaca que, nestes momentos, certamente quando eles assim se definiam na festa, exibiam uma forma de pertencimento diferenciada, ainda que tais fantasias e uso de máscaras demonstrassem que

> “as Áfricas imaginadas, que ganhavam forma na cena carnavalesca, suscitavam interpretações e reações diferenciadas. De modo generalizado, os batuques e as máscaras avulsas eram os principais alvos de críticas por parte da imprensa”.

A imprensa do sul também não foi simpática a esses negros ousados e, sutilmente, encerra a nota, dando um tom de menor importância deste grupo frente aos outros. Arremata que seria bom lembrar outros folguedos e que a *Embaixada Africana* “também tomou parte nas festas”. Fica sugerido, para o leitor, uma menor importância desta na festa. Quanta resistência estava implícita nestas atitudes dos negros que se propuseram a preparar uma festa com recursos escassos, tempo e antecedência suficientes para que, nestes dias dedicados ao Momo, pudessem desfilar com essa identidade? Quantos valores africanos de seus antepassados estariam na memória e expressos nas festas numa cidade que os queria limitados a seus arrabaldes?

Em oposição aos ambientes elegantes, as festas que ocorriam nas ruas passaram a receber reiteradas críticas das elites que

frequentavam esses espaços. Foi assim que os mascarados, antes tão conclamados, tornaram-se alvos frequentes de críticas bem como os frequentadores de cordões e ranchos. Rio de Janeiro e Salvador tornaram-se idolatrados parâmetros para a compreensão do que deveria ou não ser tolerado, copiado e elogiado em Ilhéus, Canavieiras e Maraú.

Seja na cidade excludente de festas seletas, caras e etnicamente brancas ao longo do ano ou nos dias excepcionais de troça carnavalesca, lá estavam homens e mulheres negros, exercitando uma resistência que os acompanhava com um legado. Creio que, nestas festas, uma segunda geração de memórias do cativeiro estava reorientando suas sociabilidades. E se estas já contavam com grande perseguição, o que dizer das práticas religiosas?

Até aqui, acompanhamos, no espaço da cidade, no contexto do pós-abolição, as festas cívicas, religiosas, marcadas de luxo, ao som de filarmônicas, em momentos de sociabilidades urbanas, evidenciando o modo que as elites instituíram a racialização do momento festivo.

Nesta última seção, a festa do carnaval e os combates aos negros nos jornais terminam por realçar os discursos vigentes em que a cor, os costumes e as práticas eram duramente perseguidas. E este capítulo não poderia deixar de analisar, por fim, como foram descritas, criticadas e perseguidas aquelas que seriam consideradas pelas elites o expoente de toda insurgência que destoava da cidade dita moderna, civilizada e de boa moral: as práticas religiosas e culturais dos egressos do cativeiro e seus descendentes, revestidas num imaginário diabolizado, criado pela mentalidade cristã.

A seguir vos apresento muitas possibilidades de desfechos nas histórias de homens e mulheres egressos do cativeiro, africanos e seus descendentes que acompanhamos até aqui, desde 1870, no mundo da farinha e depois no do cacau. No período pós-abolição, fosse em comunidades rurais ou na cidade, os divertimentos também figuravam como elementos de insubordinação.

4. Egressos do cativeiro entre a roça e os arrabaldes da cidade: migrantes, fetichistas e desamparadas

4.1 O cacau definindo chegadas e partidas: mobilidades, violências e prisões

Nos últimos anos, as pesquisas atinentes aos destinos dos egressos do cativeiro têm lançado mão de uma bibliografia que traz, sob a perspectiva comparativa, diversas interpretações sobre as opções de vida para um ex-escravizado. Neste sentido, observei as proposições de Scott (1991) para traçar os itinerários dos libertos em Cuba e me inspirei no olhar sobre o pós-abolição na Bahia e por que não dizer, no sul do estado. Scott (1991, p. 234) nos incita a pensar, que aqui, como em Cuba, o liberto ou liberta poderia,

> 1 – permanecer na propriedade, mudar-se para outra, ou se unir a uma turma para trabalhar com açúcar por dia ou por tarefa; 2 – plantar cana-de-açúcar como colono; 3 – procurar alcançar uma certa distância da plantação através da divisão familiar do trabalho ou através da divisão parte/trabalhado assalariado e parte/ cultivo; 4 – migrar para fora das regiões açucareiras ou para as cidades, ou para as montanhas ou para as terras mais abertas do Leste.

E, embora consideremos as diferenças de contexto histórico entre Caribe e Brasil, os ex-escravizados do sul da Bahia podem, sim, ter vislumbrado caminhos semelhantes. Aqui, entre outras opções,

haveria as fazendas de cacau em vertiginosa ascensão e as cidades que cresciam em virtude destas.

Pesquisas no início do século XX, tanto no Sudeste quanto na capital da Bahia, ocuparam-se em descortinar as histórias dos negros e negras em suas andanças na cidade, evidenciando como estavam imersos em instâncias coletivas representadas ora em famílias, compadrios ou migrações e ajuntamentos comunitários em rearranjos heterogêneos. Tais sujeitos foram constituindo-se na massa de trabalhadores negros que, mesmo àquela altura do século, ainda tinham vivas lembranças a partir de um marco redefinidor de suas histórias ou dos seus pais, maridos, filhos, irmãos: a abolição.

Na capital da província, Jeferson Bacelar (1994, p. 130) os encontra “no outro extremo da sociedade, o povo, em grande parte, a massa trabalhadora, negra, a formar a ‘gentinha’, a ‘arraia-miúda’”. No sul da Bahia, não seria muito diferente. Estavam identificados como cidadãos, mas com o estigma de serem filhos de africanos trazidos por séculos para esta costa ou nascidos no cativeiro da junção de ex-escravizados, pobres, negros, e todos se amalgamavam sobre a mesma questão intransponível, a da cor. Esta continuava como elemento definidor influenciando nas tentativas de inserção, circulação, sobrevivência e manifestações culturais e religiosas. Tudo girava a partir da cor que dizia quem era quem, rico ou pobre na sociedade sul baiana. Marcados pelos ditames que a cidade moderna exigia e diante de novos hábitos e valores que entraram em cena, a população de cor resistia em ações de lazer, fé, ajuntamentos, festejos, reuniões em botecos, terreiros, quintais, nas andanças em busca de trabalho.

De fato, “o 13 de maio não significou o fim imediato das práticas escravistas das relações sociais de trabalho, com os hábitos a elas aliados” (DOMINGUES, 2004, p. 245). De modo incauto, jornais e processos-crimes e cíveis revelavam as representações construídas na região sobre o ser negro e o “ser do negro” e, não raro, as consequências desse mal gerado pelas raças inferiores – parafraseando o modo como Gislene Aparecida dos Santos (2002) os estuda em São Paulo.

Mas podemos supor, como assevera Fraga Filho (2006), a existência de uma pluralidade de tentativas de rearranjos em família ou individualmente no pós-abolição, muitos encontravam colocações de trabalho, pois existiam trabalhadores livres especializados entre os recém-libertos, como carpinteiros, costureiras, ferreiros, marceneiros e outros artesãos que costumavam receber por tarefa, ou pelo número de dias trabalhados e que se pagava salário diário, ou pela quantidade de trabalho acertada. Estes, por certo, percorriam estas cidades em que se erguiam prédios, ruas e construções modernas em busca de emprego, trabalho, ocupação e mesmo pequenos expedientes que lhe rendessem o sustento.

Ambas as formas de remuneração permaneceram no pós-abolição e, por certo, foram bem-aceitas pelos libertos (FRAGA FILHO, 2006). Mas para outros que, antes, viviam em cativeiro numa lavoura de mandioca e tinham apenas como destino outra, a de cacau, em virtude de terem se especializado neste trabalho com as lavouras, a abolição não representou um movimento de ruptura, e sim a continuidade de muitos padrões vigentes (MATTOS, 1998).

Neste caso, a mudança seria apenas da produção de farinha para a de cacau; condições de moradia e direitos trabalhistas não foram substancialmente alteradas. Tivesse o ex-escravizado uma especialidade, profissão ou não, no pós-abolição, assistiu-se à emergência de uma série de atividades que constituíram o “serviço de negro”, certamente, mal pagas e exercidas na roça, diretamente com o cacau, ou na cidade, com as transformações causadas pelos serviços que não exigiam qualificação formal: carregadores, ensacadores, pedreiros, domésticas, carpinteiros, entregadores etc.

Sobre esse período na região, Mahony (1996, p. 465) traça um panorama do crescimento da migração para Ilhéus, apontando como os ex-escravizados transitaram entre as fazendas, elencando os maiores fazendeiros que os contratavam, e o porto de Ilhéus, nesse período, considerado pela autora como um “mercado de escravos”. Neste, os empreitadistas iam diariamente contratar migrantes – em sua maioria negra – para o trabalho nas roças de cacau. A decisão de migrar para longe ou perto estava imbricada a muitos fatores. Os libertos que optaram por permanecer nas fazendas não migraram por fidelidade ou lealdade aos seus

senhores (FRAGA FILHO, 2006). Não nos esqueçamos das mulheres com seus filhos ingênuos, com prole e a esta altura com novas relações afetivas e familiares estabelecidas, o que as tornaria menos adeptas a essas aventuras entre roça e cidade. Entre 1889 e 1910, foi observada uma série de deslocamentos, seja dentro do próprio espaço rural, entre as fazendas, assim como o inverso, das fazendas para o espaço urbano, mais precisamente, para os arrabaldes da cidade. Não faltaram criativas estratégias de sobrevivência empreendidas nos dois espaços e a constante busca de alteração das condições sociais. Os caminhos para sobreviver foram forjados das mais variadas formas.

Vivendo no interstício entre a roça e cidade, categorias de sujeitos negros foram registradas em jornais e processos-crime. Tais categorias podem, substantivamente, representar grandes parcelas da situação de ex-escravizados: migrantes em mobilidade; contendas na roça resolvidas a facão e garrucha; negros em festas e práticas religiosas; vadiagem; roubos; brigas etc. Mulheres negras, classificadas como pardas, também foram registradas em jornais e processos-crime em diversas situações de desamparo, defloramento, lesões corporais, espoliações.

Daqui por diante o leitor perceberá a busca por responder ao questionamento que tem nos instigado: no sul da Bahia, ao final de duas décadas após a abolição, como estariam os homens e mulheres negros egressos do cativeiro no cotidiano? E em momentos de sociabilidades compreendidos desde o lazer, a religiosidade, a diversão? Afinal, como se arranjavam os quase-cidadãos em trabalho e cidadania?

Sobre tais destinos e esperanças, Fraga Filho (2009) demonstra o mesmo movimento dos libertos a partir da ótica do Recôncavo. No meio destes, localiza os que tiveram como destino a zona cacaueira, assim como os que intentaram partir. E narra a história do ex-escravizado José Pedro Calazans, casado, residente nas matas da Cachoeira, termo da comarca de Ilhéus, que escreveu ao presidente da Província da Bahia, requisitando passagens para embarcar a família liberta pela lei de 13 de maio. José Pedro narra sua difícil saga, mas tem um desfecho positivo, pois consegue as passagens e, antes, deixa-nos a par de que possuía uma pequena lavoura de

cacau. Este seria o seu grande ponto de recomeço, visto ter ocorrido no tempo em que o cacau valia muito, e, quiçá, teria condições de sustentar a família numerosa.

A petição do liberto terminou com as palavras-chave dos novos tempos que o inscreviam no lugar social que as elites do sul da Bahia reservavam aos ex-escravizados e seus descendentes: obediência, trabalho e moral. Sabendo disso, José Pedro afirmou que todos eles iriam "entregar-se ao trabalho cotidiano da lavoura, seguindo o exemplo que seu pai e avô há de implantar lhes – amor ao trabalho e à pura e sã moral" (FRAGA FILHO, 2009, p. 101-102).

Exemplos como o de José Pedro desnudam uma série de micro-histórias interligadas pela luta para sobreviver, só que com desfechos não tão favoráveis. Desfrutar a liberdade, ainda que sem cidadania, não chegou ao alcance de muitos ex-escravizados. Mahony (1996) elenca casos como o das africanas Cornelia Angélica da Conceição e Constança Maria da Conceição, que morreram meses depois da abolição. Outros desfechos traumáticos culminaram com as mortes de Izabel Maria da Conceição, parda, e Agostinha de Tal. Na Vila de Maraú, numa roça do Quitungo, quatro meses depois da abolição, elas tiveram sua choupana incendiada em circunstâncias não esclarecidas, segundo contaram "amigos próximos" que estavam fazendo farinha na hora e viram a fumaça. Quem teria posto fim à liberdade tão recentemente adquirida?[1] Os egressos tiveram seus registros – em quase sua totalidade – vinculados aos casos de violências cotidianas, em que figuravam como vítimas ou réus sempre identificados com termos pejorativos e apelidos que fizessem alusão à cor ou aos estereótipos, como se o "fato" de serem violentos, criminosos e errantes fossem características intrínsecas da cor.

Foi assim no dia 2 de fevereiro de 1889. Manoel de Tal, o Manoelzinho, e Antônio Carvão de Pedra compraram "umas fazendas"[2] e saíram sem pagar. O dono da casa de comércio conta que, diante de sua cobrança, os dois reagiram com facão em punho, e ele teve de fugir para não morrer, mas que ouvira bem que "gritaram que queria beber o sangue" e os qualifica como "bandidos habituados à prática do crime".[3] Não sabemos se os negros seriam migrantes de outra cidade depois da abolição, mas receberam

alcunhas como “sertanejos” e estavam trabalhando para Gentil de Castro na fazenda Ribeira das Pedras. Foram muitos episódios em que a violência tinha como autoria os egressos ou descendentes diretos dos ex-escravizados, como filhos e filhas. E, mesmo quando nada faziam, respondiam perante a polícia por diversas situações suspeitas. Foi o que aconteceu com Helena e seu acompanhante naquele mesmo ano, 1889. Eles saíram de um vapor na capital para o sul da Bahia em 9 de julho. Sua história seria comum como tantas outras se, ao chegar ao sul, não se transformasse num caso de polícia. Um rapaz de cor acompanhava uma moça branca, isso foi o bastante: logo acusaram-no de tê-la raptado e que ela seria menor de idade. Acompanhei diversos telegramas até, por fim, o caso ter esclarecimentos: ela era afilhada de crisma de um vigário e veio sem avisar para tentar moradia com este, tinha 22 anos e não fora raptada pelo ex-escravizado.[4]

Essa era a realidade nas duas décadas imediatas à abolição que tornava tensa a presença dos negros em circulação. A violência de uns, como Manoelzinho e Carvão de Pedra, acabava por deixar o acompanhante de Helena em situação complicada. Em Canavieiras, o chefe de polícia enviava um pedido de urgência, denunciando crimes cometidos por ex-escravizados. Saudava a ocasião da proclamação da República, “congratulo-me com o novo regime de governo”, e, em seguida, expunha o problema enfrentado no “Rio Pardo com grupo de salteadores”[5].

O reforço policial era um pedido comum da maioria das vilas no período. Neste caso, em Canavieiras, o medo dos ex-senhores era haver roubos, desforras e cobranças perpetradas por ex-escravizados. Em alguns casos, os ex-escravizados desejavam mesmo partir para longe e tentar a sorte distante de onde foram escravizados, ou então, preferiam recomeçar a vida longe do sul da Bahia. Ainda assim, enfrentariam problemas, envolvendo-se em circunstâncias de desordem e outros crimes. Em dezembro de 1894, Jose Thimote dos Santos foi parar na casa de correção na capital. De lá, narrou sua trajetória: viera de Canavieiras “tentar a sorte”, foi ali acusado de participação em desordens e fora preso. Escreveu uma carta, solicitando sua liberdade, afirmando que viera àquela cidade por motivo “de muléstia si tratar”.[6] E depois de tratado queria

recomeçar a vida, formar família. No entanto, nada saiu como o planejado. Desventuras como a de Jose Thimote dos Santos estavam se tornando cada vez mais comuns em meio às tentativas de ex-cativos de “sobreviver às próprias custas e poder se aproveitar dos espaços permitidos à sua ascensão na sociedade livre” (OLIVEIRA, 1988, p. 21).

Alagoinhas, Feira de Santana, Itaberaba, Bonfim, Juazeiro, Morro do Chapéu e uma lista grande de presos do interior. Será que haveria outros em situação semelhante? Anexado ao processo em que Jose Thimote pedia para voltar para o sul da Bahia, encontrei uma lista de nomes dos presos com diversas procedências e uma série de fotografias tamanho 3x4.

Crimes cometidos por negros poderiam abarcar uma série de práticas condenadas. Além destes, prisões e denúncias incluíam os momentos festivos que se tornaram sempre tensos e vigiados. Na festa do Ano Bom, na virada de 1901 para 1902, a “boa sociedade” denunciava nos jornais que girandolas, foguetes e vozerias incomodavam “o socego público”. Por certo, as pessoas de bem, a esta altura, já estariam em casa quando “ébrios e outros da pior espécie” tomavam as ruas, perturbando-as.[7]

Nestas notas publicadas no pós-abolição, o lugar do negro estava circunscrito num imaginário que associava a cor a uma série de infortúnios, quase que “naturais de um lugar social” do ex-escravizado. Produz-se, neste sentido, uma diversidade de interpretações anunciadas pela imprensa. Meses depois, da localidade de Lavapé, chegou a queixa intitulada *Tocalha ou roubo*. O denunciante pedia ao alferes Galdino que prendesse Antônio Nicolau da Rocha e outros da “mesma qualidade”. Tudo indica que eram pobres pedintes de frutas como jaca, laranja e mamão. Diante da recusa do dono do sítio em dar-lhe mais frutas, estariam roubando. E o indignado explicou que “os saccos entram vasios; quando saem só boi ou cavalo pode carregar”, e logo destaca a vida errante: “vive nas capoeiras, dando tiros, quem é preto suja cara de barro”.[8] Os crimes não pararam por aí. Para exemplificar do que seriam capazes as mulheres pretas, o jornal relata uma história, segundo o articulista, “digna de crédito”:

> No distrito do Rosario [...] vivia uma preta que fabricava e vendia sabão. A cerca de um mez, indo uma pessoa comprar esse produto à referida mulher, uma criança que com esta morava respondeu não haver sabão, porquanto “o anjinho que viera na véspera não chegara para o fabrico”. Chegando esse facto ao conhecimento da autoridade local, esta deu busca em casa da tal preta, que fugiu logo que soube que fôra denunciada. Em casa da preta foram encontrados esqueletos e ossadas de menores em grande quantidade. A megéra ia ao cemitério desenterrar cadáveres recentemente sepultados, para com elles fabricar sabão. Esse facto foi narrado por pessoa digna de credito”.[9]

No caso em destaque, a mulher preta não podia apenas ter um trabalho digno, a ela eram atribuídos “bárbaros sacrilégios” como desenterrar cadáveres, além de feitiçarias, – típicas dos ex-escravizados –, crimes e mais, “a tal preta” que não possuía um nome foi perseguida pela polícia. O jornal enfatiza que tais informações eram dignas de crédito, ou seja, depois de aterrorizar o leitor e reiterar a feitiçaria, a pobreza e a marginalidade dos negros, finalizava dando um sentido de veracidade aos fatos. Ressalto, pois, o peso simbólico que significava um texto escrito nos jornais e o que isso exercia de negativo no imaginário, assumindo foro de verdade. A população de cor só sabia de si pelos jornais no espaço do descrédito e do crime, dificultando sua busca por trabalho e colocando em suspeição as festas e a religião. A nota suscita ainda aproximações com o nome de uma fazenda local, a Rosário, reduto de ex-escravizados próximos ao Rio Itaípe, conhecida propriedade da família Lavigne, cujos escravizados chefes de família haviam ficado no pós-abolição como trabalhadores: “a Rosário estava avaliada em mais de trinta e seis contos de réis, incluindo dezoito cabeças de gado, mais de quinze mil pés de cacau e três mil pés de café, casa de farinha e balcões para secagem de cacau” (RIBEIRO, 2001, p. 53). Portanto, era natural que as pretas ainda vivessem nas imediações.

Desde as primeiras edições dos jornais, era possível encontrar menção aos negros e negras em diversas atividades escusas. Uma série de notas denunciava desmandos cometidos no Almada por Avelino, que esteve na cidade acompanhando do capanga “Manoel Batuque”. Avelino era acusado de “roubar, estuprar, além de outros

crimes, era ébrio e desordeiro e andava armado na cidade”.[10] As ocupações dos negros estavam, muitas vezes, associadas a trabalhos que usariam de violência, como o de capangas e jagunços, pois grandes eram as contendas por questões de terras e fazendas de cacau, além das diferenças políticas que terminavam em emboscadas e atentados. Não era raro que os abastados tivessem um negro capanga.

Noutra ocasião, foi feita a denúncia de que Pedro Scola Homem d’el Rei e dois irmãos estariam mascateando as terras de fazenda em fazenda, acompanhados do “creoulo Elias”. Isto bastava para que os outros entendessem que estariam prontos para enfrentar com violência qualquer adversidade e que Elias, sendo crioulo, era violento e perigoso.[11] Recorrendo a esse mesmo artificio e numa contenda sobre terras deixadas pelo falecido marido, Dona Maria Vitória conseguiu resolver o impasse com base na violência. O litígio só teve fim, segundo Mahony (1996, p. 460), quando eles assinaram “os contratos de aluguel porque um dos jagunços de Dona Maria Vitória, um criollo chamado Manoel do Bonfim, tinha aparecido e insistiu”. Está implícita, aí, a ameaça através do uso do estereótipo do crioulo que impunha medo por ser potencialmente violento, forçando o desenrolar do caso.

Nessas margens, a população de cor, recém-saída da escravidão, era descrita como autora dos crimes que perturbavam o cotidiano. Às elites, interessava saber por onde andavam os libertos depois da abolição, era uma forma de controle noticiar nos jornais, ainda que de modo amplo, o que acontecia com os negros, sejam em “bons” ou “maus” episódios.

Acreditando na relação estreita entre libertos e autoria de todos os tipos de crime, José Pereira da Silva Pauparahyba denunciou um tal de Theodoro Sabino da Rocha, natural da Villa Nova da Rainha, que fez com ele algumas despesas, “fiado no contracto de trabalhar depois desapareceu”[12]. José estava convencido de que o crioulo era criminoso, “calculo ser algum assassino, que anda de *déo em déo”*[13]. Descreveu, portanto, a fim de que dessem pistas do meliante: “baixo, pouco bigode e barba, cor morena, cara redonda e como de quem anda chorando; a fala, é de quem parece-me que

não come”[14]. Teria vindo de Una, onde tinha vendido um roçado por 150 mil réis, e destinava-se à Pancada, no Rio de Contas, “onde tinha dois camaradas dos quaes não me deu o nome e estes moravam na fazenda do capitão Norberto”.[15] Neste caso, ficava patente o mau caráter do negro que se opunha à bondade do branco, vítima de Theodoro, o errante criminoso.

Se os arrabaldes da cidade eram cenários de crimes, festividades e denúncias, o que dizer das roças, fazendas e comunidades rurais do entorno das vilas? Os dramas cotidianos não eram menores. Ao contrário, o trabalho pesado, as explorações senhoriais e a vida insalubre aumentavam tanto as tensões quanto a necessidade de lazer e sociabilidade. Nesta confluência, estavam migrantes e libertos de todas as proveniências e anseios que, em conflito, resolviam as animosidades com facão e garruchas, visto alguns tratamentos ainda estarem calcados no tratamento dispensado nas relações escravistas, e os egressos do cativeiro reagiam com violência, pois os atuais patrões, antigos senhores, não estavam acostumados a tratá-los com dignidade. Fazendeiros, trabalhadores, empreiteiros, capangas estavam “em torno da definição do que seriam a vida e as relações de trabalho no tempo de pós-escravidão” nas roças de cacau (MATA, 2007, p. 181).

Traço, aqui, um panorama da forma como a roça e a cidade mantinham inter-relações complexas diante do vertiginoso crescimento da produção de cacau no período pós-abolição. No sul, os libertos – ainda que as fazendas reproduzissem cotidianamente relações e condições de trabalho como uma extensão do cativeiro pelas próximas décadas (SANTOS, 2001) – seguiam dividindo o trabalho com os migrantes recém-chegados de toda a região norte e nordeste do estado ao atrativo mundo do cacau. Essas relações seriam margeadas por uma gama de conflitos entre ex-escravizados e seus descendentes. Os dados do censo confirmam esse crescimento na história regional, conforme se vê no quadro a seguir.

Quadro 04 –Comparativo de crescimento demográfico

Localidade	Censo de 1872	Dados de 1907
Maraú	2.761	13.900
Ilhéus	5.682	36.563
Canavieiras	3.122	20.450

Fonte: LINS (2007, p. 36).

A partir de 1900, observou-se um adensamento da população que chegava ao município com os fluxos migratórios de sertanejos da Bahia, Sergipe e Alagoas. Além destes, também vieram antigos plantadores de açúcar do Recôncavo Baiano, que, a partir da crise dessa cultura, passaram a investir em cacau no sul (MAHONY, 1996). Não é à toa que a mentalidade das elites em destratar os negros se reproduzisse entre os ex-senhores acostumados a explorá-los. Em sentido oposto, ex-cativos, parentes e filhos alimentavam o sonho de recomeçar, prosperar, ou seja, ter seu próprio pedaço de terra, cultivar o cacau e ascender socialmente. Por conta disto, o fluxo de ex-cativos se intensificou ainda mais pelos melhores salários pagos na lavoura cacaueira do que na canavieira e pela esperança de possuir pequenas roças para sua sobrevivência (FRAGA FILHO, 2006). O cacau tornou-se principal produto de exportação da Bahia, devido à abundância de mão de obra (FALCÓN, 1995).

Esses negros trabalhadores (re)ssignificavam sua realidade através das festas e dos conflitos e podemos encontrá-los nos processos cíveis e crimes que tinham como cenário a vivência nas roças de cacau. Exceto nas disputas de fazendeiros, os réus eram sempre negros envolvidos nos crimes cotidianos que nasciam das tensões do trabalho árduo. Mesmo quando não citada, a cor era identificada pelo contexto: eram os cruéis desdobramentos da abolição sem cidadania, visto serem os negros as preferenciais vítimas do trabalho mal pago. Nas roças e comunidades rurais, estavam expostas a perder o trabalho e mudar de fazenda a qualquer hora, num clima de instabilidade e violência, heranças diretas das relações escravistas. Exemplo disso ocorreu em

Canavieiras, quando Francisco e Ambrósio disputavam uma roça na Volta do Jacaré, numa questão conflituosa. De quem seriam os pés de cacau?[16] Neste desfecho, os trabalhadores foram dispensados, e isto implicava ir de fazenda em fazenda, oferecendo a mão de obra, alguns com mulheres e filhos, muitas vezes a pé. A abolição incluía um novo tipo de exclusão e condenação pela cor.

Não raro, estas situações reverberavam sobre o cotidiano, incidindo em crimes. Para as autoridades, porém, a má conduta do liberto ou descendentes de africanos escravizados devia-se à sua propensão natural à criminalidade. No entanto, eram as auguras pela sobrevivência e a inconstância do serviço no cacau que os encaminhavam a elaborar estrategicamente alguma renda em paralelo ao cacau, a exemplo do que ocorreu na localidade de Santo Antônio, onde os negros pescavam e vendiam acari para complementar a renda e trabalhavam na roça de cacau. Um destes trabalhadores negros, Querino, foi acusado de roubar um cesto de cacau mole, cuja história se teve conhecimento à tarde, às portas da venda, e não deu em outra. Naquela noite, houve um pequeno divertimento, – esses momentos festivos eram importantes para suportar a lida –, e Querino vingou-se do seu acusador, resolvendo, ali, à base de violência. O cenário era a venda – uma casa de secos e molhados, ponto principal de trânsito e sociabilidade – lá, sabia-se das notícias, comprava-se fiado, era o lugar de convergência, fofocas, encontros e maior movimento cotidiano no ir e vir da roça.

As vendas nas roças de cacau lembram o que observou Sidney Chalhoub noutro contexto. Elas funcionavam como

> centro aglutinador e difusor de informações entre populares. E mais do que isto, a referência a venda como um “observatório popular” sugere que este é um ponto privilegiado uma espécie de janela aberta para o estudo de padrões de comportamento dos homens pobres [...]. E, com efeito, a venda ou o botequim é cenário para o surgimento e desenrolar de rixas e conflitos pelos mais variados motivos, desde os problemas ligados ao trabalho e habitação, passando pelas questões de amor e relações entre vizinhos, e chegando até as contendas por motivos mais especificamente ligados ao lazer, como os jogos [...] ou a bebida (CHALHOUB, 1996a, p. 231).

A desordem em questão se deu numa sexta-feira à tarde, “antes da festa do natal”, revelara a testemunha que viera de Cairu trabalhar na mesma roça de Querino.[17]

Uma festa tinha como referencial a proximidade de outra. Eram datas ímpares e aguardadas, logo serviam como referencial para os fatos na memória. Foi também num dia próximo à festa de um santo de devoção, num lugar chamado Camafista em Santarém, à noite, enquanto bebiam, que resolveram acertar as diferenças no braço. Entendamos o caso. Um boi pertencente ao negro Chico estragou a roça de mandioca e cacau de Libério. Francisco de Tal, conhecido por Chico Lisboa, um negro “forte e possante”, desentendeu-se com o seu oponente, “e o agressor arrancou seo facão de trabalho”[18] da bainha, que estava em sua cintura, e apontou seu pescoço, dizendo que ia lhe “mostrar como matava gente sem tirar sangue”[19]. Liberio diz que pediu pelo amor de Deus para que lhe poupasse a vida, para não deixar seus filhos na miséria. O agressor tapou-lhe as narinas e, desde aquele episódio, queixava-se o agredido de ter “posto muito sangue pelo nariz e pela boca”[20].

Um dado surge como fator motivador: o agressor disse que um não gostava do outro, e que Chico Lisboa já quis até “desposar sua esposa”, sendo ele como era. Libério quis dizer, de outro modo, que Chico, sendo negro, quis casar com uma mulher pobre, mas branca, é presumível. E a rixa de Chico era um conjunto da luta para sobreviver, do estigma de ser negro e filho de ex-escravizada, que lhe pesava. Ao depor, Chico não sabia a sua idade, mas sabia que sua mãe era Rosana de Tal, ex-escravizada que residia no Riacho de São José.[21] Chico era mais um dos filhos descendentes de escravizados dispersos do pós-abolição que seguiam trabalhando na mesma região onde nascera guardando essas memórias. Dessas narrativas, podemos depreender as tensões cotidianas, sejam por disputas, animosidades, ou por questões raciais que nasciam forjadas no cotidiano do trabalho no período pós-abolição e tinham vazão nos momentos de lazer e descanso, como na roda de conversa da venda, por exemplo. E os conflitos não paravam por aí. O caso é longo.

As festas ou os divertimentos aguardados eram também ocasião das desforras. Nas matas de Maraú, a confusão deu-se num sábado à noite, depois de um divertimento na fazenda de Barra dos Carvalhos, no engenho de fábrica de azeite de dendê: uma luta de facão entre dois trabalhadores. Um houvera sido ferido por “facão marca jacaré” e garrucha. As testemunhas e depoentes ao falar de si revelaram outro mapa da migração pela diversidade de suas origens, eram de Boipeba, Galeão, Cairu, Jathimane, Bom Jesus dos Meiras e até de Inhambupe, este último salientou que não foi para “sua casa pelo adiantado da hora depois do trabalho”[22]. Isto nos dá indícios de que o ritmo de trabalho era puxado, demorado. E a festa, depois dele, adentrou a madrugada e muitos trabalhadores tinham comparecido. Havia muita importância em andar léguas para esses momentos, mesmo depois de exaustivo dia. Paulo, o que com animosidade teria começado a briga, não sabia ler nem escrever e trabalhava ali no engenho, onde também nasceram e trabalharam seus pais que foram escravizados.

Este era um caso de memória intergeracional familiar pós-escravidão. Observemos que Paulo – assim como Chico do episódio anterior – era filho de ex-escravizados absorvidos na mesma propriedade e que acabou sendo integrado ao novo sistema de instabilidade e exploração em diversas funções – como pedreiro, carpinteiro e todas as que envolviam do plantio ao transporte do cacau, dendê, farinha etc.[23] Na fazenda de Santo Antonio e Ingahuy, Honorio e Virginio deram alguns tostões de réis para Lindolpho Primo Brasil, pela compra de farinha, e um desentendimento entre os três foi resolvido no terreiro da venda mesmo com espingarda e facão. Honorio e Virginio vieram de Andaraí para trabalhar no cacau, e Lindolfo vivia como pintor e oleiro.[24] Esta série de conflitos, ao mesmo tempo, traz à tona um perfil desse aglomerado de sujeitos migrantes ora errantes, desvelando suas ocupações, experiências e dramas coletivos e os momentos de lazer e violência entremeados num contingente que crescia e tornava a teia social mais complexa. A própria configuração das fazendas foi ampliada com armazéns de cacau e pequenas estações ferroviárias, para que as pessoas tivessem suporte: vendas e botecos, capelas, prostíbulos, casa de morada do

coronel, administradores, os barracões insalubres dos trabalhadores negros, o que incidiu em pequenos arraiais incrustados nas maiores roças. É difícil imaginar que ali não houvesse também missas e, por outro lado, conflitos cotidianos.

Então o leitor se pergunta como esses trabalhadores teriam momentos de sociabilidades festivas. Os jornais dão pistas. No distrito de Birindiba, era costume assistir à festa da elevação do mastro que ocorria próximo ao Natal, o Mastro Anunciador, além disso, havia pau de sebo e quebra potes e, claro, bebidas e discussões políticas.[25]

Para estas fazendas, os jornais informavam horários de partidas dos trens, incluindo as paquetes ou barcos para o transporte até o local da festa na sede da fazenda, tais como Almada, Castelo Novo, Ermo Nobre, Pirata, Vitória, Sant'Anna, Santo Antônio das Pedras e Esperança – que pertenciam a famílias de grande prestígio na Bahia, aí incluídos os Cerqueira Lima, Gallo, Saraiva, Sá Bittencourt Câmara, que faziam festas em suas fazendas nas capelas. Ir até lá seria prestigiar seus pares em São João, batizados, casamentos (MAHONY, 2007). As festas religiosas das fazendas eram ocasiões para a renovação de compromissos políticos locais, frequentadas não apenas por "moradores dos povoados e fazendas vizinhas, [...] parentes e vizinhos, mas [também] por autoridades municipais e importantes correligionários políticos", conforme destaca Ribeiro (2001, p. 95). Isto se confirma nas notas dos jornais, como a festa de São Tiago na fazenda de Nicolau Siuffo, no Arraial de Água Branca. Chamavam tal festa de passeio "pitoresco", por ser na roça.[26] Os trens partiam lotados, iam da cidade para as estações das grandes fazendas. E ao descrever os participantes, os periódicos elogiavam roupas engomadas e perfumadas. Certamente, aquele não era um programa "popular".[27]

A movimentação da população nacional livre, em virtude dos fluxos constantes do cacau, fazia das fazendas pequenos arraiais e povoados com a construção de estações de trens para levar o cacau até o porto. Sustentando essas festas e o luxo dos coronéis, estavam os braços dos trabalhadores, em sua maioria, negros, na produção cotidiana das arrobas de cacau.

As práticas culturais locais eram produtos dessas influências diretas dessa variedade de gente, costumes, tradições e legados vivos em suas memórias, incidindo nas festividades. Desses ajuntamentos, nascia o lazer com festas, desde as de santos católicos, batizados, rezas, sentinelas e sambas, como frequentes sociabilidades investidas de muitas significações para homens e mulheres, como o dia de roupa nova, um momento de se revestir de outra identidade que não somente a do alugado na roça. Também era tensa a hora do desregramento, a qual poderia ser de reencontros, tomada de decisões, acerto de casamentos, pedido de empréstimos, batizados ou procura de novo trabalho. E brigas, ah as brigas eram constantes! Duas festas ocorriam em paralelo nessas noites, a do champanhe na casa do coronel e a da cachaça na roda de trabalhadores. Creio que em ambas havia diversão, conflitos e alianças.

As festas não estavam descoladas dessas tensões sociais vivenciadas no pós-abolição, do que a escravidão ainda fazia décadas mais tarde, seja na cor, na desestruturação familiar, na migração forçada em busca de meios de sobrevivência, no modo como trabalhavam. O fio social que tecia a região em relações hierárquicas era o cacau, e, de igual modo, separava classes e cor. Ele estava não só na razão máxima que sustentava as clivagens sociais, como na reconfiguração dos contingentes negros reunidos em roças, mas oriundos dos lugares longínquos da Bahia e de fora do estado. Ao passo que os conflitos eram frequentes, o trabalho extenuante dava ao lazer grande importância, a ponto de alguns povoados e arraiais rurais tornarem-se referenciais.

Andava-se léguas em busca de um bom pandeiro, cachaça, risada e alguma paquera nos sábados e dias dos santos. Se sobreviver e trabalhar já era difícil, como seria, então, fazer festa, exibir-se em grupo de manifestação religiosa ou profana sendo negro nessa região? Seja em comunidades rurais ou nos espaços urbanos das cidades, as práticas religiosas vicejaram ainda que proibidas. É importante analisá-las como parte fundamental da experiência do ser negro numa sociedade racializada. A seguir, essa racialização, até aqui aludida, materializa-se em expressões culturais, dentre as quais, as mais perseguidas eram as de cunho

religioso. Além delas, são também considerados demoníacos os sambas, encontros e momentos em que o trabalhador era o sedutor, dançarino, tocador.

4.2 “E o diabo se dissolveu na cachaça provocando desordens”: samba, miudinho, candomblé e “mulatames”.

No alvorecer do novo século, outras tramas envolvendo a população de cor teriam espaço em múltiplos nichos de sociabilidade. Maria Mãezinha e o seu esposo Luiz de Tal sofreram uma forte perseguição por parte da polícia num cenário conflituoso no sul da Bahia, na primeira década do século XX. Era o dia 8 de agosto de 1903. O casal vivia em Pajeú, comunidade de Belmonte, e ambos estavam sendo acusados de serem feiticeiros perigosos. O uso do termo “feitiço” nestes jornais e nas denúncias estreitava-se com um vínculo já consagrado no imaginário social entre esta prática religiosa e ser negro e pobre principalmente, o que dava legitimidade a uma descendência de prática de ex-escravizados potencialmente. Ao discutir o sentido do termo “feitiço”, Yvonne Maggie (1992) o trata também como um elemento classificador. As pessoas recorriam a este termo em situações nas quais uma pessoa intenciona enquadrar alguém a quem julga subalterno ou marginal, recorrendo, portanto, ao uso da palavra “feiticeiro” (MAGGIE).

Moradores de Belmonte, – suponho que brancos e católicos – incomodados, chamaram a polícia, o alferes Cova. Apoiando Maria Mãezinha, mais de cem moradores estavam em sua defesa e prontos para o enfrentamento. Deveriam ser vizinhos e outros que haviam experimentado a assistência de Mãezinha. O alferes, por sua vez, em nome das pessoas de bem, os belmontenses, escreveu ao Chefe de Segurança do Estado, pedindo reforço policial, rogando que lhe enviasse mais alguns praças, porquanto teria de efetuar importante diligência no Pajeú. Informava, ainda, que as pessoas

estavam “armadas e municiadas, rebelando-se contra as autoridades constituídas”[28]. A reportagem intitulada “Candomblé, curandeiros e feiticeiros” estampada no Jornal da capital, A Baía, em 8 de agosto de 1903,[29] reforçava o imaginário negativo sobre os negros, considerados, depois de libertos, feiticeiros e residentes em lugares pobres que atraíam as pessoas de todos os níveis, mesmo que veladamente, em busca de curas.

O caso de Maria Mãezinha é ilustrativo de uma mentalidade e postura das elites regionais sobre o negro e suas práticas no sul da Bahia, no período pós-abolição. Não era só em consonância com as ideias sobre as questões raciais, incluía perseguição às práticas religiosas e festivas dos negros.

O caso de Maria Mãezinha denunciada por prática das curas mágicas sugere ainda o que a sociedade sul baiana pensava sobre ela e os demais negros e pobres. E foi apelando às autoridades, como no caso relatado, e era essa a postura no lidar com os negros da região, em Ilhéus, Camamu, Canavieiras, Maraú, como veremos adiante em outros casos. Quanto ao desfecho deste, não sabemos. Mas levando em consideração a postura da polícia e a perseguição empreendida às práticas culturais negras nesse período, concluímos que os conflitos foram sérios entre o destacamento policial e os moradores do Pajeú.

Uma tenaz campanha foi empreendida contra as práticas culturais-religiosas afro-brasileiras reconstruídas pelos negros que viviam na região, abarcando o Quitungo, em Maraú, o Terreiro Matamba Tombeci, no Alto da Conquista, fundado no ano de 1885, em Ilhéus (AMIM, 2009) e outro no Catumbo, próximo ao Engenho Santana, fundado por Tiodolina Félix Rodrigues, a mãe de santo Iyá Tidú. Outros em Canavierias, no Jundiahy, e às margens do Rio Salsa. Estes não foram os únicos, para o temor das elites brancas católicas que alimentavam as denúncias contra os candomblés.

> CANDOMBLÉ – Relatou-nos pessoa criteriosa que no Jundiahy funciona um candomblé, que já tem arrastado mães de família, esposas e virgens às confabulações de tão deponente e selvagem espetáculo. O alferes Cova, zeloso como tem sido no cumprimento de seus deveres, procurará exterminar tal assembléa.[30]

Mais uma vez, entrava em cena o incansável alferes Cova em nome da moral e dos bons costumes. Pela sua acusação, os negros degeneravam a “boa sociedade”, a família e a mulher, supostamente mais frágil a sucumbir. E fica claro como, inadequadamente, o candomblé foi nomeado pelo jornal, como vimos na nota anterior, como “deponente e selvagem espetáculo” e que parecia ter participação de maioria feminina. O relato jornalístico fazia uso de uma retórica do fetiche e de crime. Era um acinte à moralidade em vários aspectos, portanto, o alferes deveria exterminá-lo. A perseguição social e policial às práticas negras – dentre as quais, em grande parte, destaca-se a religiosidade como o candomblé e as festas – compõe tema recorrente na historiografia baiana.. Nunca é demais lembrar o quanto a capital e o Recôncavo foram objetos bastante explorados pelos historiadores sobre festejos, divertimentos e religiosidades sempre marcadas por conflitos e tensões, resultando na criminalização da prática do candomblé.

No sul, a demanda dos aparatos dos adeptos do candomblé revelou-se no anúncio de uma loja específica. O proprietário realçava o sortimento de sua loja e contava que “indo a um candomblé dos que se reúnem na Bahia, ouvi de diversas pessoas da mais alta sociedade que sentiam extraordinariamente não residir na cidade de Ilhéos para comprarem a Mello & Simas”, buscando ressaltar que, em sua loja, havia o que “há de melhor e mais variado”.[31] A Mello & Simas nos permite supor a existência de um trânsito dos adeptos e uma relação com a capital, e que sua loja vendia produtos específicos para o culto. Este anúncio, com certeza, fora bem pago pelo proprietário, funcionando como um ousado chamariz para sua loja.

Mas o delegado continuava vigilante e informava ao jornal que pôs em exposição um “material de bruxaria” apreendido nas macumbas e nos candomblés nos subúrbios e nos arredores afastados da cidade. E a imprensa denunciava os lugares “perigosos”, o Alto da Conquista e o Pontalzinho, redutos de feitiçaria (CAMPOS, 2006). João da Silva Campos (2006) transcreveu uma nota do Diário da Tarde, onde o periódico renovava as reclamações contra a praga dos “despachos”, dos candomblés e das macumbas, e anunciava a instalação dum centro espírita no

Pontal, destinado à cura dos males físicos e morais “a preço módico”). Termos como “despacho” e “candomblé” eram reiteradamente citados, e não parece difícil imaginar que, de posse desses jornais, o memorialista – que claramente concordava com as queixas das elites – reforçasse, no seu relato, o teor do crime e a crítica sobre o preço cobrado.

As práticas dos negros, em linhas gerais, eram incômodas à sociedade, e vistas como heranças da África, escravidão, selvageria, atraso. Eram tantas reclamações que os jornais reeditavam as mesmas notas, denunciando “os candomblés, as macumbas, e os velórios incomodativos no bairro da Conquista” (CAMPOS, 2006, p. 408).

O Alto da Conquista em Ilhéus abrigava além de afrodescendentes relações de amizade, compadrio e solidariedade entre a população de cor. Momento de vida e morte como os velórios, momentos festivos e ritualísticos, com a participação de muitos vizinhos e parentes nas sentinelas. Esses locais, chamados, em mais de uma ocasião, de perigosos pelos jornais eram territórios de grandes festas de candomblé, festas de santos católicos. E se os jornais e o memorialista Silva Campos escreviam com acentuada reprovação a tal religiosidade, a população negra seguia com resistência. Para Nina Rodrigues (2010, p. 238-239), elas estavam “condenadas pela religião dominante e pelo desprezo, muitas vezes apenas aparente, é verdade, das classes influentes que, apesar de tudo, as temem”.

Oficialmente, a “boa sociedade” regional expressava sua perseguição moral com o apoio da imprensa, no entanto, sabemos que eram resistências dos negros, formas de alianças realizadas entre o povo de santo com indivíduos de diferentes classes sociais, com os quais estes atores souberam negociar. De modo que, por mais que houvesse reclamações, as práticas de candomblé, festas e velórios não cessaram de acontecer. Campos (2006, p. 403) lamentava que tais práticas continuassem “sem remédio por parte dos poderes competentes”. Além do candomblé, eram perseguidos os “prélios futebolísticos nas praias de banho e os sambas e batuques nos arrabaldes” (CAMPOS**,** 2006**,** p. 418). A festa era o

alvo de controle em quaisquer aspectos religiosos, bastava reunir negros.

A favor da moral e bons costumes, O Monitor do Sul, em Canavieiras, utilizou-se de exemplo de como, diante das práticas de candomblé, a sociedade precisava passar por um “saneamento moral”, evitando-o. Utilizou como exemplo, para corroborar sua afirmativa, uma reportagem intitulada “O feitiço”. Nesta, narra o caso de um prisioneiro que recebeu uma “incorporação” de uma entidade quando estava preso e que, ainda assim, recebeu a liberdade ao final de sua pena, quando deveria permanecer para ser

> “tratado de saneamento moral, é na cadeia que se deveria agir como nos paizes cultos, é nos próprios cárceres que os detidos encontram as regras do saneamento moral e os preceitos metdhódicos e scientificos da regeneração das espécies”.[32]

E discordava da saída do feiticeiro sem, antes, ter sido curado com a ciência, é claro. Mas outras histórias, em que o “saneamento moral” seria preciso, estariam por vir.

Com o sonho de viver numa região promissora e onde a seca não fustigasse, afluíram para o sul da Bahia, migrantes, ex-escravizados em outras regiões, aventureiros e toda sorte de sertanejos, fosse por “pau de arara”, fosse pelo porto de Ilhéus.

Numa dessas levas, estava Bartholomeu, vindo de Canudos, que chegou a Ilhéus em 1909. Subvertendo a lógica do destino final da maioria dos migrantes recém-chegados, Bartholomeu tomou outro rumo. Seu trabalho era de outra natureza e fez fama no povoado de Inhaúmas, em Canavieiras. Ao final do mesmo ano de chegada, tornou-se um criminoso denunciado pelas pessoas “insuspeitas da sociedade” local. Seu crime? Ter implantado ali a prática do fetichismo. Como fica claro num discurso de Nina Rodrigues (2010) em sua primeira obra específica acerca da temática, o fetichismo era o termo empregado dentro da perspectiva médico-científica para se referir às manifestações religiosas dos negros.

Além do fetichismo, Bartholomeu teria manipulado remédios, prometido curas, passado receitas que utilizavam plantas e bichos nas suas curas e era bastante procurado pelo povo. Os insuspeitos moradores da cidade conclamavam o delegado de polícia e o da

higiene, pedindo urgência para que o “Sr. Bartolomeu não tomasse sobre si a capa do ex-Antônio Conselheiro e quisesse, por fim, transformar o Rio Pardo em Canudos”.[33] Fama e seguidores necessitados não lhe faltavam. Perseguição também não.

As elites religiosas e políticas, incluindo os médicos nesta perseguição, incomodavam-se com essa demonstração de poder paralelo de um feiticeiro aclamado pelo povo. Havia diversas subversões implícitas na ousadia de ter uma casa aberta por Bartholomeu, onde atendia muitas pessoas por dia. Diferente da década anterior, a nominação da prática mudara e, pela primeira vez, a imprensa recorre ao termo “fetichismo”. O uso do termo demonstra que a polícia do sul estava antenada com as perseguições da capital. A origem do curandeiro e os acontecimentos históricos de Canudos igualmente remetiam a sociedade católica zelosa da moral e da ordem a uma simbologia subversiva associada à imagem de Antônio Conselheiro, uma liderança perigosa. Numa região como esta, onde não faltavam trabalhadores explorados, vivendo nos barracões da fazenda, sem acesso a médicos e padres, essas semelhanças não eram bem-vindas, já que a denúncia destacava o grande prestígio junto ao povo e, acima de tudo, o fato de Bartolomeu exercer uma prática de cura contrária à ciência moderna civilizada, portanto, ilegal e atrasada. Bartholomeu e seus seguidores foram responsabilizados pelo desvio das normas de “bem viver”. Antigas práticas de senzala na visão do articulista.

As denúncias estampadas nos periódicos, para além de outras questões como a ordem, a moral e a higiene, eram contrárias ao que a boa sociedade esperava do comportamento ideal do negro na região, que seria limitado ao “lugar” que lhe era reservado. As elites, políticas e religiosas, entendiam tais lugares e práticas, a um só tempo, como antro de divertimentos insolentes, vulgaridades e espaço de expressões populares e religiosidades negras como legado da escravidão, incompatíveis nos auspícios do século XX, pois estariam em constante litígio com a cultura católica e civilizada. Em nome dessas questões e da ciência médica, essas elites teriam fomentado ações repressoras das autoridades policiais e jurídicas

às práticas negras onde quer que elas vicejassem. Além de Bartholomeu, surgiram outros insurgentes.

Três anos depois, outra denúncia de feitiçaria ganhou as ruas de Canavieiras. Corria o ano de 1912. O caso escandaloso deu-se numa noite de grande festa de candomblé, quando “muitos negros dançavam e vadiavam ao som de atabaques”. Desta festa, resultaram agressões e prisões, revelando que estes sujeitos sentiram na pele as ressonâncias do Código Criminal do Império – visto ser este que subsidiava a condenação da magia e seus sortilégios e, portanto, da “feitiçaria” – explícito no Código Penal Republicano de 1890. Os delegados de polícia e higiene não precisavam de muitos esforços para que cometessem os excessos de violência e os tratassem como ações legais durante as perseguições. No caso em questão, houve tiros, pancadas e outras agressões aos negros e pobres, é claro.

Tão longo quanto o processo crime das prisões são as possibilidades de leituras, nas quais, podemos entrever relações econômicas, como a origem dos migrantes arrolados no processo para a zona do cacau, que evidencia a circulação de sujeitos em busca de fé e divertimento, numa linha tênue com questões de variadas naturezas. Mas, para a polícia e a legislação em questão, era algo muito claro: pretos, mestiços e pardos pobres, só pelo fato de se reunirem, eram suspeitos de desordem; e o candomblé, verdadeiro acinte. Essa junção era inaceitável na civilizada sociedade Igrapiúna.

O título do processo crime, “Feitiçaria”, desvela mecanismos de perseguição às práticas religiosas negras. No que tange aos acusados, eram, em sua maioria, negros e pardos que se divertiam num candomblé. Significava, em outras instâncias, que esses homens e mulheres resistiam na construção histórica de novas formas de sociabilidade urbana, mantendo-se fora do padrão idealizado. A madrugada das prisões era véspera de uma data propícia para uma festa, o feriado do dia de finados. O feriado dava-lhes brecha de tempo. A data da prisão tem muito a nos dizer, pois era véspera do feriado. Logo, permitia que diferentes sujeitos se deslocassem para a festa de candomblé depois do trabalho, assim como ficar na festa madrugada adentro, sem a obrigação de acordar

cedo na manhã seguinte. O “pai de santo”[34] Antônio Sebastião dos Santos, vulgo, Antônio Jacú, tinha uma casa de candomblé no Mussununga. O crime era muito claro para o delegado, ao explicar que “foram encontrados na prática do acto de fetichismo”[35]. E prosseguia o delegado, apresentando provas irrefutáveis, afirmando que foram apreendidos materiais como “cruzes, espadas de madeira, atabaques e outros objetos próprios de tão perigoso culto”.[36] O perigoso culto continha um elemento cristão, a cruz, o que supostamente tornara o caso mais absurdo perante às autoridades também cristãs. Os atabaques, que deram tanta alegria à dança, canto e ritmo, estavam ali silenciados como prova importante do crime.

Tudo sugere que, antes de Antônio Jacú, outros já foram perseguidos. Lembrava o delegado que, há muitos anos, estavam “aquelles fanáticos se reunindo no aludido logar”[37]. Uma pena não descobrirmos o ano de fundação do candomblé naquele lugar. As queixas não paravam por aí. Pesava a acusação de que estes “ameaçavam a ordem social” e que eram numerosos os adeptos. Infere-se, então, que o lugar era bastante procurado pelos populares, o que incomodava aos denunciantes, com certeza. Tanto que o delegado afirmou que haveria outras casas de cultos perigosos e tinha “sciencia da existencia do nucleo pernicioso que se estava formando neste termo com o nome de mesa de Santa Maria”[38]. Os dois casos constituíam, assim, suposta ameaça da ordem, nada mais propício para entrar em cena do que o exercício do controle social normatizador. Já a Mesa de Santa Maria, resta-nos a curiosidade de tal culto.

Corroborando todo o afã da ideologia civilizatória vivida numa região de ricos brancos, a polícia tratou logo de coibir as práticas religiosas do fetichismo que se conservaram no Brasil, como assinalava Nina Rodrigues (2010). As práticas africanas, sinônimos de atraso, eram representadas pelo candomblé. Daí ser preciso extingui-las.

Na festa do povo de santo do Mussununga, as prisões materializavam essa ideologia, e o delegado explicou ser justo em sua atuação ali, vez que os prendeu para “evitar perigo para o

Estado e para a Nação”[39]. E essas prisões exemplares de corretivo de moral deveriam, supostamente, dispersar o numeroso bando. A proposta era clara: acabar com as práticas religiosas negras e, com elas, os incômodos como reuniões e danças aos sons de atabaques de negros e sertanejos.

Não foi à toa a morosidade da justiça no processo. Presos no dia 1º do mês de novembro, somente no dia 22 os depoimentos foram coletados. Tencionei cruzar as perguntas e respostas, o que evidenciava a preocupação da justiça em saber suas origens e onde residiam, suas ocupações e qual motivo alegavam para a prisão naquela noite. Em conjunto, as respostas dos acusados nos possibilitam apreender parte do universo social dos frequentadores que se encontraram sob o mesmo interesse no culto afro-brasileiro.

O próprio Jacú era um migrante mineiro identificado como roceiro quando questionado de sua ocupação, embora sua função exercida ali fosse outra. A esta altura da República, os processos-crime já não enfatizavam a cor dos sujeitos, mas difícil acreditar que não seria a maioria negra e parda e, ainda, de acordo com o delegado, eram os “24 prezos pobres recolhidos à cadeia pública”[40].

Quadro 5 – Perfil dos presos na prática de “Fetichismo no Mussununga”

Nome	Idade	Origem	Residência Atual	Ocupação	Justificativa para sua prisão
Adelino	22	São Miguel-	Salsa/ Mussununga	Jornaleiro	Vadiando e dançando
Antônio Jacú	44	São Miguel- MG	Salsa/ Mussununga	Roceiro	Divertimento
Antônio R.	27	Conquista	Rio Salsa	Lavrador	Divertindo-se dançando
Joaquim	35	Caximbo	Braço do Norte/ Rio Salsa	Lavrador	Divertindo-se
Joaquim Barbalho	22	Canavieiras	Rio Salsa	Lavrador	Passear e assistir divertimento
José	52	Gorotuba-MG	Salsa/ Mussununga	Lavrador	Na vadiação do atabaque e danças
José de Oliveira	25	Condeúba	Lagoa do jacaré	Lavrador	Assistia a danças
Manoel	42	Remanso	Salsa/ Mussununga		Dançando com outro
Manoel Barbosa	26	Belmonte	Cachoeira do Espinho/ Rio Salsa	Roceiro	Assistia a danças
Manoel Teles	53	Nova Boipeba	Braço do Sul/ Rio da Salsa	Jornaleiro	Divertindo-se
Manoel Tibúrcio	25	Vila de Una	Córrego Bonito	Lavrador	Brincando
Olympio	32	Inhaúmas	Inhaúmas	Lavrador	Divertindo-se

Nome	Idade	Origem	Residência Atual	Ocupação	Justificativa para sua prisão
Crispim	17	Inhaúmas	Córrego das Inhaúmas	Lavrador	Ignorava
Francisco Roque	31	Irará	“Uma légoa distante de Mussununga”	Jornaleiro	Divertindo-se
Francisco Souza	33	Vila do Bonfim	Braço Sul \ Rio salsa	Jornaleiro	Ignorava
João Maria	28	Inhaúmas	Córrego das Inhaúmas	Lavrador	Ignorava
João R.	21	Itinga -MG	Pedra Branca\ Rio Salsa	Jornaleiro	Divertindo-se
Juscelino	23	Conquista	Rio Salsa	Lavrador	Prestando atenção à vadiação
Tiago	39	Vila do Tucano	Cacheira do Rio da Salsa	Lavrador	Ignorava
Crispim Saldanha	56	Rio Pardo-MG	Córrego das Inhaúmas	Lavrador	Divertindo-se dançando
Diocleciano	26	Condeúba	Rio Salsa	Jornaleiro	Dançando ao som dos atabaques
Honório	43	Estância-SE	Belmonte	Lavrador	Ignorava
Theodoro	33	Caetité	Sequeira / Cachoeira Espinho	Lavrador	Vadiando com danças
Bernardino	20	Inhaúmas	Córrego das Inhaúmas	Lavrador	Vadiando

Fonte: APEB. Seção Republicana. Judiciário. 1912.

Como atestara o delegado, de fato, eram pobres, com idades entre 17 e 56 anos, trabalhavam como lavradores jornaleiros ou roceiros, e viviam na órbita do Rio Salsa, lugar de grandes plantações de cacau, o que levou o delegado a afirmar que eram pobres. Os presos não eram criminosos antes desse delito, afinal, o juiz constatou que nada constava contra eles no cartório perante a lei e, por isso, no pedido de habeas-corpus, sublinhava-se que estavam "em danças de candomblés, atabaques e outros divertimentos semelhantes e deu-se voz de prisão a todos que nella se achava".[41]

Cumpriu-se também o mandato de busca e apreensão dos objetos do culto. Nenhuma mulher foi presa durante o "divertimento". O delegado não achou nada divertido, não poupou o uso da força, causando diversos ferimentos nos presos. Tratados no texto policial como "pacientes", a defesa alegava que eles estavam apenas na prática de "um culto qualquer, sem offensa dos bons costumes e das leis"[42], sendo ilegal o ato da prisão. E mais, questionava os excessos cometidos pela força pública, os tiros, pancadas e o fato de estar lá há 22 dias sem qualquer auxílio, apenas porque se encontravam na prática do "fetichismo". A defesa também recorre a este aspecto terminológico usado desde 1910.

A prisão coletiva, nesta festa de candomblé, deu indícios do cenário socioeconômico. A defesa alegou que todos trabalhavam em roças e lavouras e não eram "vagabundos sem família certa", e os que eram de longe vieram atraídos pelo trabalho no cacau. Apenas quatro deles haviam nascido nas cercanias, como Crispim, o mais novo, de 17 anos. Já o mais velho e homônimo, Crispim, de 56 anos, viera de Minas Gerais. E outros viajaram de léguas distantes ou mesmo de cidades circunvizinhas para a dita festa, como o sergipano Honório, que viera de Belmonte, e Theodoro, que viera do Sequeiro do Espinho. Mesmo os da redondeza andaram léguas, o que significa uma festa anunciada, para a qual houve mobilização, aviso prévio, preparação, viagem e até passeio, como dissera em sua defesa um deles.

Na defesa de si e da natureza da prática que faziam ao serem presos, os acusados foram coesos em atenuar o "crime perigoso", alegado pelo delegado, inocentando o culto, chamando-o ora de

divertimento, brincadeira, dança, vadiação, ora afirmando ignorar o motivo da prisão, visto ser apenas diversão. O tom uníssono dos acusados evidencia a postura política em proteção a si mesmos e ao culto afro-brasileiro praticado. Contrariamente, para as autoridades, os fetichistas eram perigosos para o “Estado e para nação”, corroborando um discurso contra a vadiação e a ociosidade. Essa postura era uma prática constante observada por Chalhoub (1996a, p. 22), em *Cidade Febril,* no Rio de Janeiro, onde as elites, tal qual a do sul da Bahia, lidavam com o contingente negro, acreditando que estes “são, por definição, perigosos” e, consequentemente, presos em divertimentos, por não serem vistos como um simples lazer, mas tramas, imoralidades e desordens.

Seja na acusação de feitiçaria ou por desordem e bebedeira, eram os negros, sobretudo, os suspeitos preferenciais. Neste caso em relevo, houve, além das ditas “questões preferenciais”, fatores como a pobreza e a cor, além da apreensão de objetos mágico-religiosos como comprovação de práticas legalmente criminalizadas. Dessa maneira, o cerceamento das práticas culturais e religiosas emergia junto com a história da cidade, das andanças periféricas dos negros, das suas inciativas em festejar ou migrar, trabalhar e vadiar, como atestam os processos criminais. As prisões efetuadas pelo delegado impingiam um clima de perseguição vigilante a outros casos que, todavia, ainda não haviam sido solucionados, mas apontados nos jornais pelas elites. No caso de Mussununga, o trânsito observado no local do candomblé também era o do encontro de histórias de diversos sujeitos que se reuniram em busca de cura ou lazer, mas, sobretudo, de afinidades étnicas.

Entre 1910 e 1919, tais festas eram espaços simultâneos de lazer, solidariedade, fé, curas, que valiam o esforço da ida, mesmo após o trabalho, além do risco de prisões por parte da polícia. Ir para tais festas, no entanto, era agir contra os preceitos de bom comportamento esperados pelas elites, ou seja, o de invisibilidade. Eram, então, retirados da anônima cotidianidade para serem tematizados em alguma nota no jornal, na denúncia do fetichismo ou de desordens.

Ferreira Filho (1998-1999, p. 25) sobre a capital, afirma que, logo nos primeiros anos da República, foi desencadeada uma campanha

ferrenha contra as casas de Candomblé, ainda mais no contexto da modernidade e efervescência que tomou conta das cidades. A propaganda higienista encontrava na imprensa do sul da Bahia grande aliada. Os interesses comuns acabavam por ditar as políticas de saneamento e disciplinarização social, de modo que a prisão do povo de santo, como em Mussununga, servia como exemplo para intimidar os demais. A esperança era coibi-los pelo medo de que praticassem o culto, as festas, os ajuntamentos de pobres, como dissera o delegado, exultante com as 24 prisões, porque, de um modo ou de outro, serviria de advertência para os demais, e as informações circulavam, chegando para todos que não tiveram oportunidade de aprender a ler e escrever.

Essas informações, em geral, eram divulgadas e, depois, passadas de boca a boca, como afirma Jaqueline Pereira (1998) sobre o poder da imprensa. Esta não dava trégua no sul da Bahia, como *A Reforma*,[43] que tratou da "Higiene Municipal", denunciando o curandeiro Eduardo do Nascimento, vulgo "Bigodeiro", cuja prática de curar era contrária à ciência moderna civilizada. Fazendo uso da lei, foi em seu encalço o Dr. Machado de Queiroz, Inspector da Higyene Municipal, explicando que agiria ali no interior com o mesmo rigor e vigilância aplicados na capital.

A casa do curandeiro Bigodeiro localizava-se na Rua do Tôco, parte periférica, bastante procurada. Numa entrevista a um jornalista, o inspetor acusava Bigodeiro de ter reagido à sua presença com arma em punho quando lhe avisara da multa que deveria pagar por receitar remédios e beberagens. Mesmo assim, invadiu a casa de Bigodeiro e apreendeu como prova do crime uma beberagem ao que refutou Bigodeiro com o artigo 48 da Lei municipal, legitimando as apreensões realizadas. Segundo o inspetor, Bigodeiro andava cercado de todo tipo de gente, "incautos, ignorantes e criminosos por índole"[44]. A índole ruim era a visão científica que se tinha do negro no período pós-abolição, acoplando-se sua figura à criminalidade. O inspetor concluiu a entrevista, tranquilizando a "boa sociedade" sobre a exterminação do caso de Bigodeiro. A prática de curandeirismo era sinônimo de atraso e barbárie, constituindo-se verdadeiro obstáculo à efetivação de uma nação moderna que contava com médicos brancos que estudaram

na capital e exerciam sua profissão no sul, o que os colocava como condição inerente à construção de um país civilizado, conforme Schwarcz (2001a).

Na prisão de Bigodeiro, algo soou estranho na ação da polícia no trato com um curandeiro num flagrante. O inspetor da higiene explicou que Bigodeiro não foi preso no referido dia da invasão, devido ao seu "estranho estado de saúde". No entanto, antes afirmara que Bigodeiro o recebeu com uma arma em punho. A que "estado" ele se referia? A um suposto estado de transe que se efetuara depois de Bigodeiro tê-lo enfrentado? Não há indícios suficientes na matéria que permitam confirmar. Por fim, o inspetor advertiu que essa prisão desagradaria a muita gente. Tinha ciência disso.[45] Bigodeiro era procurado por pessoas "de todas as classes", o tom irônico acusatório era contra membros das elites que, ocultamente, lá se consultavam, mas que as autoridades já sabiam.

O Comércio também se queixou da existência, em Ilhéus e região, de muitos desses "curandeiros". De modo indireto, sem citar o nome, dirigiu seu protesto a "certo ogã pai de santo", criminoso que estava, através do candomblé, roubando cidadãos "incautos". Destacou que estes eram muitos na região e que criaram fama, primeiro, em arraiais, distritos, e que agora era a cidade: "o echo do poderio de sua sciencia malandra".[46] Lamentavelmente não encontrei fontes que dessem conta desses outros.

Há tempos que qualquer atividade de negros, excetuando o trabalho, era vista como malandragem. A *Pari* e *Passu* com essa ideia, andava a de que ciência era coisa apenas da elite intelectual. O que parecia incomodar duplamente era o fato de essas práticas se apropriarem de dois espaços: o primeiro, físico, com aberturas de casas de cura, o que denotava atraso para uma cidade que deveria ser moderna; o segundo, o atentado à ideologia moderna, simbolizada pelo termo "ciência médica", para o qual atribuíam curas exclusivamente pela medicina. Segundo o jornal, fora da ciência médica, as práticas de cura eram pura malandragem. Tomavam como base o texto do Código Penal decretado em 1890, cujos artigos 156, 157 e 158 regulavam, ainda, em princípios do século XX, as posturas contra candomblés e curandeiros. As leis

citadas em questão estão na versão do que apresenta a obra de Maggie (1992). O artigo 157 proibia

> “praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar talismãs e cartomancia para despertar sentimentos de ódio e amor, inculcar cura de moléstias curáveis e incuráveis, enfim, para fascinar a credulidade pública”.
>
> O artigo 158 proibia “ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo, assim, o ofício denominado de curandeiro”.

Em síntese, o artigo 156 proibia “exercer a medicina em qualquer de seus ramos e a arte dentária ou farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou o magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos”.

O certo é que na memória regional Bartholomeu, Nicacio, Pae Euzébio, Antônio Jacu deixaram seus nomes celebrizados na história da feitiçaria do interior. Lamentavelmente, o articulista não mencionou outros nomes quando se queixou do fato de o centro da cidade estar entrando em contato, buscando consultar-se com os supracitados. E volta a reafirmar que estes estavam, antes, limitados às “raias das pontas de ruas e becos dos arrabaldes sob vigilância da polícia e dos repórteres”.[47]

O sentimento de perda desse controle era assustador para as elites em disputa simbólica pelo espaço da cidade. E não só o espaço, mas os possíveis clientes destes curandeiros que deveriam tratar-se com médicos.

Encontrei três notícias que estavam em meio às propagandas de variados eventos sociais e políticos entre comerciais com oferta de produtos para saúde, a exemplo do elixir. A respeito das práticas de cura e adivinhação, havia a condenação de uns e a propaganda positiva de outros, ambos no mesmo ramo de negócio. No primeiro exemplo, o da perseguição, o título da nota afirma ser o feiticeiro “pirata” pejorativamente. Estas foram as palavras do Dr. Veridiano Lopes, que prestou uma queixa na delegacia, pedindo urgente providências para o problema, afinal seu prestígio e rendimento haviam decaído bastante, pois seus pacientes estavam indo à procura do curandeiro pirata. O médico perdia para o curandeiro!

Sem assumir oficialmente que um concorrente lhes roubara os pacientes, registrou como motivo oficial da queixa “a necessidade de a polícia e o delegado de higiene ‘moralizar’ o exercício da medicina e a saúde do povo”.[48]

Provavelmente, não se referia ao pobre somente. Ainda que negasse, os abastados também eram afeitos a tais consultas. Mas o motivo não dito na queixa do Dr. Veridiano era que, em Banco Central e em Água Preta, estes pacientes “sumidos” estavam frequentando a casa de Otaviano Barbosa, que recorria ao uso de “meizinha”, adivinhações, botava mesa e prescrevia remédios e banhos com folhas. Segundo o jornal, seria vergonhoso citar os nomes de pessoas abastadas da região que também o procuravam e pagavam caras consultas, pois alguns sobrenomes foram publicados, e isso deu o que falar. Entretanto, ao passo que Otaviano ficou mais procurado, queixou-se um médico de que os moradores pareciam ter esquecido de que ali havia “médico e pharmacia”, criticando o que chamou de “barbárie”, a ação dos feiticeiros charlatães. O médico afirmou estar em posse de uma lista de vítimas da alta sociedade, incluindo um abastado que pagou 200 mil réis para desfazer uma “cousa feita”. A crença no feitiço já chegara com o sujeito, assim como outros fazendeiros que haviam comprado benzeduras e remédios. E concluía o jornal que a polícia já tinha queixas também de pacientes. Logo, a prisão deveria ser urgente.[49]

Na contramão dessa perseguição, são noticiados dois sujeitos cujas práticas também eram a arte da adivinhação, da resolução de problemas, o alívio de males, no entanto, receberam tratamento contrário, o de aceitação. Supondo que o anúncio fosse dirigido ao leitores das camadas mais abastadas da população, as práticas de cura sofriam um processo claro de racialização, um branqueamento pelo fato de ser os frequentantes de maioria negra nos cultos tidos como fetichistas e, portanto, charlatães, não científicos, logo não confiáveis. No caso destes, em vez de denúncia, os dois outros eram propagandas, cujo resultado foi movimentar bastante a pensão Fernandes no centro de Ilhéus. Lá, quartos alugados recebiam os dois cartomantes como “novidades recém chegadas de fora do país”, imbuídos da missão de atrair as elites, mas sem o estigma de

ser “macumbeiros, feiticeiros, pais ou mães de santo”, que seriam proibidos pela polícia como foram os outros que vimos até aqui.

Todos sabiam que as elites locais frequentavam tais casas nos arrabaldes e que atendê-los no centro da cidade, numa pensão insuspeita e utilizando-se do termo “sciencia”, mitigaria os ânimos e estariam valendo-se da palavra de ordem para a sociedade branca local. Estes sujeitos foram bem-aceitos e criaram um espaço considerável de atuação sem nenhuma interdição dessas práticas.

O caso de Madame Sophia não é menos revelador. Possivelmente uma mulher branca e que dizia ser recém-chegada da Europa prometendo dominar os “processos mais scientificos da actualidade”, a cartomante e quiromante foi bem acolhida pela sociedade ilheense, tornando-se sua mais nova clientela. Ressalto que, para as bandas de Jundihay ou na casa de Bigodeiro, essas elites também iam, mas de modo velado, na calada da noite de preferência, e essas mesmas práticas de consultas que aconteciam, com pedidos de ajuda, remédios, banhos, “mezinhas” e adivinhação realizadas por negros nos arrabaldes da cidade, eram noticiadas como crimes. E seus endereços eram mencionados, para que a polícia efetuasse as prisões no local.

Já no caso da tal madame, destacavam como suas qualidades mais importantes: o caráter científico da atividade que desenvolvia, respaldando suas práticas “boas”. Cumpre lembrar que o código de 1890 criminalizava apenas as práticas más. E as más eram apenas as realizadas pelas populações negras. No entanto, entre definir o que era bom ou mau, os pretos iam presos e os brancos tinham seus lugares de atendimento e advinhação, trabalhos publicados, hotéis autorizados e frequência da boa sociedade. Esse uso da “ciência” como amparo legal foi bem explicado por Schwarcz (2001a), que discute a questão racial no Brasil desde o século XIX, explicando como as elites intelectuais empregavam esses discursos dos “Homens de Sciência” em relações estreitas com as elites locais e, por sua vez, utilizando-se da Antropologia, definiam os criminosos. Então, nas práticas religiosas e de cura, “o fenótipo passava a ser entendido, portanto, como o espelho da alma, no qual se refletem virtudes e vícios” (SCHWARCZ, 2001a, p. 116).

Outro bem-aceito no mercado das “curas e adivinhação”, prometendo mil e uma utilidades, foi o recém-chegado à cidade, o “Professor” José Maria Dominguez. Currículo longo, oferecia um programa ou *menu* especialmente completo para todos os males, entre eles, o de desfazer feitiços e seu poder de lidar com as artes diabólicas. Neste, ficou evidente uma apropriação do discurso científico no sentido de respaldar a sua atividade e, para isso, assim como Madame Sophia, teve como alvo a clientela rica da cidade, sequiosa de novidades e cuja riqueza era oriunda das roças de cacau. Logo o professor compreendeu que deveria atraí-los. Meses depois, José Maria mudou o discurso da sua nota do jornal costumeiramente republicada, assim como o endereço de suas consultas.

Dois meses depois, seu anúncio era curto e direto, intitulado “Aos Fazendeiros”, e seu novo endereço era uma casa na Rua Araújo Pinho, sua condição de vida melhorara significativamente. José Maria afirmava ter, através das “sciencias ocultas”, ajudado aos fazendeiros no sucesso da colheita de cacau, dando-lhes progresso e prosperidade.[50] Quanta coincidência! Seu maior dom era justamente lidar com o sucesso de roças de cacau e logo nessa, a região do cacau! Seu diferencial estava no seu discurso bastante conveniente, pois prometia ajudar a combater possíveis pragas na lavoura, crises ou antever futuros problemas referentes à lavoura do cacau. Segundo Gustavo Falcón (1995), em 1908, o cacau teve sua primeira crise. A segunda ocorreu em 1918, e do ponto de vista produtivo, demonstrou a dificuldade de processamento da produção de sua forma mais simples para as formas mais complexas (FALCÓN, 1995). Isso é claro lhe garantiu muitos clientes e consequentemente sua mudança para um endereço melhor, José Maria dizia o que as elites careciam ouvir. Na contramão destes tratamentos dados à madame e ao professor, o que era dispensado aos outros como Pirata, Jacú, Bigodeiro, que eram negros ou mestiços e lidavam com o mundo mágico-religioso, era visivelmente contrastante. A uns, cadeia, a outros, destaques nos jornais e um aluguel no centro da cidade, que sabia ser extremamente hostil com a população de cor que quisesse outro destino para além das cozinhas ou roças de cacau.

E neste quesito, as “vadiações” e festas noturnas sofreriam igual perseguição, mas grande sedução no universo de homens e mulheres negras que só queriam dar vazão aos seus desejos, prazeres e liberdades, numa releitura muito clara dos significados que atribuíam à liberdade de ir e vir.

4.3 Vulgos de tal: contra a moralidade pública em vadiações, sambas e divertimentos

Além dos crimes cotidianos, da condenação das práticas religiosas, outros aspectos que evidenciavam as vicissitudes das experiências de liberdade (CUNHA; GOMES, 2007) eram certamente o lazer, os divertimentos em sambas, umbigadas. O limite entre o que seria vadiagem, a prostituição, a diversão honesta e os crimes no imaginário das elites ou boa sociedade praticamente inexistiam. Isto se prova nas denúncias feitas pelos jornais.

Nesse contexto, as mulheres negras em diversão eram taxadas de “horizontaes e prostitutas”. Foi neste sentido que a casa de Feliciana foi denunciada pelos moradores da Rua Adão Schaun, que pediam enérgica providência ao coronel intendente para “mandar demolir um casebre de palha que tem nesta rua, que é um foco de imoralidades; reside neste dito casebre uma cabocla de [nome] Feliciana, que entre as outras, é a que pior procede”.[51]

As tentativas de controle iam além da moral e dos bons costumes, recaíam sobre a questão da sexualidade e das diversões que o casebre certamente comportaria com a circulação de outras negras como ela, Feliciana, a de “pior procedência”. Os egressos do cativeiro não deixariam certamente de dar vazão ao lazer e outras experiências de uso do espaço da cidade, ajuntando-se de diferentes formas. Nestas ocasiões, é claro que os conflitos ocorriam, junto com os namoros, os ciúmes, as danças, e que nestas ocasiões a prostituição fosse um dos meios de arranjos de sobrevivência. Mas existem outros fatores que precisam ser

considerados. Assim também é preciso levar em conta que as narrativas jornalísticas eram imbuídas de doses de exagero para criminalizar práticas, distorcer situações que moviam a polícia a repeli-los em qualquer situação de festa ou simples descontração. O certo é que esses homens e mulheres acusados de vadiagem experimentariam toda sorte de perseguição, ou seja, a prática do que era a racialização enfrentada cotidianamente no agir social (ALBUQUERQUE, 2009).

Aos poucos, as práticas de diversão e ajuntamentos começaram a ser associadas a alguns bairros da cidade. Em Ilhéus, viam-se “as cenas de desonestidade que se dão todas as noites na Rua do Barroso e Dendê, provocadas por homens e mulheres de má vida que nenhum decoro prestam a moralidade pública, nas ruas e pensões indecentes”[52]. Havia um controle, uma publicização de quais seriam esses espaços, e a polícia era logo acionada, pois “o pudor público exige a reprimenda de tais fatos, que certamente será feita pelo capitão Galdino”.[53] Além das supostas casas e pensões, os locais de sambas foram reprimidos. Corria o ano de 1903 em Canavieiras e, numa quinta-feira à noite, Galdino – ironicamente homônimo do alferes e numa escala social e racial oposta – resolveu sair para se divertir depois de um dia de trabalho. Mas a história que poderia ser apenas de paquera, dança e diversão acabou no xadrez, atitude recorrente em caso de diversão de negros onde se chamava a polícia. No discurso racialista do *O Monitor do Sul*, eis as peripécias do Preto Galdino:

> Quinta-feira, à noite, o preto Galdino, que dá a vida por um *miudinho*, desses que fazem vir agua à bocca das mulatas, entendeu que, num paiz de liberdade, não é preciso o luxo de uma licença, para desenferrujar as pernas, num samba gostoso e... Corria branda a noite quando a policia chegou, vio e conduzio o caipora [capoeira] Galdino para o xadrez.[54]

Fazendo uso do seu pleno entendimento do que seria a liberdade, Galdino foi divertir-se num samba. Entretanto, seu comportamento foi descrito como passível de repressão e prisão, pela prática de uma dança lasciva e sensual, que era o miudinho. Além da

sensualidade da dança, aponta a nota que havia mulatas, gente de sua classe certamente.

A ação da polícia, elogiada pelo jornal, dava-se no sentido de fazê-lo entender que seu divertimento era fruto de um luxo, o de uma liberdade, a qual ele não sabia fazer bom uso, e esta o possibilitou estar ali livre para “desenferrujar as pernas num samba”. O samba, aliás, era proibido e deveria servir de exemplo como controle disciplinar e coibição, pois evocava costumes antigos e atrasados. Essa liberdade, de tempo e de diversão, junto com a escolha do seu divertimento, enquadrou-o como contraventor e, portanto, fora conduzido ao xadrez, qualificado como preto e enquadrado como capoeirista, já que, ao que aparente, foi esse o seu maior crime. Em literatura vasta sobre o tema, a capoeira aparece como uma verdadeira doença moral na sociedade da primeira República na Bahia.[55]

Quanto ao outro crime, o“miudinho”, este pertencia simbolicamente à mesma categoria do samba, visto como perigo, de tal sorte que, nas primeiras décadas do século XX, os praticantes foram vítimas de forte repressão. Além deste negro, outros casos de polícia ganham espaços nos jornais no quais tangia as práticas culturais. Nestas, há o destaque de que seus frequentadores são pretos e mulatos, como no caso em questão: o periódico usa o termo “mulatame” de modo pejorativo, destacando o samba, a cachaça e a umbigada como atos comuns dos negros e, consequentemente, afirma que os espaços onde ocorrem são violentos, contam com brigas e são os espaços privilegiados das narrativas intituladas “chronica policial”.

> Um samba não é coisa que se pérca, nestes tempos em que fálhão completamente os divertimentos públicos; por isso, Candido Leandro dos Santos, vendo vazio o seu guarda-roupa, arranjou, por empréstimo, um terno apropriado ao acto e, na noite de 26 do passado, se dirigiu para as bandas de Areia, onde lhe informarão que fervia um samba de arrojo, com scintilhações do *mulatame* e de pinga seductôra. A festa ia no seu auge, quando quis a fatalidade que o diabo, dissolvido na cachaça, desmanchasse a alegria de todos. Como não há prazeres que durem, o de Leandro logo acabou, no momento em que ele entendeu de substituir as *umbigadas* por

> sopapos, no meio de uma fervura geral, acalmada pela agua fria da policia, que prendeu ao Leandro dos Santos! Dos diabos e que é este Leandro.[56]

Umbigada, sedução, samba, divertimento, feitiçarias eram iguais a crimes, todos reunidos num texto irônico como este do *O Monitor do Sul.* Uma vez que falham os divertimentos corretos, o samba seria a saída, ou seja, cair no samba era fraqueza, um erro de conduta. Galdino não era diferente de Cândido Leandro dos Santos em cor e condição social, pois era pobre e lhe faltavam roupas. Areias, o lugar ao qual ele se destina, é longe do centro, desconhecido, lá para as "bandas", onde ele sabia haver samba. Essa distância enfatizada pelo periódico é alusiva de distanciamento da moral, da boa conduta.

A atração de Cândido Leandro se explica, ele lá estaria "em casa", afinal, "fervia um samba de arrojo com scintilhações do mulatame e de pinga seductôra". O discurso que opunha civilização e atraso aponta elementos imbricados aos modos de festejar do negro, entremeando candomblé, samba, cachaça e mulatas. O leitor deve estar reconhecendo um ambiente de pecado.

A resposta da polícia a esses ajuntamentos festivos era sempre combativa e perseguidora. Procurando associar a pinga ao ambiente de negros em festa como um lugar perigoso de brigas, desordem, prazeres, e o uso do termo "diabo", que se desmanchara na cachaça, reforça o lugar dos pecados e das imoralidades. É possível imaginar o tom de contento do redator, ao enfatizar que prazeres não duram, que, da umbigada aos sopapos, por motivos de brigas, Leandro foi parar na prisão, visto estar no samba, na malandragem e na embriaguez, coisas de negro que perturbavam a ordem pública. Essas consequências serviam para ameaçar e evitar tantas outras como no seguinte episódio:

> Na madrugada de quarta-feira passada, quando procediamos a tiragem da nossa Folha, fomos perturbados por uma turma de meretrizes, que vinham perseguidas, de um samba, dos lados do 'Rapapáo'. Os sambistas, embriagados e cheios de ciumes, vieram perseguindo a cacete as tais meretrizes, até a rua 'General Pederneiras', debaixo de um barulho infernal Infelizmente, o sr. Gustavo Guerra, Commissario de polícia, não pode dar caça a esses malandros.[57]

Nas denúncias, os bairros de maioria negra – como o Rapapao – foram se consagrando como lugar perigoso, donde provinham prostitutas, bêbados e malandros. Não foi mera casualidade, portanto, essa construção reiterada nos discursos jornalísticos e relatos policiais da ideia dos territórios negros configurados como bairros onde a maioria da população teria pele escura embora não tenham sido encontrados dados demográficos específicos sobre a cor destes naqueles espaços. As notas e denúncias acabam por evocar a elevada densidade populacional negra, singularizando seus locais de circulação e moradia. Nestes, era frequente a circulação dos negros que certamente trabalhavam de dia no centro e viviam na periferia à noite. Outra forma subliminar de identificar as práticas ou lugares de negros era pela recorrência de queixas comunicando desordens, arruaças e sambas. Lá estavam, certamente, os negros. E as denúncias não paravam de chegar aos jornais:

> Pessoas residentes à Rua Barao de Cotegipe pedem que chamemos á attenção da polícia para um samba infernal que ahi se realisa quase todas a noites, perturbando o socego publico. Esse samba que as mais das vezes vae ate pela manhan é frequentado por horizontaes que representam uma verdadeira bachanal. Seria muito conveniente que o digno alferes Correia, delegado de policia entre nós, desses uns passeios às horas mortas da noite, á Rua Barao de Cotegipe.[58]

Se o intuito foi desqualificar, tem, mesmo sem intenção, o mérito de nos informar como, onde e com qual frequência a população negra se divertia. O “samba infernal” que ia até de manhã congraçava a maioria negra e pobre, incluindo as “horizontaes”, expressão com a qual se referiam às mulheres negras pobres e, mormente, às meretrizes. Estes sambas resistiam apesar de toda a ameaça da polícia. Além deste endereço citado, a Rua 13 de Maio, identificada como “lá pra bandas do porto”, despontou como um lugar bastante frequentado por pobres e negros e também contava com intermitente festa. Edmar Ferreira Santos (2009, p. 24) encontra essa constituição também em Cachoeira:

> Os sambas e batuques denunciados nos jornais geralmente aconteciam próximos ao cais do porto ou nas ruas periféricas, onde trabalhava ou residia a grande parcela da população pobre da cidade. A maioria dos moradores dessas localidades era negra. Os escritores dos textos da folha caracterizavam esses indivíduos como ociosos, bárbaros e possuidores de tendências criminosas.

Isto nos sugere que a Rua 13 de Maio e outros espaços tanto lá quanto em Ilhéus, Canavieiras e Maraú iam ganhando rótulo de lugares de pobres e negros e, portanto, perigosos. Na crônica policial, o Rapa-Pao é, ironicamente, chamado de “teatro”, com cenas de brigas constantes, como a ocorrida entre Pedro Martins Ferreira, vulgo Macumba, e Maria Joaquina da Conceição, vulgo Gererê.[59]

As atribuições de vulgo não podem passar despercebidas. O apelido do primeiro está ligado a uma prática tida como religiosa associada aos adeptos do candomblé, e o da segunda, a um instrumento de pesca muito rudimentar, comum entre as mulheres pobres e negras no sul baiano. Violência, macumba, profissões desvalorizadas e, nessas entrelinhas, são sedimentadas ideias sobre a população negra e o incentivo ao temor sobre suas práticas. Não raro a Rua dos Artistas era constantemente citada nos jornais por ser frequentada por negros feito “um preto insolente, José de Tal, que andava com mais três companheiros, Laurindo Boéco, Antonia e Octaviana, e que, juntos, cometiam “scenas abusivas e actos indecorosos e offensivos à moral pública”.[60]

Mas era nos momentos de festa que as narrativas de crime mais aconteciam. Em Ilhéus, o Alto da Conquista já era conhecido como lugar de maioria de pretos e adeptos do candomblé. Mas era também lugar de muitas festas que adentravam a madrugada. Numa dessas festas, às 11 horas da noite, José Firmino, vulgo José de Valença, canoeiro, “assassinou fria e barbaramente ao inspetor de quarteirão José Quintino”[61]. O motivo alegado teria sido uma rixa nascida entre o sobrinho do réu e a vítima por conta de um leilão.[62]

Nos arrabaldes, os divertimentos passaram a ficar complicados. Amanhecer o dia numa festa bebendo e dançando com amigos, parentes, vizinhos e amasios num botequim parece-nos uma

atividade comum. No entanto, não era tão fácil, nem legal, para a população de cor nos arrabaldes da cidade, fosse em Maraú (no Quitungo), em Canavieiras (no Jutahy ou Rapapao) ou em Ilhéus (no Alto da Conquista e no Pontal), entre 1910 e 1919.

Em Ilhéus, motivo de grande burburinho foi a republicação do *Código de Posturas*, Lei n.º 57. Neste, o intendente Antônio Pessoa reafirmava uma série de normas que incluíam, entre outras questões, as sociabilidades, entendidas como a expressão máxima do desregramento, como os incisos 25 e 26, regulando o uso de fogos de artifício nos dias festivos, informando que estes só poderiam ser usados mediante aviso prévio à prefeitura. Mas, foi no artigo 35 que o conteúdo mais pesou sobre a vida noturna da cidade, pois proibia o "ajuntamento com dansas ou vozerias nas casas de bebida e tavernas, pagando os infratores 10$ de multa".[63] Neste quesito, negros do Quitungo, do *Rapa-pao* ou Alto da Conquista corriam riscos. Entre o código publicado e o comportamento dos negros e pardos, muitas prisões e denúncias acabariam por revelar que ser negro, fazer festa e viver livremente a cidade demandavam atos cotidianos pela luta e sobrevivência de cada um desses aspectos. O sul da Bahia contava com muitos tipos "populares" em trânsito na cidade, e a imprensa preconceituosa estava em constante vigilância em relação às suas andanças e sociabilidades. *O Democracia* denunciava a existência de casas de jogos, lugares onde os pobres estavam frequentando e que resultavam em festas até a madrugada em verdadeiras desordens, sendo o "cumulo do vandalismo", acusava o jornal.[64] O jornalista trata indistintamente as duas práticas. Entre os diferentes exemplos negativos sobre o negro na sociedade, a expressão "mão negra" era comumente usada para falar tanto de casos de eventuais roubos quanto para advertir acerca de ladrões que circulavam na cidade. Preto, pobre e ladrão eram sinônimos, implicitamente.

Em distritos, arraiais, vendas, botequins, arrabaldes, porta das igrejas, teatros e cinemas, as ações, os usos e, de fato, abusos – visto que brigas e desordens eram efetivamente comuns – da cidade pela população de cor alimentavam ainda mais o racismo nos jornais de então. Os modos de se divertir e as confusões decorrentes destes espaços de aglomeração, pobreza e tensão

social se entremearam a tal ponto que se tornaram sinônimos no jargão da imprensa regional e se fizeram preocupações centrais das autoridades policiais, que, munidas do delegado da higiene, faziam frequentes visitas, prisões e excessos de violência. As elites pareciam ter muitas certezas sobre a população que vivia nos arredores. Uma delas é que lá seria o foco das endemias como a varíola, e quanto a isso pediam providências, para o lugar chamado Burudanga. Segundo o jornal, neste local, deveria existir um "lazareto" para os pobres, uma vez que eram estes fadados a ter doença, e essa era uma urgente questão da delegacia de higiene.[65]

Além de associados a doenças da alma e do corpo, todos os tipos sociais que se juntavam nos arrabaldes eram perseguidos tenazmente. Nesta categoria, estavam migrantes, negros, pardos e, sobretudo, os ciganos. Num episódio, com o pretexto de anunciar um clube de natação e regatas como esporte moderno da cidade, o articulista desnecessariamente apontava uma contradição de que ainda existiam alguns problemas de atraso na cidade, entre eles, o fato de que a mesma estava "infestada pelos ciganos".[66]

Além de doença e racismo, incutiam na cabeça dos leitores que negros eram sempre violentos. Os relatos sobre navalhadas ou brigas tinham cor e endereços presumíveis. Eram reuniões dos "horizontaes" vagabundos, mendigos, prostitutas, pobres e pretos em geral – além de festas envoltas em candomblé, jogos, bebedeiras e brigas que deveriam ser vigiadas e, mais que uma questão de moral, passou a ser um caso do delegado de higiene. E as cartas denunciando os sujeitos suspeitos não paravam de chegar aos jornais. Diversos casos assemelhados e descritos amiúde no jornal traduzem a ideia vigente de inferioridade da raça negra que se provava nas práticas de curandeirismo e candomblé. Mas não era só isso, era ser negro e viver a cidade para além do trabalho em momentos de sociabilidades quaisquer.

Rotineiramente, crimes envolvendo mulheres pobres e negras apontadas como pivô da contenda não escapavam dos aterradores relatos jornalísticos. Tomadas como exemplo de reforço argumentativo, eram descritas da pior forma possível, em contraste às gentis senhorinhas brancas dos bailes e quermesses, a fim de que as autoridades, policiais e de higiene pudessem coibi-las,

motivo pelo qual – relembrava o Código de Posturas – previa-se, neste caso, até cinco dias de prisão correcional. E relatos de prisão não faltavam.

O domingo, um dia de lazer e descanso, deveria ser destinado a ir à missa, como indicava o jornal. Pelo menos, a "fina flor da sociedade" ia. Maria, vulgo "Cabeça Mordida", e Amélia de Tal não. Foram para uma festa no Beco do Convento. Lá, a confusão terminou com Maria sendo navalhada.[67] No mês seguinte, a nota pedia a atenção dos policiais para este e para a Rua dos Pescadores, onde ocorriam "arrelias e falta de respeito à moral".[68] E o alferes era cobrado reiteradamente, provando o entrelaçamento entre a violência cotidiana e o racismo existente.

Em algumas ocasiões, o desfecho dos divertimentos dos finais de semana era motivo de orgulhoso controle da ordem e da moral no relato de prisões de pobres e negros, como se a cidade estivesse realizando uma limpeza social. Dessa forma, prisões depois de festas eram chamadas de "prisão correcional", a exemplo de dois sujeitos que foram presos pelo abuso de dormir na porta da Igreja de São Sebastião. Outros negros também: Marcos, por ter ido à rua armado; Carlos de Tal, por desordens numa festa do Pontal; João, Gabriel e mais quatro mulheres, Maria da Conceição, Maria da Luz, Maria Ribeiro e Maria Isidora, por desordens numa festa no Alto da Conquista. "É possível presumir que a cor era o motivo maior para a tenaz atuação contra os divertimentos dessa população".[69]

Os desordeiros Antônio Francisco, Estácio e Marciana Maria da Conceição brigaram por ciúme e foram presos pelo crime de desordem. A nota encaminhava o leitor a compreender que as sociabilidades e lazer de negros eram sempre arruaças perigosas[70] ameaçadoras na cidade. Logo, deveriam ater-se ao trabalho e, caso rompessem essa fronteira em festas e desordem, deveriam ocorrer mais prisões para "limpar" a cidade.

Além do Alto da Conquista, o Pontal também era apontado como cenário de desordens e desrespeito ao código de posturas. Era proibido gritar pelas ruas, andar vestido de modo indecente, proferir palavrões e ofender a moral e os bons costumes.[71] A bebida espirituosa também teve a venda regulada. *A Democracia*

denunciava os tipos sociais que ali viviam em devassidão e jogo, assim como mulheres que viviam “inoculando as syphiles”.[72] A desqualificação do comportamento do negro era sempre crescente, atribuindo-lhes os males da sociedade, desde o charlatanismo, a varíola, a sífilis até a imoralidade.

Em Água Preta, onde já tinha um “feiticeiro”, a desfaçatez com que os jogos aconteciam foi denunciada. E as duas atrações, o feiticeiro e os jogos, deram ao lugar uma fama de foco dos problemas morais da cidade, que seduzia fazendeiros, empregados, administradores trabalhadores, macaqueiros, crianças, mulheres, tudo enfim. O que era entendido por ócio ou vadiagem[73] pelos olhares da sociedade, para os homens pobres e livres, poderia se configurar no estabelecimento dos espaços de atuação que eles consideravam próprios a si mesmos. Vagar pela cidade em busca de trabalho os colocava em contato com as marginalidades e toda sorte de tensões sociais e agruras que só seriam retratadas pelos jornais depois de prisão ou morte. Um destes sujeitos cometera o ato mais extremado, o suicídio, com um punhal atravessado na garganta, num quarto de pensão da Rua Sá e Oliveira, rua identificada como reduto de pobres, marginais e mulheres de “vida livre”.

Deduzimos ser um quarto barato, o qual José Ferreira dos Santos, vulgo “Pé Espalhado”, estava tentando pagar. De marginal ele não tinha nada. José veio duma localidade chamada Mutuns, em Itabuna, tentar a sorte como jogador num dos times de Ilhéus, mas sem sucesso. Na sua mala, foram encontradas roupas e três notas falsas de 50 mil réis.[74] O desalento deste é representativo de tantos outros negros. Diversão de negros era realmente entendida como crime, de algum modo, para além das navalhadas, perseguição aos feitiços ou arruaças ocorridas. O crime estava deveras na cor e na ousada apropriação por esses sujeitos dos espaços da cidade.

Três décadas depois da abolição, a sociedade local ainda não havia se acostumado a ver os negros para além das cozinhas ou confinados nas roças de cacau. Libertos mas sem cidadania, os recém-emancipados e seus filhos ainda estavam atrelados ao estigma que a cor lhes impunha. Mais distante desses centros, em comunidades rurais, onde a vida cotidiana também se desenrolava

de modo difícil, viviam as mulheres pardas/mestiças que, embora mantivessem relações com a cidade, seus espaços de vivências eram as roças de cacau e as povoações entre as vilas. Suas sociabilidades, diversões, assim como suas vicissitudes, passavam igualmente por uma gama de estratégias de sobrevivência, e a luta para manter a honra era uma delas. Intencionalmente, esta discussão é arrematada ao final, trazendo as histórias dessas mulheres em suas condições de vida, trabalho e momentos de festa. Mas e as mulheres que estavam para além dos becos e vielas da cidade, chamadas de “horizontaes”, e nas cozinhas dos palacetes dos coronéis da cidade? Seus destinos nos espaços rurais teriam tido as mesmas dificuldades? São dessas histórias atravessadas por dificuldades de várias naturezas que trato a seguir.

4.4 Pardas, viúvas ou defloradas: histórias de adversidades femininas no pós-abolição

Nem sempre identificadas pela cor[75] – mas marcadas pela vida e morte em torno do cacau, o epicentro de tudo –, se já era difícil para os homens negros solteiros ou com famílias recomeçar, para muitas mulheres negras, viver nas roças de cacau era sinônimo de muitas agruras. Foi este o ponto de encontro de mulheres, negras, pardas ou mestiças, sobretudo, pobres de um modo geral. Entre elas, algumas eram egressas do cativeiro, e suas filhas, assim como outras livres pobres, vivenciaram, de maneira parecida, a transição do século XIX para o XX. Suas histórias merecem ser desnudadas como forma de entender os prolongamentos sociais, raciais que corroboram a ideia de que a abolição não trouxe rupturas significativas na vida social de um determinado grupo de mulheres.

Nas roças ou nas cidades a situação difícil das mulheres se repetia. O defloramento das mulheres negras em situações de miséria era mais umas das formas de violência provenientes dos males que a escravidão lhes legara. Em 24 de novembro de 1881, a

parda Celestina Desidéria foi à justiça denunciar Jose Malaquias Barbosa, que disse ter como ocupação ser náutico e que viera de Camamu. Embora o crime tenha sido cometido na povoação de Una, o caso veio ser resolvido em Ilhéus. Celestina aos 17 anos já era costureira e vivia com seu avô já bastante idoso. Jose Malaquias entrou na casa da moça as quatro horas da madrugada e forçara Celestina ao ato.

Em depoimento, o avô afirmava categoricamente que a neta era "pessoa pobre miserável e ainda perdeu a honra". Uma testemunha, Benedito, que viera de Valença para trabalhar ali, disse que o avô dissera palavras injuriosas como "corno, filho da puta, safado". E desesperado também "correu atrás de sua neta com uma pá" e que esta foi refugiar-se na mesma casa onde ele vive.[76] A história de Celestina evidencia os dramas da perda da honra e a desvalorização da mulher negra perante os valores sociais em voga. Ainda evoca as relações familiares do pós-abolição em que novos arranjos e parentescos dariam suporte a novos núcleos, como neste caso em que o avô criara Celestina.

As muitas Marias sofriam violências sexuais em diversas vilas, mas com histórias muito comuns. Uma dessas Marias, de apenas 11 anos em 8 de dezembro de 1885, às 18 horas, enquanto anoitecia, estava pilando café em casa com sua irmã enquanto sua mãe saíra. Maria foi buscar água na fonte carregando um pote. No caminho encontrou o escravizado Geraldo, pertencente a Pedro Calazans. Este a vendo sozinha e não tendo ninguém por perto para defende-la aproveitou-se para tentar estuprá-la. Maria resistiu como pode, deu-lhe uma dentada na mão, mas não foi suficiente para livrar-se da violência e o ato foi consumado. Assim que pôde fugiu buscando auxílio de sua irmã, que não ouviu seus gritos, visto ser a fonte bastante longe. Mas no trajeto de volta do crime, algumas pessoas a viram correr com a roupa ainda ensanguentada do estupro.[77]

Além dos estupros, as lesões corporais e tentativas de homicídio contra as mulheres negras eram comuns. Foi isto que fez Sebastião de Tal, um escravizado, contra Bernardina, livre e parda em 1881 em Camamu. Era o dia 30 de junho na Vila de Santa Cruz de Barcelos, paróquia de São Benedito. Bernardina foi à justiça bastante ferida, tinha mais ou menos 50 anos, e vivia de suas

agências. Ali quando fora a justiça apresentava vários cortes e escoriações pelo corpo. A história começara aparentemente com uma briga entre vizinhas. Sua vizinha Valéria havia chamado seu filho Libencio de corno e a ela, as filhas e noras de “galinha, cambada de diabos e mais nomes que a decência a fazia calar”[78]. O processo nos indica que as casas dali comportavam famílias numerosas. O que poderia representar suporte, ajuda e também uma série de prováveis conflitos de convivência. O conflito girava em torno de ofensas à moral que culminou com violência física.

No caso em questão, o filho de Bernardina, Manoel Profeta, interveio para livrá-la de Valéria e esta por sua vez pediu ao escravizado de João Antonio do Nascimento, de nome Sebastião que a socorresse. Este começou a atacá-la. A confusão envolveu ainda um professor que presenciara o crime contra Bernardina e a ajudou a entrar em casa junto com seu filho e fechar as portas. Mas nem isso abrandou a ira e investidas do negro Sebastião. Por serem testemunhas, depuseram o professor da Vila de Maraú, que tinha 28 anos, além de outros escravizados, como Maria Apolinário da Solidade..[79]

A Gazeta de Ilhéus noticiou alguns desses destinos entendidos como quase naturais, como os vícios, prisões, indigências. Foi assim, como uma ex-escravizada da família Cerqueira Lima, que Maria Eva, depois de anos a fio trabalhando no Almada, veio parar nos arrabaldes da cidade, num lugar chamado carrega-calção e

> bastante embriagada, deitou-se para dormir, e só no fim de dois dias por não levantar-se mais, as pessoas da vizinhança a foram despertar encontrando-a morta, já em estado de putrefação, e a sepultaram no cemitério do Almada sem nenhuma formalidade.[80]

As mulheres idosas, como Gertrudes, em situações de desamparo, sem família ou meios de sobrevivência decentes eram muitas. Depois de apanhar e ficar com feridas no corpo que não saravam, possivelmente por falta de assistência médica, em março de 1903, ela definhava em “uma palhoça úmida” com parte do antebraço infeccionado e necrosado, depois de sofrer violência. A ex-lavadeira estava numa situação lastimável, tinha bicho nas

feridas.[81] Gertrudes estava apodrecendo numa palhoça úmida em decorrência de violência sofrida. Homens bateram nela e as feridas a matavam lentamente.

A qual situação Gertrudes e Maria Eva teriam sido expostas morando nos arrabaldes sozinhas? As ex-escravizadas teriam se metido em lugares inapropriados como supunha o jornal? O discurso jornalístico aponta a associação entre cor, violência e crime reiteradamente, em que a culpa recaía na falta de moral ou por essas mulheres terem se colocado num lugar passível destes crimes. O discurso, seja do jornal ou da polícia, queria induzir a culpa.

Mulheres negras, mestiças, donas de pés de cacau eram papéis extremamente difíceis para as mulheres que viviam, em sua maioria, distantes dos espaços domésticos da cidade no pós-emancipação. Muitas vezes, viúvas ou não, assumiam sozinhas o encargo da criação dos filhos, no caso de “famílias matrifocais” (OLIVEIRA, 1988, p. 67). O peso representado pela condução da família na vida cotidiana dessas mulheres é evidente. Ainda mais que algumas contavam com filhos pequenos e outras sem a presença da figura masculina. O cotidiano para elas era marcado por confinamentos e trabalhos árduos de diferentes naturezas.

Na margem entre a aquiescência e a rebeldia, pelejaram para conquistar espaços de autonomia, foram (ou tentaram ser) protagonistas de suas histórias ou cumpriram um papel proativo no cenário de maioria masculina ou em que a maioria das mulheres contava com um marido a lhes dar suporte, mando ou liderança. Mas as mulheres aqui retratadas, no pós-emancipação, fizeram suas escolhas pela luta por autonomia, por conduzir suas vidas, pautadas pelo exercício da cidadania que fosse possível naquele contexto (FRAGA FILHO, 2006).

Umbelina, Maria Thereza de Sant’Ana, Ângela, Laura, Maria, Joana, Izabel, Luzia, Silvina tinham, em comum, além da dependência do cacau, o fato de residirem próximas aos rios do sul da Bahia, frequentarem as festas esporádicas e, de algum modo, terem comparecido perante a justiça. E suas passagens perante a lei foram dramáticas e desvelaram mulheres, em sua maioria, pardas, solteiras, viúvas ou defloradas, compondo um universo de

adversidades femininas explicados tanto pelo passado de escravidão/abolição, quanto pelo modo como a racialização da sociedade as reinseria ou não naqueles contextos.

São histórias de desamparo e medo de perder a terra, o bem mais precioso em tempos que o cacau valia ouro. No Jundiaí, às margens do Rio Pardo, na Fazenda Volta Morta, Dona Umbelina, viúva, defendia seus trezentos e tantos pés de cacau, envolvida numa ação de penhora. Pedia que não parasse a colheita enquanto corria o processo, e contaria com ajuda de um sobrinho para fazer a limpa e poda dos frutos, visto ser preciso "cabras" para o trabalho pesado.[82] Quanta falta essas senhoras não sentiam dos escravizados?

Na iminência de perder seu sustento, e aparentemente sem filhos, essa viúva herdara de seu marido, que fora um lavrador, um pedaço de terra. E tendo em vista o valor do cacau, isto poderia garantir com folga seu sustento e o pagamento das dívidas. Mas, até lá, era uma mulher em guerra cotidiana por sobrevivência e em desamparo.

No ano seguinte, Maria Thereza de Sant'Ana fora a justiça, pois, desde que enviuvara, herdou, no Banco do Pedro, às margens do Rio Almada, uma fazenda de cacaueiros e contratou João Batista para ajudá-la. Em troca, permitiu que ele fizesse uma pequena roça para si de mandioca e cacau. Dez anos depois, foi surpreendida com a venda desta roça incrustada em sua propriedade a um terceiro. O novo comprador possuía estreitas relações com os coronéis e conseguiu lavrar uma escritura ilegal, da qual não queria contestação. Maria Thereza temia perder os cacaueiros que a gleba possuía. Suas testemunhas, todas analfabetas e cada uma oriunda de uma parte da Bahia, tentavam ajudá-la sem sucesso a reaver seu pedaço de terra.[83] João Batista, ilicitamente, apropriou-se da roça da viúva Maria Thereza.

Outros ex-escravizados, porém, haviam conseguido suas posses graças ao trabalho árduo. Foi o caso de Miguel Correia da Cruz, que, quando faleceu, deixou sob a responsabilidade da filha Ângela e outros seis filhos menores, todos "pardos", uma fazenda de cacaueiros na localidade chamada Pé de Serra, distrito de Ilhéus, na Fazenda Jatahy. Trabalhariam e prosperariam se não fosse a

invasão do Doutor Eusínio Gaston Lavigne, com um grupo de mais de 20 homens armados de repetição, que invadiram a propriedade e fizeram a família sair fugida, deixando os 20 mil pés de cacau para trás, “cometendo assim um ato verdadeiro esbulho”. Eduardo Câmara, Eusignio Lavigne e o jagunço Basílio, que era “conhecido pelas suas faças e temido pela sua friesa, dando descargas, ameaçando, insultando gritos aterradores. Era inútil resistir dous ou três trabalhadores desarmados”.[84] Ângela e os irmãos perderam para a violência.

O período subsequente ao fim da escravidão foi marcado por décadas de muitos caxixes[85] e apropriação ilegal de terras, pela força da violência que se repetia, expulsando famílias de pardos e negros que possuíam pequenas, mas produtivas roças de cacau. O elenco das testemunhas, nesse caso, era diverso. Antônio Pitágoras de Freitas, de 29 anos, era de Porto Seguro, comerciante no Castelo Novo e ia à fazenda, quando, ainda às margens do Rio, ouviu as descargas, os gritos da família em fuga e também “fugiu a pé de volta para a cidade, por não ter encontrado passagem numa canôa”.[86]

Dona Laura Seara, viúva, também se encontrava numa situação difícil nas matas de Camamu. Sua roça tinha uma última hipoteca a vencer, e ela estava sendo pressionada por Benigno Luiz Moreno. Pedindo ajuda à justiça, a senhora descreveu que a fazenda Âmbar tinha uma casa de morada, dendezeiros e coqueiros às margens dos Rios Campo e Igrapiúna e, há algum tempo, vinha dando boa quantidade de cacau. Cada um plantou cacau na sua parte da propriedade, e Benigno o fez no lugar chamado Sapo de Fora, mas, pela hipoteca que faltava, ele queria justamente a parte da fazenda que dava cacau. A contenda não seria facilmente resolvida.[87] Junto com a viuvez, muitas mulheres ficavam expostas a outras vicissitudes, inclusive a mais temida, o risco de perder o que havia construído nos anos subsequentes à abolição. Essas roças eram frutos de economias conseguidas, muitas vezes, em paralelo ao cativeiro.

Isto se clarifica na história de outra negra, Joana, iniciada em fins do século XIX, que nos permite compreender algumas experiências traumáticas das negras migrantes na área rural, região do cacau,

nessas duas primeiras décadas do século XX. Corria o ano de 1912. No mundo do cacau, cada palmo de chão era disputado a facão. Grilagens e caxixes não deixavam em paz os pequenos proprietários com considerável produção de cacau. Joana era negra e migrante. Ter cacau, a esta altura, não combinava muito com a desqualificação social que os negros sofriam, ainda mais se fossem mulheres. Sua história nos permite entender a lógica de atuação dos grandes coronéis fazendeiros sobre a vida de negros na zona rural. No processo crime, ela narrou sua história.[88]

Nascera como ingênua na Vila de Caculé e, um ano depois da abolição, seus pais e oito irmãos dispersaram-se e a ela restou viver com os tios. Aos 12 anos, a vida na seca não era fácil, mas a violência lhe tornara mais difícil, depois de ser deflorada quando ainda nem menstruara. Fugir lhe pareceu o único caminho. E quando moradores do lugar resolveram migrar para o sul da Bahia, fugindo da seca e atraídos pela promessa do cacau que pagava bem, ela não titubeou, fugiu e integrou o grupo numa longa e penosa viagem. Sobreviveu à fome e à sede e chegou ao sul ainda com 12 anos. Os empreitadistas estavam no “mercado de escravos”, como era chamado o porto de Ilhéus, enviando os recém-chegados para a lida na roça de cacau e vida nos grandes barracões coletivos e insalubres. Seu destino não poderia ser outro, fora para lá e só mudou porque, meses depois, amasiara-se com José Francisco de Sant’Ana. Certamente, amasiar-se foi sua melhor escolha. Ao lado dele, Joana trabalhou de sol a sol, parindo filhos e plantando cacau. Com o aumento do valor da safra, a produção do quinhão de terra passou a valer ouro e se transformou na Fazenda Sete Voltas às margens do Rio Cachoeira. Casou-se civilmente com José e, aos 14 anos, teve o primeiro dos seis filhos que teria. À menina deu seu nome, Joana, como se quisesse, com isso, (re)escrever para ela mesma uma nova história, mas para outra Joana.

A vida de Joana sofreu novas reviravoltas. No ano que foi à justiça, em 1912, tinha 30 anos e ficou viúva. Chamando-a de “infeliz viúva”, o juiz impôs-lhe um teste de sanidade mental para inquirir se estava “apta para gerir suas fortunas e bens”. A “paciente” se apresentou calma e sem coação, observou o juiz. Ela declarou

que tinha seis filhos, vivia na roça Sete Voltas e fora coagida a entregar a roça aos cuidados do coronel Pedro Catalão, fazendeiro, seu vizinho, para “tomar conta da colheita de cacau” à força.

Pedro Catalão era um dos mais ricos coronéis da região. Sua residência tornou-se famosa pelas festas frequentes que duravam dias, reunindo as elites regionais, desfrutando de bebidas francesas e comidas finas importadas pelo porto de Ilhéus para as festas concorridíssimas. Seu luxo não impediu que ele se apiedasse dela, repassando os lucros da venda do cacau de sua terra. Joana teve sua vida desnudada ao sabor do escrivão, descrita como de “cor parda escura, de constituição forte”. E o passado que Joana afirmou primeiramente pouco lembrar-se foi, aos poucos, surgindo em seu relato, sua vida antes e depois da abolição. Testar-lhe-iam a sanidade, inquirindo-a sobre sua infância e as características físicas dos pais. E Joana pouco sabia ou queria lembrar. Relutante, revelou que não havia menstruado quando, aos 12 anos, foi deflorada e fugiu de lá. Mas o juiz insistia em incapacitá-la, incitando-a a assumir isso, pediu que listasse as doenças que sofria no momento. Inocente, afirmou ter enxaquecas e que já teve blenorragia. E que, num resguardo do quarto parto, teve dores de cabeça “parecida com doidice”, tremores e uma espécie de transe.

Tudo sugere, no texto, que, em alguns momentos, ela sofria com algo espiritual. Para o juiz, pesou negativamente o fato de sua filha mais velha, Joana, de 16 anos, ter se casado há um ano, a de 14, viver na cidade na casa dos padrinhos, e o de 13, ter morrido afogado no Rio Cachoeira há pouco dias. Os outros três menores viviam com ela na roça. O juiz lhe perguntou do que vivia, ao que respondeu “da graça de Deus” e que, embora sua plantação de cacau tivesse com uma produção de mil arrobas anuais, não recebeu ainda um só vintém desde que Pedro Catalão tomara conta da roça.

O juiz bem sabia que, na região, famílias chegavam a ser dizimadas pelos grandes fazendeiros para anexar cacaueiros vizinhos, mas seu propósito era semelhante. Inquirida sobre bebida e fumo, respondeu de modo ousado, que bebia e fumava, porque tinha precisão como todas as outras mulheres. Joana pareceu compreender a gravidade do caso. Foi perspicaz na resposta. O

teste de sanidade incluía longa descrição física e estava permeada de desqualificações bastante comuns na descrição das mulheres negras do período, a de que era robusta, forte, baixa, abdômen desenvolvido, cabelo preto crespo, lábios grossos, nariz grande e "olhos sem brilho", com cicatriz na face. Observemos que a cor das pessoas, nos processos criminais, a não ser no exame de corpo de delito, raramente era mencionada, mas com o intuito de desqualificação, havia a tendência de se "escurecer" pessoas pobres, envolvidas em processos criminais. Mesmo contrariada, Joana ficou em observação por dias na casa de um tenente e lá "fumou charutos e tomou um cálice de aguardente"[89]. O médico afirmou que nada encontrou "no físico" e que sua atitude era dócil, benévola e que tinha fisionomia risonha quando respondia às perguntas, mas que, em seguida, caía em mudez melancólica, ignorando, assim, seu luto recente e o fato de o coronel vizinho ter se apossado do seu cacaueiro e de que ela temia retaliações caso o denunciasse, e ainda o fato de que fora esbofeteada e sofrera violência sexual na casa da fazenda. Todas as piores dores físicas e emocionais tinham sido uma constante nos últimos dias.

O médico passou a desqualificá-la de modo gradativo com mordaz evolucionismo, afirmando que sua memória era fugidia e "inteligência quase nulla, incapaz de qualquer raciocínio sério"[90]. Joana tentou fugir da casa em que estava "em observação". Uma testemunha a seu favor garantiu que ela era "certa do juízo", trabalhadeira e ajudava o marido a formar a fazenda que hoje se via. Mas teve um comportamento estranho muito semelhante a estar "Joana possuída por outra pessoa".[91] Uma vez, esta foi ao mato, e o marido foi buscá-la, pois este a tratava muito bem e sabia do que ela tinha.

Para o médico evolucionista, sua história não precisava de maiores explicações, pois ela teve uma infância ruim, sem educação e sem moralidade e que fez do próprio ventre "estigma de degeneração psychica". Enfim, era inapta, pois deixara que "esbulhassem" sua propriedade, além de apresentar mau humor e tristeza, e quanto à moral, permitiu-se ser acariciada por um outro homem depois da viuvez. São vários preconceitos e crueldades imputados a ela. O perito concluiu que ela era degenerada, "tarada

de origem” – fruto da sua infância sem moral – e diagnosticada com imbecilidade, manifestando-se sua moléstia por “fenômenos” que não podia precisar. Mais uma vez, sugere problemas de ordem espiritual típica dos negros: “era alienada, sem ação”, “perigo na administração dos filhos”, com moléstia mental e, para isso, embasava-se com várias citações em francês. Ou seja, Joana não poderia gerir sua própria fortuna, sob pena de remoção e sequestros dos bens, e foi interditada. Foi nomeado como curador ninguém menos que Misael da Silva Tavares, intendente, coronel, fazendeiro e dono das maiores fortunas da cidade. Mas o que queria um senhor dessa categoria sendo curador de Joana? E nada recairia sobre Pedro Levino Catalão, sobre a apropriação indevida? E os homens que bateram nela e a estupraram na fazenda? Certamente, nas terras do cacau, as leis tinham outra lógica. E esta era rica, masculina e branca.

Houvera outros interessados no processo, alegando que a nomeação do curador era injusta, de “falho valor scientifico”, cheia de equívocos, que a orfandade estava relegada à miséria, que Joana era infeliz, desavisada, que a mesma tentou reagir, defendendo sua fazenda e que passou três procurações para um advogado, pedindo que lhe fizesse o inventário dos bens, sem sucesso, em Ilhéus e em Itabuna. E arrematava como era contraditória e escandalosa a indicação do referido curador, pois “trata-se de um cidadão de elevada posição social no meio em que vive”, afirmava Inocêncio Cezimbra, discordando.[92]

“Negra, mulher, viúva, analfabeta, com problemas espirituais” e, o mais grave, inadequada por possuir uma fazenda de cacau num tempo em que esse era o definidor de valor na sociedade, geralmente uma propriedade valendo ouro era coisa de homem supostamente. Este era o retrato da pós-abolição. O teste de sanidade foi apenas um artifício para retirá-la de circulação e juntá-la à roda da grande maioria das mulheres mestiças de sua idade, confinadas nas roças de cacau e parindo novos trabalhadores. Possivelmente, sua fazenda estaria numa região de estratégico interesse de anexação por parte de algum fazendeiro. Joana teve seu destino sentenciado a voltar a ser tudo como antes de anos de trabalho de sol a sol com seu falecido marido, contra o que ela

lutara por anos. Perdera o marido, os filhos, a fazenda e a liberdade de ir e vir.

Joana reunia, em síntese, muitas características comuns das trabalhadoras do cacau. Sua cor, sua origem, seu cotidiano e sua história nos permitem acesso a um processo em série de sujeitos que, desde fins do século XIX, seguiram o fluxo de ex-escravos para as terras do sul do estado, em função das promessas da cultura cacaueira, como observou Fraga Filho (2009, p. 112). Ilustra o autor, ainda, o que era viver nas décadas de 1900 a 1919 sem ser membro das elites do cacau. Podemos extrair, deste triste infortúnio, algumas informações riquíssimas sobre relações de trabalho, violência – entre elas, a sexual –, o coronelismo, migração, família e "um desejo infinito de vencer", parafraseando Petrônio Domingues (2011). Por outro lado, extraímos o contraste marcado pela vida de festas e luxos que ocorriam nas casas dos donos das fazendas, as leis que vigiam conforme as amizades e relações políticas dos coronéis, ao passo que havia permanências no mundo do trabalho de práticas herdeiras da escravidão.

Foi também numa outra festa na fazenda, reunindo muita gente, em que compareceu o Coronel Arthur de Paiva Leite, viúvo, rico fazendeiro de cacau. Interessou-se por Izabel, levando-a para a Pensão Fernandes, em Ilhéus. Ela tinha 16 anos e era das matas do entorno da Vila de Saquahyra, na divisa com Maraú. Foi com a promessa de trabalho para tomar conta dos filhos do dito coronel. Antes, porém, ele a hospedou num hotel, deflorou-a e lhe prometeu casamento. Depois do feito, levou-a para casa de um casal de amigos ricos da cidade. Esta lá ficou por meses, trabalhando, até que recebeu uma carta dizendo que ela buscasse outro meio de vida, pois ele iria casar com uma moça da cidade. Izabel decidiu queixar-se na justiça. Ele ofereceu dinheiro, pagar as despesas desta na pensão e tomou-lhe a carta, que ele havia escrito assumindo e se desculpando pelo que fez e reconhecendo que a dispensara. Ao depor, a dona da pensão, que viera de Candeias, confirma a história da infeliz. Mas o rico coronel a abandonou, e Izabel deveria voltar para a roça.[93]

Não foi muito diferente de Lusia na Vila de Maraú. A aprendiz de costureira fora contratada para costurar roupas de uma das mais

ricas famílias locais, que estava com um moribundo em casa, vindo este a falecer. A jovem, então, permaneceu para costurar as roupas do luto. A casa, que era um sobrado com andar, tendo uma loja na parte superior, revelava uma vila em crescimento. Informa-nos o episódio que o tenente Moyses Ferrer Vivas a seduziu com promessas, deflorando-a. Lusia era analfabeta, parda, noiva de Sebastião de Tal, pardo, que saíra da cidade para trabalhar e voltaria para se casar com ela em fevereiro. Ao longo do processo, os sonhos de Lusia e de Sebastiao se esvaem. Desonrada, ela foi mandada de volta para casa. E por motivos não ditos, mas claros ali, o pai de Lusia foi recompensado pelo tenente e retirou a queixa. O membro de uma das famílias mais ricas do lugar, tal qual Arthur de Paiva Leite, dispôs certa quantia, e o caso foi encerrado.[94]

Homens e mulheres negros tinham, a seu modo, infortúnios causados por uma mentalidade de exploração com a qual as elites não romperam no pós-abolição. No caso das mulheres negras, solteiras ou desonradas, a luta era sempre dupla pela terra, pela sexualidade e por conta da perda do que era considerado, então, sinônimo de valor e honra. Joana, Maria, Izabel e Lusia sentiram o desamparo que Sebastiana de Tal ilustrou de outra forma.

Sebastiana vivia em Catulé, local situado às margens do rio Maraú, e fora deflorada por Manoel Rosa dos Anjos. Tornara-se sua amasia por sua insistência. Sebastiana vivia nas terras de Manoel. Tempos depois, engravidou e teve uma filha também, parda, que vivia com ela próximo a um ribeirão de Maraú. Manoel foi lá e levou a menina, Antônia, de 2 anos, com a desculpa de que faria um corte de roupa nova na casa de sua esposa – observe caro leitor que a esposa do sujeito supostamente aceitou o fato e ainda se sujeitou a fazer o corte de roupa para a criança conforme a vontade do marido.

Sebastiana compreendeu que ele lhe roubara a filha e, recorrendo aos seus direitos de mãe, denunciou-o ao inspetor.[95] A violência especialmente contra as mães negras tornara-se lugar comum toda vez que estas ousavam resistir de alguma maneira. Sebastiana, pelo menos, recuperou Antônia.

Já Silvina, sem família, depois da abolição, foi viver com outros companheiros, em sua maioria, solteiros, em casebres nas matas do termo num lugar periférico chamado Ponte de Tereza, perto de um

rio, onde, segundo ela, antigos pretos e escravizados moravam. Viviam todos à beira de uma ponte na roça, possivelmente, num terreno sem direito de posse legal a tal propriedade, mas com base no costume. Além dela, viviam Izabel, Catharina, Eduarda e Maria. Ali também se faziam pequenas festas aos sábados à noite, regadas a cachaça. Para uma dessas festas, Silvina pediu empréstimo a "Philipe de Izabel" que, depois, ao ir cobrar-lhe a dívida no dia aprazado lhe deu "panassos de facão ferindo-lhe no seio", e Silvina procurou a justiça. O elenco dessas personagens é diverso e comportava conflitos, solidariedades, festividades, e tudo sugere que eram diaristas das roças de entorno.

O primeiro a depor, Alexandre, disse que Philipe se embriagava e andava provocando as pessoas armado a facão em todas as festas em que comparecia. Ou seja, os sujeitos costumavam compartilhar esses momentos de empréstimos, de festas e brigas. Nessas ocasiões, é possível que os sujeitos fossem às festas e outras sociabilidades armados e que muitas delas terminassem em acertos de contas ou fossem provocadas pelo excesso da bebida. Outra testemunha, Maria Eduarda, tinha 45 anos, parda, solteira e vivia de trabalho no cacau. Ela confirmou que a briga fora por conta do empréstimo e que Philipe brigava nas festas.

Izabel Rainha de Portugal, apesar do seu nome imponente, não sabia sua idade, era filha de uma ex-escravizada e disse que morava antes onde nasceu na Fazenda Renovata, onde foram escravizados seus pais. Disse, ainda, que, no dia do conflito, pediu a amásia do agressor, Maria Venancia da Conceição, para intervir. Só ai, ele parou de bater em Silvina com o "facão marca jacaré".[96]

Festa, compadrio, solidariedades, assim como os conflitos, mostram como viviam os negros e negras, afrodescendentes numa segunda geração e fora das cidades. Os dramas cotidianos entre o conflito, o lazer e a marginalização colocam os ex-escravizados e "livres de cor" como cidadãos em estado contingente: quase cidadãos (CUNHA; GOMES, 2007), uma expressão bem apropriada.

E por fim, assim como iniciei o texto com uma festa pública religiosa, a narrativa do drama de uma parda noutra festa religiosa vai encerrá-lo. O caso se deu em dezembro de 1909. Nas festividades em comemoração ao Natal, haveria festas todas as

noites, antecipando o grande dia e, para isso, foi montado um presépio na praça da matriz, na Vila da Barra do Rio de Contas. Moradores da região vinham de canoas, barcos ou a cavalo para as noites de festa. Era costume vir pernoitar na casa de amigos e parentes. A festa valia a viagem, ainda que penosa. Era o estado de graça da exceção. Entre estes, vieram dois irmãos da Fazenda São João, que pegaram o barco vindo de Maraú e juntaram-se a outros que foram assistir à reza, "o espetáculo e a dança no meio da grande multidão que ali se achava assistindo aquela festa"[97]. Corria tudo em paz e ao ritmo das músicas quando um rico fazendeiro tentou dançar a todo custo com uma menina, que, ao avistá-lo, saiu correndo. Ao seu irmão, em tom de desabafo, a menor confidenciara-lhe que fugira da festa, pois o sujeito em questão havia lhe deflorado. O irmão, imediatamente, denunciou o caso ao vigário. Seus pais estavam na roça, e o vigário levou o caso à justiça.[98] A fuga da moça na festa era indício público de um crime que seria revelado.

A praça, o lugar por excelência das festas públicas e das festas ditas populares, como as do ciclo natalino, nos deixam a par que trabalhadores, moradores das fazendas participavam ativamente destas. Nessas furtivas ocasiões, paqueras eram comuns, assim como brigas e desforras. Entendamos o desenrolar do crime que a ocasião festiva colocara em evidência.

A denúncia do vigário levou Maria Vilas Boas Setúbal de 13 anos perante a justiça e Heron Augusto Mendes, o sedutor dançarino da festa. O pai da menina o acusava por rapto, sedução e defloramento. Maria viera à vila outras vezes, onde aprendeu a ler, escrever e a costurar. Heron interessou-se por ela, prometendo-lhe casamento e afirmando que tão logo morresse sua esposa, em avançado estado de tuberculose, se casaria com Maria e colocaria todos os seus bens em seu nome. Esta recusou, mas Heron a perseguiu. A ponto de ir às portas do sítio São João, na zona rural onde moravam, "com assobios", e numa dessas saídas da casa ele a atacou e a deflorou.

O caso era complicado. Heron era branco, casado, rico e de família influente. Maria era parda, filha de um trabalhador que vivia num pequeno engenho de farinha e plantava cacau com a família,

chamados pelo advogado de “pessoas simples do povo”. Depois do ato, Heron a obrigou que acusasse o negro Roldão Farias, que trabalhava com o pai de Maria, que inclusive à época do processo faleceu. Em troca prometeu que a faria casar-se com o próprio irmão dele. Depois raptou Maria “a quem trazia angustiada”, assim como “o luto e a vergonha para a família de Manoel”. Uma testemunha narrou que viu Manoel e a família embarcando numa canoa e que Heron disparara palavras de ameaça. Em outra ocasião fora acompanhado de dois sujeitos, “os negros Sebastião e Leocádio” para tirá-la do sítio em que vivia e levá-la para sua fazenda.

O fato repercutiu, reiterando a ideia de que a relação de mando e obediência contra os negros do interior das roças de cacau se transfigurava para outras esferas como a justiça. Isto inclui ainda a falsa ideia do direito de dispor sexualmente de mulheres pardas, como era costume à época da escravidão. Maria e sua família de pardos pobres pouco podiam contra o fazendeiro. A favor de Manoel estiveram testemunhas como lavradores, negociantes, pescadores e canoeiros. Já Heron tinha negros jagunços a seu serviço, agindo com violência numa esfera que o colocava acima da lei. Ou também aliado dela?

Uma revelação trazida pelo caso foi o da existência de uma nota no jornal local, evidenciando uma sociedade que noticiava e dava importância a isso. Constavam no jornal seções narrando as festas locais, notas elegantes, os acontecimentos de Ilhéus e de Salvador e o debate era pelas ideias de que Ruy Barbosa estaria dividindo opiniões “quer na egreja, quer no balcão da taverna”[99], lugares máximos de sociabilidade. Pois bem, exemplar anexado ao processo denunciava o crime desde janeiro descrevendo a sedução revelada na festa da praça. A importância que o jornal tinha como veículo formador de opinião, com foro de verdade, foi uma das argumentações da defesa, que anexou um exemplar, grifando a notícia em azul. Anexado ao processo estava uma cópia do jornal *A Opinião,* de 16 de janeiro de 1910, “em nome da moral pública e da honra das famílias”.

Além do jornal, há uma carta escrita de próprio punho, onde a menina inocenta a memória do negro Roldão. Umas das

testemunhas, Jose Figueiredo Rocha, tipógrafo que veio de Ilhéus morar na vila, dava suas versões e afirma que soubera, durante a festa, que aquela moça não “era mais honesta”. Feliciano, um lavrador que veio da Fazenda Almada trabalhar na fazenda São João, com medo, contou como foi “aconselhado”, a caminho do fórum, pelo doutor coronel, Plinio Soares, a dizer que nada sabia sobre o caso.

Não é à toa que escolhi fechar estas histórias com estas narrativas. Neste complicado jogo de forças, entre o dinheiro de uns e a moral de outros, já era novembro, quase um ano depois, e o pai da menina fazia um ofício, pedindo à justiça que, afinal, tomasse alguma providência.[100]

Justiça lenta com os pobres, mulheres pardas/mestiças descendentes de ex-escravizadas, coronéis de cacau humilhando pequenos trabalhadores de roças que trabalhavam lado a lado com mulher e filhos: o cotidiano era marcado pelo labor coletivo sem direitos trabalhistas nas roças familiares.

Em Canavieiras, Ilhéus e Maraú, as elites que se promoviam nos jornais empreendiam perseguição à população de cor e suas práticas, andanças e festas. As festas de largo, fossem elas de padroeiro ou festejos do ciclo natalino, comportavam em si momentos em que hierarquias sociais se faziam presentes. E caso houvesse conflitos, negros e pardos estariam sempre em suspeição, quer de autoria da desordem ou desonestidade. As fazendas e pequenas vilas e arraiais comportavam elites cacaueiras que faziam suas próprias leis e ambos iam à festas anuais, aguardadas.

O caminho para conhecer as sociabilidades no pós-abolição perpassou os relatos que entremeavam festa e crime. Diante do que se tece, o caminho ao encontro das festividades foi por vezes tortuoso, mas não menos instigante. Acontece que a festa congraçava e colocava em contato sujeitos unidos nem sempre pelo consenso, mas pelos conflitos. Nas festas racializadas do pós-abolição, as mulheres negras estavam expostas a vicissitudes ligadas à sedução, defloramento e um destino alheio às suas escolhas. Fosse nos arrabaldes da cidade ou embaixo dos pés de cacau, “o 13 de maio não significou o fim imediato das práticas escravistas das relações sociais de trabalho, com os hábitos a elas

aliados” (DOMINGUES, 2004, p. 245). As Marias vistas até aqui sabiam bem disso, sentiam na pele, no corpo, na alma.

O universo do cacau sobrepujou o da mandioca e, em torno dele, os novos ricos mudavam de comportamento, mas não de mentalidade, sobre a exploração dos trabalhadores negros. E, sobretudo quando se tratava da mulher. Tão extenuante quanto o trabalho braçal era o peso do estigma da cor. E entre a roça, a cidade ou vivendo neste interstício, as sociabilidades receberiam novas roupagens, mas nem por isso menos tentativa de controle por parte do Estado e perseguição mais tenaz quando o que congraçava era de cunho religioso. Iniciava-se ali a luta simbólica em torno da demonização e criminalização do candomblé, a prática de negro, dos sambas, a dança de negro, e a desordem. Tais descrições ilustram de maneira emblemática o negro sul baiano nos jornais de então.

E por fim, para além dos jornais, imaginários, representações, estavam homens e mulheres negros de toda sorte e nuance de cor, imersos no mundo racializado republicano do cacau. Ouso recorrer ao mundo literário. Nossa história bem que poderia ter num cenário rural fictício a tradução e imaginação de como poderiam ser e viver, suar e festar, Marias e Josés, negros, mulatos e mestiços migrantes no pós-emancipação, mas longe da cidade como numa irônica “Fazenda Fraternidade”.

Uma cena desta fazenda reúne elementos da trama que urdi até aqui. O negro e mulato de traços grosseiros, ocupado nas fazendas em funções de trabalho braçal, conhecido pela força física, violência e valentia, disposição para cometer crimes e aguentar a bebida. Ganhava pouco, estava longe dos direitos trabalhistas, mas mesmo tendo tábuas como cama, à noite, era comum a reunião em que a viola e algumas cantigas e cachaça lhe trouxessem momentos amenos de sociabilidades:

> A tropa, carregada de sacos de cacau, desaparecia na volta da estrada. Atrás, Antônio Barriguinha, forte e alto, *amulatado***,** a tocar os burros com um chicote comprido [...] Honório riu um riso alvar, com seus dentes brancos, magníficos, que contrastavam com o *rosto negro e os lábios grossos* [...] Nós ganhávamos três mil e quinhentos por dia e parecíamos satisfeitos. Ríamos e pilheriávamos. No entanto, nenhum de nós conseguia economizar um

> tostão que fosse. A despensa levava todo nosso saldo. A maioria dos trabalhadores devia ao coronel e estava amarrada à fazenda. Também quem entendia as contas de João Vermelho, o despenseiro? Éramos quase todos analfabetos. Devíamos… Honório devia mais de novecentos mil-réis e agora nem podia se tratar. Um impaludismo crônico quase o impedia de andar. Assim mesmo partia às seis horas da manhã para podar as roças, depois de comer um prato de feijão com carne-seca. Era um tipo curioso aquele Honório. *Preto, forte, alto, brigão,* estava na fazenda há quase dez anos. Um bom camarada, capaz de se sacrificar pelos outros. Apesar dele dever muito, o coronel o conservava. Diziam que ele já fizera algumas mortes a mando de Mané Frajelo. Não sei se é verdade. Sei que Honório era o melhor camarada desse mundo.
>
> Bebia cachaça pelo gargalo da garrafa e jamais foi visto embriagado. Mané Frajelo respeitava-o.[...] Nós fazíamos contas à noite. João Grilo, magro como um espeto, *mulato gozado,* que contava anedotas, bancava o matemático. Sentava nas tábuas que lhe serviam de cama e, enquanto Colodino passava os dedos pela viola, fazia as contas:
>
> — Oitenta mil arrobas, a doze e quinhentos, são…
> — …mil contos.
> — É o que Merda Mexida Sem Tempero tem de lucro só em cacau.
> Nós arregalávamos os olhos admirados. Mil contos…
> E nos pagava três mil e quinhentos por dia
> (AMADO, 2010, p. 11-15, grifo nosso).

Seria, assim, a lida cotidiana, a festa, o negro, a vida. Era o início para uns, o fim para outros.

Referências

APEB — Arquivo Público do Estado da Bahia

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Colonial e Provincial. Correspondências recebidas da Câmara de Maraú: Maço 1352, Maço 1351. 1825-1878.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Colonial e Provincial. Correspondências recebidas da Secretaria da Polícia: Maço 3139-45, Maço 2983.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Colonial e Provincial. Correspondência recebida dos Juízes de Ilhéus: Maço 2404. 1885-1889.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Colonial e Provincial. Diversos maços: 1279/3002/2986/6181/2986/2617/3005/ Maço nº 5270. 1826-1888. 1279/5265/5255/2476/5261/2477.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Colonial e Provincial. Fundo: Câmaras Municipais: Maço 5454.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Colonial e Provincial. Governo da Província, Juízes de Maraú: Maço 2476/2477/3000.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Colonial e Provincial. Livro da Irmandade de São Sebastião do Maraú. 1877-1895.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Colonial e Provincial. Livro de Escrituras do Cartório de Notas de Maraú, de n.º 20, fls. 58 v./Certidão do registro de carta de liberdade/O Tabelionato de Notas da Comarca de Maraú teve seu livro n.º 1 no ano de 1808.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Colonial e Provincial. Livro de Registro de Testamentos: Maraú – Livro n.º 3. 1863-1919.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Colonial e Provincial. Livro de Termo de Soldada: n.º 02. 13/20/11. 1875-878. Nº. 3. 1879-1896.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Colonial e Provincial. Livro de Termo de Tutela: n.º 02. 1878-1895. 48 f.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Colonial e Provincial. Minutas de Telegramas: Maço 6181, Maço 3003.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Colonial e Provincial. Polícia/Delegados: Maço 3003, Chefe de Polícia, 3139-49/ 2986/ 3139-4.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Colonial e Provincial. Religião, Irmandade, Cartas de Confirmação de Compromisso. 1839-1885: Maços n.º 5264, 5255, 5270.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Colonial e Provincial. Secretaria de Segurança Pública. Ofícios Recebidos: Maço 3457, (Caixa 6485/Maço 01), (6485/Maço 01).

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Colonial e Provincial. Série Assuntos Diversos: escravos: Maço 2896. 1870-1888, Maço 5257. 1877-1879.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Colonial e Provincial. Série Juízes: Maço 2322/ Juízes de Cairu; Maço: 2296/ Juízes de Canavieiras. 1882-1888; Maço 1352, Maço 1351, Maço 2476/Juízes de Maraú.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Colonial e Provincial. Série Vigários: Maço 523.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Judiciária. Ação de Liberdade: (23/0808/29), (23/0810/22), (23/0808/05), (23/0808/06), (23/0808/12), (44/15/83/24), (23/080/02), (23/808/12), (07/3016/17).

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Judiciária. Auto de Pergunta: Processo nº. 31110/34.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Judiciária. Autos de Soldada: (23/801/39) – 1879, (23/801/38) – 1879, (23/801/38) – 1882.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Judiciária. Cíveis: Agravos: (31/1100/33), (41/1451/06), (55/1980/8), (23/805/37).

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Judiciária. Defloramento: (07/270/07), (11/427/16), (23/805/22).

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Judiciária. “Feitiçaria” – Canavieiras: (37/1333/1) – 1912.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Judiciária. Homicídios/Desordens: (05/178/03), (23/11343/03), (22/791/03), (05/178/02), (10/381/01), (18/35/03), (21/803/05), (83/2967/28), (31/1100/30), (9/322/26), (19/660/12), (23/899/01), (22/894/01), (23/808/14), (23/808/29), (66/2350/09).

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Judiciária. Inventários: (05/1888/2359/04), (04/1688/2158/04), (07/3027/21) – Inventário e Testamento, (Doc.08/3387/12), (07/3016/17), (5/1862/2333), (1877) (5 1888 /2359), Série Inventário: 2359, doc. 04.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Judiciária. Lesões Corporais – (22/894/03), (22/894/07), (08/324/08), (08/281/12), (22/894/03), (22/894/07), (08/324/08), (08/281/12).

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Judiciária. Série Petição: (23/0805/24).

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Judiciária. Processo Crime de Atentado ao Pudor: (11/135/19).

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Judiciária. Sem classificação: Maço 2894.

Documento Cartorial Livros de Notas do Fórum de Maráu

LIVROS DE NOTAS DO FÓRUM DE MARÁU N.º 17, 18, 19, 20 (1870, 1880, 1890, 1901).

Documentos publicados

ANAIS DO ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB, Vol. XXVI, p. 19. Repartição das Aldeias... se mandou crear em Villas. 1758. Vol. XII, p. 2-4; Vol. XIII, p. 14-26.

CÓDIGO PENAL BRASILEIRO. Decreto n. 847, de 11 de outubro de 1890. Comentado por Affonso Dionysio Gama. São Paulo: Saraiva e Cia. Editores, 1923.

LISBOA, Baltasar da Silva. Riqueza do Brasil em madeiras de construção e carpintaria. Rio de Janeiro, 1823. Revista IGHB, Salvador, n. 52, p. 11-58, 1926.

PRÍNCIPE DE WIED, Maximiliano. Viagem ao Brasil (1815-1817): excetos e ilustrações. São Paulo: Melhoramentos, 1969.

SILVA, Alfredo. 1893: pequena geografia da Comarca de Camamu, Bahia. Bahia: Typ. de João Gonçalves Tourinho, 1893.

SPIX, Johann Baptiste Von; MARTIUS, Karl Friedrich P. Von. Viagem pelo Brasil (1817-1820). Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1981.

Documentos disponíveis on-line

ARQUIVO ULTRAMARINO HISTÓRICO – AHU. Documento nº 19. 706. /Documento nº cx. 27/Doc. 71/ Cx. 32, Doc. 2908. / Documentos Avulsos, Doc. nº 1268/1761. Disponível em: http://www2.iict.pt/?idc=100. Acesso em: 8 dez. 2018.

IBGE. RECENSEAMENTO GERAL DO IMPÉRIO. 1872. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS%20-%20RJ/Recenseamento_do_Brazil_1872/Imperio%20do%20Brazil%201872.pdf. Acesso em: 13 dez. 2018.

BOLETIM [DA] SOCIEDADE BRASILEIRA DE CARTOGRAFIA. Rio de Janeiro: SBC, n. 51, fev. 2004. Disponível em: http://www.cartografia.org.br/boletim/Boletim51.pdf. Acesso em: 10 set. 2011.

Jornais e fotografias

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E MEMÓRIA REGIONAL – CEDOC.

ACERVO FOTOGRÁFICO. SÉRIE CULTURA, ITABUNA E ILHÉUS (1905 A 1919).

GAZETA DE ILHÉOS: 1901, 1902, 1903, 1904, 1905, 1912.

BPEBA – BIBLIOTECA DO ESTADO DA BAHIA – SÉRIE JORNAIS RAROS: O COMÉRCIO, A RAZÃO, O MONITOR DO SUL, DIÁRIO DA BAHIA, PROGRESSISTA, A DEMOCRACIA, JORNAL DE ILHÉUS, A REFORMA, O LIBERAL (1901−1919).

Livros, artigos e teses

ABREU, Martha. Cultura popular: um conceito e várias histórias. *In*: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel (org.). **Ensino de história**: conceitos, temáticas e metodologia. Rio de Janeiro: FAPERJ; Casa da Palavra, 2003.

ABREU, Martha. **O império do divino**: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830−1900). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. **Algazarra nas ruas**: comemorações da independência na Bahia (1889−1923).

Campinas: Unicamp; Cecult, 1999.

ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. Esperanças de boaventuras: construções da África e africanismos na Bahia (1887−1910). **Estudos Afro-asiáticos** [on-line], Salvador, v. 24, n. 2, p. 215-245, 2002.

ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. Esperanças de boaventuras: construções da África e africanismos na Bahia (1887-1910). ***Estud. afro-asiát***. **[online]**. **2002, vol.24, n.2, pp.215-245. ISSN 0101-546X**. https://doi.org/10.1590/S0101-546X2002000200001. Acessado em 03 março de 2013.

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz. **A feira dos mitos**: a fabricação do folclore e da cultura popular (Nordeste, 1920−1950). São Paulo: Entremeios, 2013.

AMADO, Jorge. **Cacau**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

AMADO, Jorge. **Gabriela, cravo e canela:** crônica de uma cidade do interior. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

AMADO, Jorge. **O menino grapiúna**. Rio de Janeiro: Record, 2002.

AMADO, Jorge. **São Jorge dos Ilhéus**. 2. ed. São Paulo: Livraria Martins, 1944.

AMADO, Jorge. **São Jorge dos Ilhéus.** São Jorge dos Ilhéus, São Paulo, Livraria Martins Editora, 1957.

AMIM, Valéria. **Águas de Angola em Ilhéus:** um estudo sobre as construções identitárias no Candomblé do sul da Bahia. 2009. 292 f. Tese (Doutorado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

ANDRADE, Marcelo Loyola de. Mulheres escravas de Ilhéus: população, economia e sociedade, 1872-1890. In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA ANPUH-BA, 6., 2012, Ilhéus. **Anais [...]**. Ilhéus: UESC/

ANPUH-BA, 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300668351_ARQUIVO_SIMPOSIOANPUH.1.pdf. Acesso em: 19 set. 2013.

ARGOLLO, Rita Virginia. A cultura dos coronéis: o cinema como o discreto charme da burguesia cacaueira. In: CONGRESSO

BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 28., 2005, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: Intercom, 2005. Disponível em: http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2005/resumos/R0563-2.pdf. Acesso em: 4 out. 2012.

AUGEL, Moema Parente. **A visita de Maximiliano da Áustria a Ilhéus**. Salvador: Centro de Estudos Baianos; EDUFBA, 1981.

AUGEL, Moema Parente. **Ludwig Riedel**: viajante alemão no Brasil. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1979.

AVÉ-LALLEMANT, Robert. **Viagens pelo norte do Brasil no ano de 1859**. Tradução de Eduardo de Lima Castro. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro/ Ministério da Educação e Cultura, 1961.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco**: o negro no imaginário das elites do século XIX. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2004.

BACELAR, Jeferson. O negro em Salvador: os atalhos raciais. **Revista de História**, São Paulo, n. 1, p. 129-131, 1994.

BARICKMAN, Bert. J. **Um contraponto baiano**: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780−1860. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BARROS, Francisco Borges de. **Memória sobre o município de Ilhéus**. 3. ed. Ilhéus: Editus; Fundação Cultural de Ilhéus, 2004.

BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região. In: BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. São Paulo: Difel, 1989. p. 133-161.

BRITO, Jaílton Lima. **A abolição na Bahia (1870−1888)**. Salvador: CEB, 2003.

CAMPOS, João da Silva. **Crônicas da Capitania de São Jorge dos Ilhéus**. 3. ed. Ilhéus: Editus, 2006.

CARMO, Alane Fraga. Colonização e escravidão na Bahia: a colônia Leopoldina (1850−1888). 2010. 136 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2010.

CARNEIRO, Edson. **Folguedos tradicionais.** Apresentação de Vicente Sales. 2. ed. Rio de Janeiro: FUNARTE; INF, 1982.

CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas**: o imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro.** 6. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1988.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes do fazer. Tomo 1 e 2. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril**: cortiços e epidemias na corte imperial. São Paulo: Companhia da Letras, 1996a.

CHALHOUB, Sidney.. **Os mitos da abolição**: trabalhadores. Campinas: Fundo de Assistência à Cultura, 1989.

CHALHOUB, Sidney.. **Trabalho, lar e botequim**. São Paulo: Brasiliense, 1996b.

CHALHOUB, Sidney.. **Visões de liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Tradução: Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CONRAD, Robert. **Os últimos anos da escravatura no Brasil (1850−1888)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

COSTA, Alcides. **Canavieiras, sua história e sua gente**: lendas e festas. Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, 1963.

COSTA, Alcides. **Jacarandá e Salobro**: ensaio histórico. Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, 1968.

COSTA, Sosígenes. **Iararana**. São Paulo: Cultrix, 1997.

COSTA E SILVA, Cândido da. **Os segadores e a messe**: o clero oitocentista na Bahia. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo; EDUFBA, 2000.

COUTO, Edilece Souza. **A puxada do mastro**: transformações históricas da festa de São Sebastião em Olivença (Ilhéus-BA). Ilhéus: Editora da Universidade Livre do Mar e da Mata, 2001.

CRUZ, Ronaldo Lima da. **Conflitos e tensões**: conquistas de escravizados e libertos no sul da Bahia (1880−1900). 2012. 120 f.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista, Franca, 2012.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. **Carnavais e outras f(r)estas**: ensaios de história social da cultura. Campinas: EDUNICAMP, 2002.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. **Ecos da folia**: uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Quase-cidadão**: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil. São Paulo: FGV, 2007.

CUNHA, Silvio Humberto dos Passos. Resolve-me ou eu te devoro! Uma discussão sobre a falta de braços no Recôncavo baiano. **Bahia Análise e dados**, Salvador, v. 10, n. 1, p. 21-34, jul. 2000.

CUNHA, Silvio Humberto dos Passos. **Um retrato fiel da Bahia**: sociedade, racismo, economia na transição para o trabalho livre no Recôncavo açucareiro (1871−1902). 2004. 272 f. Tese (Doutorado em Economia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DIAS, Adriana Albert. **A malandragem da mandinga**: o cotidiano dos capoeiras em Salvador na República Velha (1910–1925). 2004. 151 f.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2004.

DIAS, Marcelo Henrique. A inserção econômica dos aldeamentos jesuíticos na capitania de Ilhéus. *In:* DIAS, Marcelo Henrique; CARRARA, Ângelo Alves (org.). **Um lugar na história**: a capitania e comarca de Ilhéus antes do cacau. Ilhéus: Editus, 2007b. p.183-230.

DIAS, Marcelo Henrique. **Economia, sociedade e paisagens da Capitania e Comarca de Ilhéus no período colonial**. 2007. 424 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, IFCH-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Niterói, 2007a.

DOMINGUES, Petrônio. Um desejo infinito de vencer: o protagonismo negro no pós-abolição. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 23, p. 118-139, jul./dez. 2011.

DOMINGUES, Petrônio. **Uma história não contada**: negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição. São Paulo: SENAC, 2004.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DUVIGNAND, Jean. **Fêtes et civilizations**. Paris: Weber, 1973.

FALCÓN, Gustavo. **Os coronéis do cacau**. Salvador: Ianamá, 1995.

FARIA, Sheila de Castro. Identidade e comunidade escrava: um ensaio. **Revista Tempo**, Niterói, v. 11, n. 22, p. 122-146, 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/tem/v11n22/v11n22a07.pdf. Acesso em: 2 out. 2012.

FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FERREIRA. Manuel da Câmara Bittencourt Aguiar e Sá. Ensaio de descrição física e econômica da Comarca de Ilhéus, na América - Lisboa, 1789. **Memórias Económicas da Academia Real das Ciências de Lisboa**.

FERREIRA, Felipe. **O livro de ouro do carnaval brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. Desafricanizar as ruas: elites letradas, mulheres pobres e cultura popular em Salvador (1890−1937). **Afro-Ásia**, Salvador, n. 21-22, p. 239-256, 1998-1999.

FILHO, Adonias. **Luanda, Beira, Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

FILHO, Adonias. **Sul da Bahia**: chão de cacau: uma civilização regional. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

FRAGA FILHO, Walter. **Encruzilhadas da liberdade**: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870−1910). Campinas: EDUNICAMP, 2006.

FRAGA FILHO, Walter. Migrações, itinerários e esperanças de mobilidade social no recôncavo bahiano após a abolição. **Caderno AEL**, Campinas, v. 14, n. 26, p. 93-132, 2009.

FRAGA FILHO, Walter. O 13 de maio e as celebrações da liberdade, Bahia, 1888−1893. **História Social**, Campinas n. 19, p. 19-32, segundo semestre de 2010.

FRANÇA FILHO, Durval. Pereira da. **Pelos Caminhos da Fé:** aspectos da cristianização católica na história de Canavieiras. Caratinga: UNEC — Centro Universitário de Caratinga, 2009.

FRANÇA FILHO, Durval Pereira da. **Belmonte, memória, cultura e turismo**: uma (re)visão de Iararana de Sosígenes Costa. 2003. 191 f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Turismo) – Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, 2003.

FREIRE, Bárbara Lemos; GUANAIS, Ivan. **Maraú, luz do sol ao amanhecer**. Salvador: [s.n.], 2008.

FREITAS, Antônio Fernando. Guerreiro de; PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **Caminho ao encontro do mundo**: a capitania, os frutos de ouro e a princesa do Sul. Ilhéus: Editus, 2001.

GOMES, Flávio; CUNHA, Maria Gomes da. Introdução – que cidadão? Retóricas da igualdade, cotidiano da diferença. *In*: CUNHA, Olívia Maria Gomes da; GOMES, Flávio dos Santos. **Quase-cidadão**: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil. Rio de Janeiro: FGV, 2007. p. 315-46.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Festa, trabalho e cotidiano. *In*: JANCSÓ, Istvan; KANTOR, Iris. (org.). **Festa, cultura e sociabilidade na América portuguesa**. São Paulo: FAPESP; Imprensa Oficial; EDUSP, 2000. v. 2.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mestiçagens culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HEINE, Maria Luiza. Dra. Odília Lavigne, uma mulher para ser lembrada. **Ilhéus... Com amor!** Ilhéus, 25 mar. 2010. Disponível em: https://ilheuscomamor.wordpress.com/2010/03/25/dra-odilia-lavigne-uma-mulher-para-ser-lembrada. Acesso em: 7 dez. 2013.

HEINZ, Flávio Madureira. (org.). **Por outra história das elites**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (org.). **A invenção das tradições**. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

JANCSÓ, Istvan; KANTOR, Iris (org.). **Festa**: cultura e sociabilidade na América portuguesa. São Paulo: Hucitec, 2001. v. 1.

JOUTARD, Philippe. Desafios à história oral do século XXI. *In*: FERREIRA, Marieta de Moraes; FERNANDES, Tania Maria; ALBERTI, Verena (org.). **História oral**: desafios para o século XXI. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz; Casa de Oswaldo Cruz; FGV/CPDOC, 2000. p. 155-163.

LARA, Silvia Hunold. Significados cruzados: um reinado de congos na Bahia setecentista. *In*: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). **Carnavais e outras f(r)estas**: ensaios de história social da cultura. Campinas: EDUNICAMP; Cecult, 2002. p. 371-417.

LINS, Marcelo da Silva. **Os Vermelhos nas terras do cacau**: a presença comunista no sul da Bahia. (1935-1936). Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

LYRA, Henrique Jorge Buckinghan. **Colonos e colônias**: uma experiência de colonização agrícola na Bahia na segunda metade do século XIX. 1982. 151 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1982.

MAC CORD, Marcelo. **O rosário de Dom Antônio**: irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAHONY, Mary Ann. Instrumentos necessários: escravidão e posse de escravos no sul da Bahia no século XIX, 1822–1889. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 25-26, p. 95-139, 2001.

MAHONY, Mary Ann. **The world cacao made:** society, politics and history in Southern Bahia, Brazil (1822−1919). 1996. 525 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Yale, Yale, 1996.

MAHONY, Mary Ann. Um passado para justificar o presente: memória coletiva, representação histórica e dominação política na região cacaueira da Bahia. **Cadernos de Ciências Humanas** – Especiaria, Ilhéus, v. 10, n. 18, p. 737-793, jul./dez. 2007.

MAMIGONIAN, Beatriz Galotti. Revisitando o problema da "transição para o trabalho livre": a experiência dos africanos livres. *In*: FLORENTINO, Manolo (org.). **Tráfico, cativeiro e liberdade (Rio de Janeiro, séculos XVII−XIX)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 11-58.

MATA, Iacy Maia. **Os "treze de maio"**: ex-senhores, polícia e libertos na Bahia pós-abolição (1888-1889). 2002, 126 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002.

MATA, Iacy Maia. Libertos de treze de maio e ex-senhores na Bahia: conflitos no pós-abolição. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, n. 35, p. 163-198, 2007.

MATTOS, Hebe Maria. **Das cores do silêncio:** os significados da liberdade no Sudeste escravista – Brasil, séc. XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

MATTOS, Wilson Roberto de. **Negros contra a ordem**: resistências e práticas negras de territorialização no espaço da exclusão social – Salvador/BA (1850-1888). 2000. 206 f. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2000.

MATTOSO, Kátia Maria. de Queirós. **Bahia, século XIX**: uma província no Império. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MELLO E SOUZA, Marina de. **Reis negros no Brasil escravista**: história da festa de coração de rei congo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

MORAES FILHO, Mello. **Festas e tradições populares no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999.

MOTT, Luís. **Bahia**: inquisição e sociedade. Salvador: EDUFBA, 2010.

MUKALÊ, Mãe Hilsa; GOLDMAN, Márcio. **Do lado do tempo**: o Terreiro de Matamba Tombenci Neto (Ilhéus, Bahia) (Histórias

contadas a Márcio Goldman). Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Devoção e identidades: significados do culto de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro e nas Minas Gerais nos Setecentos. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 12, p. 60-115, jan./jun. 2006.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. **Pelas ruas da Bahia**: criminalidade e poder no universo dos capoeiras na Salvador republicana (1912−1937). 2004. 150 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2004.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. As festas que a República manda guardar. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 172-189, 1989.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes. **O liberto, seu mundo e os outros**: Salvador (1790-1890). São Paulo: Corrupio; Brasília, DF: CNPQ, 1988.

OZOUF, Mona. A festa, sob a revolução francesa. *In*: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (org.). **História**: novos objetos. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. p. 216-232.

PAPALI, Maria Aparecida. “Ingênuos e órfãos pobres: a utilização do trabalho infantil no final da escravidão”. **Revista Estudos Ibero-Americanos**, PUCRS, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - Vol. XXXIII, nº 1, 2007.

PEIXOTO, Afrânio. **Fruta do mato**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1933.

PEREIRA, Jaqueline de Andrade. **Práticas mágicas e cura popular na Bahia (1890−1940)**. 1998. 156 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 1998.

PEREIRA FILHO, Carlos**. Ilhéus, terra do cacau**. Rio de Janeiro: Andes, 1959.

PESAVENTO, Sandra. Fronteiras da ficção: diálogos da história com a literatura. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DA ANPUH, 20., 1991, São Paulo. **Anais [...].** São Paulo: ANPUH, 1991. p. 819-831.

PINHEIRO, Ramille Roque. **Cucumbi, grupo afro-brasileiro de Maraú**: o reflexo do passado resgatado pela influência turística em 2001. 2007. 67 f. Monografia (Licenciatura em História) – Faculdade Santo Agostinho, Ipiaú, 2007.

PIRES, Maria de Fátima Novaes. **O crime na cor**: escravos e forros no alto sertão da Bahia (1830−1888). São Paulo: Annablume; FAPESP, 2003.

PÓVOAS, Rui do Carmo. **Da porteira para fora**: mundo de preto em terra de branco. Ilhéus: Editus, 2007.

QUERINO, Manoel. **Costumes africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. **Lá vem o meu parente**: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII). São Paulo: Annablume; FAPESP, 2002.

RAMOS, Martins. **O folclore negro**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2007.

REGINALDO, Lucilene. Festas dos confrades pretos: devoções, irmandades e reinados negros na Bahia setecentista. *In*: BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton; SAMPAIO, Gabriela dos Reis (org.). **Formas de crer**: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI. Salvador: Corrupio; EDUFBA, 2006. p. 197-225.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REIS, João José. Escravos e coiteiros no Quilombo do Oitizeiro, Bahia 1806. *In*: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 332-372.

REIS, João José. Resistência escrava em Ilhéus: um documento inédito. **Anais da APEB**, Salvador, n. 44, p. 285-291, 1979.

REIS, João José. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na metade do século XIX. *In*: CUNHA, Maria Clementina (org.). **Carnavais e outras f(r)estas**: ensaios de história social da cultura.

Campinas: São Paulo: EDUNICAMP, 2002. p. 15-25. Acesso em 10 fev.

RIBEIRO, André Luís Rosa. **Família, poder e mito**: o município de S. Jorge dos Ilhéus (1880−1912). Ilhéus: Editus, 2001.

RIBEIRO, André Luís Rosa. **Memória e identidade**: reformas urbanas e arquitetura cemiterial na região cacaueira (1880−1950). Ilhéus: Editus, 2005.

RIOS, Ana Maria Lugão; MATTOS, Hebe. **Memórias do cativeiro**: família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

RIOS, Ana Maria Lugão; MATTOS, Hebe. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 8, p. 170-198, jan./jun. 2004.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os Africanos no Brasil.** 7. ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: Ed. Universidade de Brasília, [1932] 1988.

RODRIGUES, RN. **Os africanos no Brasil** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. 303 p. ISBN: 978-85-7982-010-6. Available from SciELO Books

SACRAMENTO, Valdinéa de Jesus. **Mergulhando nos mocambos do Borrachudo**: Barra do Rio de Contas (século XIX). 2008. 96 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

SACRAMENTO, Valdinéa de Jesus. **Trabalhando nos campos do senhor**: experiência de escravos, quilombolas e forros no Quilombo do Oitizeiro. 2006. 70 f. Monografia (Graduação em História) – Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, 2006.

SALES, Fernando. **Memória de Ilhéus**: em comemoração do centenário de sua elevação à cidade. São Paulo: GRD, 1981.

SANTANA, Charles d'Almeida. Musicalidades baianas: as filarmônicas do Recôncavo. *In*: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA ANPUH-BA, 1., 2002, Ilhéus. **Anais [...]**. Ilhéus: UESB

2002. p. 1-38. Disponível em: http://www.uesb.br/anpuhba/artigos/anpuh_I/charles_almeida.pdf. Acesso: 10 fev. 2013.

SANTOS, Cristiane Batista da Silva. Escravos, libertos e livres pobres: sujeitos da transição diante de novos tempos no mundo do trabalho, abolição, República e cacau no sul baiano. **Historien Revista de História,** Petrolina, n. 4 p. 91-99, out./abr. 2011.

SANTOS, Cristiane Batista da Silva. Nas terras do cacau: religiosidade, mulher negra e comunidade. **Revista África e Africanidades**, Rio de Janeiro, ano 2, n. 6, p. 1-13, 2009.

SANTOS, Cristiane Batista da Silva. **O trabalhador no submundo do cacau**: marginalização, mando e obediência na década de 20. 2001. 45 f. Monografia (Graduação em História) – Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, 2001.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés**: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do ser negro**: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros. São Paulo: Educ; Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SANTOS, Zidelmar Alves; DIAS, Marcelo Henrique. Trajetória e estratégias de um comerciante da vila de Ilhéus na primeira metade do século XIX: Joaquim José da Costa Seabra. *In*: CICLO DE ESTUDOS HISTÓRICOS, 22., 2011, Ilhéus. **Anais [...].** Ilhéus: Anais ANPUH 2011. p. 120-129. Disponível em: https://docs.google.com/file/d/0B1oebU5oAsqNbHltYlNDaEUxU2c/edit. Acesso em: 13 out. 2014.

SANTOS, Jocélio Teles dos. De pardos disfarçados a brancos pouco claros: classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII-XIX. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 32, p. 115-137, 2005.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Divertimentos estrondosos: batuques e sambas no século XIX. *In*: SANSONE, Lívio; SANTOS, Jocélio Teles (org.). **Ritmos em trânsito**: sócioantropologia da música baiana. São Paulo: Dynamis; Salvador: Programa A Cor da Bahia e Projeto S.A.M.BA, 1997. p. 17-38.

SANTOS, Ronaldo Pereira dos. Capoeira – Maculelê: dança e luta. **Associação Cultural de Capoeira Esplanada Arte**, 4 de março de 2013. Disponível em: http://esplanadaartecapoeira.blogspot.com/2013/03/existe-em-santo-amaro-da-purificacao.html. Acesso em: 13 dez. 2015.

SCARANO, Julita. **Devoção e escravidão**: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII. São Paulo: Nacional, 1976.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário**: cor e raça na intimidade. História da vida privada no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. v. 4.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Retrato em branco e preto**: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo, no final do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Viajantes em meio ao império das festas. *In*: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (org.). **Festa**: cultura e sociabilidade na América portuguesa. São Paulo: Hucitec, 2001c. p. 545-599.

SCHWARTZ, Stuart. **Escravos, roceiros e rebeldes**. São Paulo: EDUSC, 2001.

SCHWARTZ, Stuart. **Segredos internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835). Tradução: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SCOTT, Rebeca. **Emancipação escrava em Cuba**: a transição para o trabalho livre (1860−1889). Rio de Janeiro: Paz e Terra; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1991.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como missão**: tensões sociais e criação cultural na Primeira República. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

SILVA, Eduardo; REIS, João José. **Negociação e conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SILVA, Minelvino Francisco. **História da região cacaueira e a jagunçada do passado**. Itabuna: luzeiro editora, 1979.

SILVA, Neila Oliveira. da. A elite local na vila de São Jorge dos Ilhéus, século XVIII. *In*: DIAS, Marcelo Henrique.; CARRARA, Ângelo Alves. **Um lugar na história**: a capitania e comarca de Ilhéus antes do cacau. Ilhéus: Editus, 2007. p. 15-45.

SILVA, Ricardo Tadeu Caíres. **Caminhos e descaminhos da abolição**: escravos, senhores e direitos nas últimas décadas da escravidão (Bahia, 1850-1888). 2007. 320 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007a.

SILVA, Ricardo Tadeu Caíres. **Os escravos vão à Justiça**: a resistência escrava através das ações de liberdade. 2000. 169 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2000.

SIQUEIRA, Carla. A imprensa comemora a República: memórias em luta no 15 de novembro de 1890. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 14, p. 161-181, 1994.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no branco**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

SLENES, Robert W. A árvore Nsanda transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no sudeste brasileiro (século XIX). *In*: LIBBY, Douglas. Cole.; FURTADO, Júnia. Ferreira. (org.). **Trabalho livre, trabalho escravo**: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX. São Paulo: Annablume, 2006. p. 273-314.

SLENES, Robert W. **Na senzala, uma flor**: esperanças e recordações na formação da família escrava. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

Sociedade Brasileira de Cartografia Boletim da SBC. Boletim – mensal fevereiro – 2004. No 51. **Berço da engenharia brasileira**, Largo de São Francisco, p.13. Disponível em: <www.cartografia.org.br>. Acessado em: 10 de setembro de 2011.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SWEET, James H. **Recriar África**: cultura, parentesco e religião no mundo afroportuguês (1441−1770). Lisboa: Edições 70, 2007.

TEIXEIRA, Cid. **História do petróleo na Bahia**. Salvador: Editora Fernando José Caldas Oberlaender, 2010.

THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VIANNA, Ialmar Leocádia. **A estrada de ferro Ilhéus-Conquista e a lavoura do cacau na Bahia**. 1986. 251 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1986.

VIEIRA FILHO, Raphael Rodrigues Folguedos negros no carnaval de Salvador (1880−1930). *In*: SANSONE, Lívio; SANTOS, Jocélio Teles (org.). **Ritmos em trânsito**: sócio-antropologia da música baiana. São Paulo: Dynamis; Salvador: Programa A Cor da Bahia e Projeto S.A.M.BA, 1997. p. 17-38.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. **Sonhos africanos, vivências ladinas: escravos e forros em São Paulo (1850-1888)**. São Paulo, Hucitec/ História Social, USP, p. 135, 1998.

Notes

Introdução

1. “Sul da Bahia” é um termo referencial e bastante repetido aqui, portanto, carece salientar que chamo de sul da Bahia a região geográfica na Costa do Cacau e tomo por análise os espaços: Maraú, Camamu, Ilhéus e Canavieiras.
↲
2. APEB. Série Justiça. Correspondência recebida dos juízes Ilhéus. 1885-1889. Maço 2404.
↲
3. APEB. Série Justiça. Correspondência recebida dos juízes Ilhéus. 1885-1889. Maço 2404.
↲
4. APEB. Série Justiça. 24 de janeiro de 1888. Maço 2404.
↲
5. APEB. Seção Colonial e Provincial. Processo Crime – Lesões Corporais 08/324-09. 1888.
↲
6. APEB. Seção Colonial e Provincial. Correspondência Recebida pela/da Secretaria de Polícia. 1888.
↲
7. APEB. Seção Colonial e Provincial. Presidência da Província. Juízes de Canavieiras. 1882-1888.
↲
8. APEB. Seção Colonial e Provincial. Minuta de Telegramas. Maço 3003.
↲
9. APEB. Correspondências da Câmara de Camamu. Maço 1283.
↲
10. APEB. Seção Colonial e Provincial. Testamento de 1872. Registro de Testamento n.º 3. 1863-1919.

11. Para compreender essa discussão sobre os designativos da cor, ver o texto de Jocélio Teles dos Santos (2005)
12. Termos apresentados por Adonias Filho, em *Sul da Bahia: chão de cacau, uma civilização regional* (1976], p. 33), e Jorge Amado, em *O menino grapiúna* (2002, p. 7).
13. APEB. Seção Colonial e Provincial. Testamento de 1872. Registro de Testamento n.º 3. 1863-1919 e APEB. Seção Colonial e Provincial. Livro de termo de tutela, n.º 2. 1878-1895. 48 f.
14. APEB. Seção Colonial e Provincial. Testamento de 1872. Registro de Testamento n.º 3. 1863-1919; APEB. Seção Colonial e Provincial. Livro de termo de tutela, n.º 2. 1878-1895. 48 f.
15. Para melhor compreensão, ver na íntegra: Thompson (1998).
16. APEB. Seção Colonial e Provincial. Série Petição. 23/0805/24.
17. APEB. Seção Colonial e Provincial. Correspondência recebida da secretaria de polícia. Maço 2983.
18. Aqui e doravante, utilizarei largamente o termo “elites” ao me referir à sociedade cacaueira na década de 1910. Tal categoria merece ser devidamente discutida, embora aqui não seja esse o propósito. No entanto, embasei-me na discussão de Heinz (2006). Representativo dessa visão, este autor nos adverte para a amplitude do termo e sugere que se compõe de grupos que ocupam o “topo” de “estruturas” de autoridade ou de distribuição de recursos (HEINZ, 2006).

1 — Paisagem oitocentista do sul da Bahia: lutas cotidianas no ocaso do império

1. Recenseamento Geral do Império, 1872.
2. AHU – Arquivo Ultramarino Histórico. Villa do Maraú, 18 de maio de 1799. Documento n.º 19.706. Disponível em: http://23.us.archive.org. Acesso em: 10 mar. 2015.
3. Anais do APEB, Vol. XXVI, p. 19. *Repartição das Aldeias... se mandou crear em Villas*. 1758. Vol. XII, p. 2-4; Vol. XIII, p. 14-26.
4. AHU – Arquivo Ultramarino Histórico. Documento n. 50/Cx. 27, Doc. n.º 71/Cx. 32, Doc. n.º 2908.
5. AHU – Arquivo Ultramarino Histórico. Documentos Avulsos. Doc. n.º 1268/1761.
6. Recenseamento Geral do Império, 1872.
7. Conforme Avé-Lallemant (1961) e França Filho (2009).
8. APEB. Falas de Presidente da Província. 1° de março de 1854. p. 13.
9. APEB. Seção Colonial e Provincial. Chefe de Polícia. 29 de maio de 1874. 3139-49.
10. Idem.
11. APEB. Seção Colonial e Provincial. Série Judiciário. Maço 2894.

12. APEB. Judiciário. Assunto: escravos. 1883-1889. Maço 2901.
13. APEB. Judiciário. Assunto: escravos. 1883-1889. Maço 2901.
14. APEB. Seção Colonial e Provincial. Série Inventário: 2359, doc. 04.
15. APEB. Seção Colonial e Provincial. Juízes de Maraú. Maço 1352.
16. APEB. Seção Colonial e Provincial. Juízes de Maraú. Maço 1351.
17. APEB. Seção Colonial e Provincial. Correspondências Recebidas da Câmara de Maraú. 1825-1878, Maço 1351.
18. APEB. Seção Colonial e Provincial. Juízes de Maraú. 1827-1870. Maço 2476.
19. APEB. Seção Judiciária. Inventário. 04/1688/2158/04.
20. APEB. Seção Judiciária. Inventário. 04/1688/2158/04.
21. Cambuízo é uma Província da Lunda Norte, de Angola.
22. APEB. Seção Colonial e Provincial. Registro de Testamento número 03. 1863-1919. Caixa 250.
23. APEB. Seção Colonial e Provincial. Juízes de Cairu. *Maço 2296*.
24. Arquivo Público da Bahia. Seção Colonial e Provincial. Juízes de Cairu. Maço 2296.

25. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa Caderno do Promotor, n. 125, fl. 513; Arquivo Histórico Ultramarino, Compromissos e Irmandades, n. 8 (*apud* MOTT, 2010, p. 18).
↲
26. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição da Escada, Vila de Cairu, IAN/TT, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, Livro 14, fls. 33v – 41 (*apud* REGINALDO, 2006, p. 102).
↲
27. Nesta, embora não tenha encontrado o pedido formal, encontrei, nos jornais de 1904, menção a tais festas de irmandade e de que estas datavam do século passado.
↲
28. APEB. Arquivo Colonial e Provincial. Religião. Irmandade. Cartas de confirmação de compromisso. 1839-1885. Maços n.º 5264, 5255, 5270.
↲
29. APEB. Seção Colonial e Provincial. 1826-1888. Maço n.º 5270.
↲
30. APEB. Seção Colonial e Provincial. 1826-1888. Maço nº 5270.
↲
31. APEB. Seção Colonial e Provincial. 1826-1888. Maço nº 5270.
↲
32. Informações mais detidas sobre esses dois santos podem ser encontradas em Oliveira (2006, p. 60-115).
↲
33. As referências orais aqui tomadas constam na transcrição de entrevistas do trabalho de TCC de Ramille Roque Pinheiro (2007), intitulado *Cucumbi: grupo afro-brasileiro de Maraú*, e, sobremaneira, as pesquisas de campo nos meses de janeiro de 2012 e 2013, totalizando 11 entrevistas.
↲
34. Festa de origem centro-africana que se apresenta como uma variação da congada, da eleição de reis negros, e na comunidade possuiu singularidades como a pintura corporal (cf. CUNHA, 2001). Os cucumbis seriam uma forma

especificamente carnavalesca de dança dramática que anualmente era realizada por grupos de negros nas ruas. ↲

35. Esses “sobrenomes” africanos ou indígenas surgiram muito antes dos “nomes” de santos católicos (hagiotopônimos), pois houve legislação impondo topônimos (nomes de lugares) de origem religiosa: os topônimos de origem nativa ou africana (atribuídos a cidades, bairros, vilas etc.) deveriam ser precedidos de um nome de santo católico, a exemplo de São Sebastião do Passé (município baiano), Conceição do Jacuípe (município baiano, antes, chamado Berimbau), Nossa Senhora de Brotas (bairro soteropolitano) e, possivelmente, Nossa Senhora da Conceição do Cambuízo (capela). Na maioria das vezes, eram edificadas igrejas e capelas em devoção aos santos católicos que, em muitos casos, nomeariam o lugar. Houve, também, troca de topônimos de origem nativa ou africana por antropotopônimos, homenageando políticos e autoridades: “Ruy Barbosa, Seabra, Nilo Peçanha, Wanderley, Dias d’Ávila, Lauro de Freitas, Antônio Cardoso, Rafael Jambeiro, Sebastião Laranjeira, Miguel Calmon, Cotegipe, Luís Eduardo Magalhães, Cícero Dantas, Teofilândia, Muniz Ferreira, Cândido Sales, Medeiros Neto, João Dourado”. Ver: RAMOS, Ricardo Tupiniquim. **Toponímia e poder:** a igreja e a política na formação da toponímia dos municípios da Bahia. Disponível em: http://www.filologia.org.br/xcnlf/14/15.htm. ↲
36. APEB. Seção Colonial e Provincial. Irmandade do Cambuízo. Maço 1279. ↲
37. APEB. Seção Colonial e Provincial. Maço 1279. ↲
38. APEB. Seção Colonial e Provincial. Maço 1279. ↲
39. APEB. Seção Colonial e Provincial. Maço 5265. ↲
40. APEB. Seção Colonial e Provincial. Maço 5255. ↲

41. Apesar de já existir há algumas décadas, somente em 1875 seu compromisso foi oficialmente registrado. ↲
42. Paramentos e adornos usados nas procissões. ↲
43. Opás são capas sem mangas com aberturas para os braços – cada irmandade se vestia com opás de cores diferentes, representando seu santo de devoção. ↲
44. APEB. Seção Colonial e Provincial. Maço 2476. ↲
45. APEB. Seção Colonial e Provincial. Maço 2476. ↲
46. APEB. Seção Colonial e Provincial. Maço 5261. ↲
47. APEB. Seção Colonial e Provincial. Maço 5261. ↲
48. APEB. Seção Colonial e Provincial. Maço 5255. ↲
49. APC – Atas da Câmara da Vila de Canavieiras, Sessões Ordinárias, 1886-1888 (*apud* RIBEIRO, 2005, p. 231). ↲
50. APEB. Seção Colonial e Provincial. 1873/23/p. 84. ↲
51. APEB. Seção Colonial e Provincial. Processo 83/2967/28. ↲
52. APEB. Seção Colonial e Provincial. Processo 83/2967/28. ↲
53. APEB. Seção Colonial e Provincial. Inventário 05/1888/2359/04. ↲
54. APEB. Seção Colonial e Provincial. 1877-1879. N.º 5257. ↲
55. APEB. Seção Colonial e Provincial. Maço 5265. ↲
56. APEB. Seção Colonial e Provincial. Maço 5265. ↲

57. APEB. Seção Colonial e Provincial. Maço 1279.
↲
58. APEB. Seção Judiciária. Inventários. 1872-1884. Documento 07/3027/21.
↲
59. APEB. Seção Judiciária. Inventários. 1872-1884. Documento 07/3027/21.
↲
60. APEB. Seção Judiciária. Inventários. 1872-1884. Documento 07/3027/21.
↲
61. APEB. Seção Judiciária. Inventários. 1872-1884. Documento 07/3027/21.
↲
62. APEB. Seção Judiciária. Inventários. 1872-1884. Documento 07/3027/21.
↲
63. Livro de Notas do Fórum de Maraú. Livro n.º 18. 1870.
↲
64. APEB. Seção Colonial e Provincial. Inventário e Testamento; Doc. 08/3387/12.
↲
65. APEB. Seção judiciária. Inventários. 1877. Doc. 07/3016/17.
↲
66. APEB. Seção judiciária. Inventários. 1877. Doc. 07/3016/17.
↲
67. Livro de escrituras do Cartório de Notas de Maraú, de n.º 20, fls. 58-v /Certidão do registro de carta de liberdade/O tabelionato de Notas da Comarca de Maraú teve seu livro n.º 1 no ano de 1808.
↲
68. APEB. Seção judiciária. Inventários. 1873. 5 1888 /2359.
↲
69. APEB. Seção Colonial e Provincial. Processo Crime. 1874. 9 /322/ 26.
↲

70. APEB. Seção Colonial e Provincial. Processo Crime. 1874. 19/ 660/ 12.
↲
71. APEB. Seção Colonial e Provincial. Processos Cíveis II. 1882. 31 /1100 /33.
↲
72. APEB. Seção Colonial e Provincial. Processos Cíveis II. 1885. 55 /1980/ 8.
↲
73. APEB. Seção Colonial e Provincial. Processos Cíveis II. 1885. 23/ 805/ 37.
↲
74. APEB. Seção Colonial e Provincial. Processos Cíveis II. 1886. 23 /805/ 22.
↲
75. APEB. Seção Colonial e Provincial. Processos Cíveis II/ Ação de Liberdade. 1886. 23/ 808/ 14.
↲
76. APEB. Seção Colonial e Provincial. Processos Cíveis II/ Ação de Liberdade. 1888. 23/ 808/ 29.
↲
77. APEB. Seção Colonial e Provincial. Inventários. 5/ 1862/ 2333 /1879.
↲
78. APEB. Seção Colonial e Provincial. Inventários. 5/ 1862/ 2333 /1879.
↲
79. APEB. Seção Colonial e Provincial. Seção Judiciária. Ação de Liberdade 31/1100/30.
↲
80. APEB. Seção Colonial e Provincial. Seção Judiciária. Ação de Liberdade 31/1100/30.
↲
81. A representação deve ser entendida em relação à noção de prática: uma representação provém de uma prática social, de um registro social concreto. Ver Chartier (1990).
↲

82. Cf. Marta Abreu, O conceito de popular é controvertido e existe, sem dúvida, desde o final do século XVIII. Foi utilizado com objetivos e em contextos muito variados, quase sempre envolvidos com juízos de valor, idealizações, homogeneizações e disputas teóricas e políticas. Ver Abreu (1999).
↵
83. APEB. Seção Colonial e Provincial. Fundo: Câmaras Municipais. Maço 5454.
↵
84. Alane Fraga Carmo (2010) também cita este documento enfatizando, porém, a questão da mobilidade escrava entre senhores diferentes na formação das famílias na Colônia Leopoldina.
↵
85. APEB. Seção Colonial e Provincial. Chefe de Polícia. 18 de março de 1878. 2986–1878.
↵
86. APEB. Seção Colonial e Provincial. Chefe de Polícia. 18 de março de 1878. 2986–1878.
↵
87. APEB. Seção Colonial e Provincial. Chefe de Polícia. 18 de março de 1878. 2986–1878.
↵
88. APEB. Seção Colonial e Provincial. Chefe de Polícia. 18 de março de 1878. 2986–1878.
↵
89. APEB. Seção Colonial e Provincial. Chefe de Polícia. 18 de março de 1878. 2986–1878.
↵
90. APEB. Seção Colonial e Provincial. Chefe de Polícia. 18 de março de 1878. 2986–1878.
↵
91. APEB. Seção Colonial e Provincial. Chefe de Polícia. 18 de março de 1878. 2986–1878.
↵
92. APEB. Seção Colonial e Provincial. Chefe de Polícia. 18 de março de 1878. 2986–1878.

↲
93. APEB. Seção Colonial e Provincial. Chefe de Polícia. 18 de março de 1878. 2986–1878.
↲
94. APEB. Seção Colonial e Provincial. Secretaria da Polícia. Maço 3139-45.
↲
95. APEB. Seção Colonial e Provincial. Chefe de Polícia. 3139-4.
↲
96. APEB. Seção Colonial e Provincial. Chefe de Polícia. 3139-4. A sociabilidade negra vista como desordem na capital da província foi tema da tese de Doutorado em História Social, de Mattos (2000).
↲
97. APEB. Seção Colonial e Provincial. Chefe de Polícia. 3139-4.
↲
98. O autor discorre sobre inúmeros processos e os procedimentos de praxe, que eram retirar os escravizados do poder de seus senhores e deixá-los sob tutela de um curador.
↲
99. APEB. Seção Colonial e Provincial. Chefe de Polícia. 22 de março de 1886. 2986–1878.
↲
100. APEB. Seção Colonial e Provincial. Chefe de Polícia. Maço 3000.
↲

2 — Tensões entre a luta pela liberdade e a sociabilidade proibida

1. APEB. Registro de Testamento. Livro N.º 3. 1863 a 1919.
↲
2. Os nomes citados foram oriundos dos processos de contrato de soldada da Vila de Maraú em 1877, conforme APEB, Seção Colonial e Provincial, totalizando 26 processos.

3. A lei de número 2.040, de 28 de setembro de 1871, declarava que toda criança nascida de mãe escravizada, após aquela data, não poderia ser usada como mão de obra escrava, pois nascia livre.
4. As leis de 1831 e 1850 extinguiram o tráfico. A de 1871 libertou os nascituros. A de 1885, os sexagenários. E, finalmente, em 1888, a Lei Áurea libertou todos os escravizados.
5. APEB. Seção Colonial e Provincial. Auto de Soldada de 07 de janeiro de 1888.
6. APEB. Seção Colonial e Provincial. Livro de Termo de Soldado n.º 02. 1875 a 1878. 13/20/11.
7. APEB. Seção Colonial e Provincial. Livro de Termo de Soldado n.º 02. 1875 a 1878. 13/20/11.
8. APEB. Seção Colonial e Provincial. Livro de Termo de Soldado n.º 02. Processo de Soldada N.º 3. 1879-1896.
9. APEB. Seção Colonial e Provincial. Livro de Termo de Soldado n.º 02. 1875 a 1878. 13/20/11.
10. APEB. Seção Colonial e Provincial. Livro de Termo de Soldado n.º 02. 1875 a 1878. 13/20/11.
11. APEB. Seção Colonial e Provincial. Auto de Soldada. 1879. 23/801/39.
12. APEB. Seção Colonial e Provincial. Auto de Soldada. 1879. 23/801/39.
13. APEB. Seção Colonial e Provincial. Auto de Soldada. 1879. 23/801/38.

14. APEB. Seção Colonial e Provincial. Auto de Soldada. 1882. 23/801/38.
↲
15. APEB. Seção Colonial e Provincial. Auto de Soldada. 1879. 23/801/38.
↲
16. APEB. Seção Colonial e Provincial. Livro de Termo de Soldado n.º 2, n.º 3. 1879-1896.
↲
17. APEB. Seção Colonial e Provincial. Livro de Termo de Soldado n.º 2, n.º 3. 1879-1896.
↲
18. APEB. Seção Colonial e Provincial. Juízes. Maço 2322.
↲
19. APEB. Seção Colonial e Provincial. Correspondências Recebidas da Câmara de Maraú. Maço 1352-1856.
↲
20. APEB. Seção Colonial e Provincial. Livro de Termo de Soldado n.º 2, n.º 3. 1879-1896.
↲
21. APEB. Seção Colonial e Provincial. Auto de pergunta. Processo n.º 31110/34.
↲
22. APEB, SJ, no 06/182/15, Réu, Diogo, Escravo, vítima: Thereza Escrava (apud MAHONY, 2001, p. 115).
↲
23. APEB. Sessão Colonial e Provincial. Minutas de Telegramas. Maço 6181.
↲
24. APEB. Sessão Colonial e Provincial caixa 1606, Maço 4633 (apud SANTOS, 2011, p. 10).
↲
25. “Foi montada uma destilaria que produzia ‘petróleo nacional inexplosivo’ (*sic*), que era denominado brazolina, óleos lubrificantes, velas de parafina, sabão e ácido sulfúrico, como se lê em uma notícia publicada no *Auxiliador da Indústria Nacional*, de 1886. A mesma notícia informa que, na ocasião,

no local, trabalhavam 350 a 400 operário**s** na montagem de 3.500 toneladas de máquinas e equipamentos, de uma ‘grande usina’, que incluía 30 caldeiras a vapor, com força de 25 a 50 cv e uma grande ‘resfriadeira’. A fábrica, de grande porte para a época, contava com 12 alambiques de 14 mil litros cada um, e, inicialmente, destilava matéria-prima importada; mais tarde, foram instaladas 52 retortas Henderson, para a destilação de turfa, mas o estudo insuficiente sobre a turfa e falhas técnicas no projeto levaram ao insucesso a experiência, tendo a fábrica fechado em 1893. Acreditamos que a brazolina fosse um querosene ou coisa semelhante, único combustível líquido que teria mercado naquele tempo. Ainda a mesma notícia do *Auxiliador da Indústria Nacional* dizia que, embora a fábrica não estivesse pronta, já haviam sido feitas experiências da fabricação do ‘petróleo’ e das velas, ‘todos muito bem aceitos no mercado da Bahia’, O ‘petróleo’’ era dito como ‘praticamente inexplosivo devido à sua grande densidade, produzindo muito pouca fumaça, sendo, portanto, mais econômico’. Ainda existem – ou ainda existiam há poucos anos – diversos remanescentes dessas duas instalações pioneiras, como uma alta chaminé de tijolos da usina de Maraú” (SOCIEDADE BRASILEIRA DE CARTOGRAFIA, 2004, p. 13).
↵

26. O Marquês de Olinda concedeu a José de Barros Pimentel o direito de extrair betume em terrenos situados nas margens do rio Maraú, na Bahia, em 1858, através do decreto n.º 2266.
↵
27. APEB. Seção Colonial e Provincial. Correspondências Recebidas da Câmara de Maraú. Maço 1352.
↵
28. Alfredo Silva publica, em 1893, *Pequena Geografia da Comarca de Camamú*, Bahia, Typ. de João Gonçalves Tourinho, 1893, e detalha os números do capital e dos empregados.
↵
29. Sobre este crime, há farta documentação no APEB, Seção judiciária, narrando o confronto. O desfecho conta com greve

dos operários, e as motivações do crime foram citadas por Cid Teixeira (2010), em *História do petróleo na Bahia*.
↲

30. APEB. Seção Colonial e Provincial. Seção Judiciária. Processo por Lesões Corporais. 1877. 05/178/03.
↲
31. APEB. Seção Colonial e Provincial. Seção Judiciária. Processo por Lesões Corporais. 1877. 05/178/03.
↲
32. APEB. Seção Colonial e Provincial. Ação de Liberdade. 1882. 23/0810/22.
↲
33. APEB. Seção Colonial e Provincial. Correspondência Recebida da Secretaria da Polícia. Maço 3139-45.
↲
34. APEB. Seção Colonial e Provincial. Correspondência Recebida da Secretaria da Polícia. Maço 3139-45.
↲
35. APEB. Seção Colonial e Provincial. Seção Judiciária. Governo da Província. Juízes de Maraú. Maço 2476.
↲
36. APEB. Seção Colonial e Provincial. Processo 2311343/03.
↲
37. APEB. Seção Colonial e Provincial. Processo 2311343/03.
↲
38. APEB. Seção Colonial e Provincial. Processo 22/791/03.
↲
39. APEB. Seção Colonial e Provincial. Processo 22/791/03.
↲
40. Para saber mais sobre essas colônias no período, ver Lyra (1982, p. 56).
↲
41. APEB. Seção Colonial e Provincial. Processo 22/791/03.
↲
42. APEB – Seção Colonial e Provincial, Processo crime, Taperoá, 35/1433/14

43. APEB. Judiciário. Processo Crime – Taperoá. 35/1435/14.
44. APEB. Seção Colonial e Provincial. Lesões Corporais. 05/178/02.
45. A fuga de Silvério revela como se davam as fugas na região por barcos e canoas, em virtude do mar e dos rios abundantes, facilitando o trânsito com diversas finalidades: as fugas, o comércio, as idas e vindas a trabalho e a diversão entre fazendas, distritos e vilas. Os rios Maraú, Pardo e Cachoeira estavam presentes nas falas dos sujeitos, identificando espaços referenciais, esboçando uma ideia de região aos poucos configurada por andanças, costumes e pelo cacau.
46. APEB. Seção Colonial e Provincial. Processo 18/35/3.
47. APEB. Seção Judiciária. Governo da Província. Juízes de Maraú. Maço 2476.
48. APEB. Seção Judiciária. Governo da Província. Juízes de Maraú. Maço 2476.
49. Embora o sobrenome “Caito” seja proveniente de Cuanza, sul de Angola, ali tratava-se apenas de mais um preto criminoso naquela territorialidade negra.
50. APEB. Seção Judiciária. Governo da Província. Juízes de Maraú. Maço 2476.
51. APEB. Seção Judiciária. Governo da Província. Juízes de Maraú. Maço 2476.
52. APEB. Seção Judiciária. Governo da Província. Processo 21/803/05.

53. O processo alterna a grafia deste termo, apresentando Noc-noc, Noq-noq e Camacans.
↲
54. APEB. Seção Judiciária. Governo da Província. Processo 21/803/05.
↲
55. APEB. Seção Judiciária. Governo da Província. Processo 21/803/05.
↲
56. APEB. Seção Colonial e Provincial. Seção Judiciária. Camamu. 1880. 10/381/01.
↲
57. Maculelê é um misto de dança e jogo de bastões, com os quais os participantes desferem e aparam golpes de origem bantu. O nome deriva, provavelmente, do quicongo makélelè, significando “barulho”, “algazarra”, “vozearia”, “tumulto”. Outra versão diz que é um treino para cortar cana e para se safar das chibatadas dos feitores e capatazes dos engenhos, assim, os negros dos canaviais se defendiam com pedaços de pau e facões. A makota puxa a música para os dois dançarinos (SANTOS, 2013).
↲
58. APEB. Seção Judiciária. Governo da Província. Processo 21/803/05.
↲
59. APEB. Seção Judiciária. Governo da Província. Processo 21/803/05.
↲
60. APEB. Secretaria da Segurança Pública. Ofícios Recebidos. Maço 3457.
↲
61. APEB. Seção Colonial e Provincial. Chefe de Polícia. 3139-49.
↲
62. APEB. Seção Colonial e Provincial. Chefe de Polícia. 3139-49.
↲
63. APEB. Seção Colonial e Provincial. Chefe de Polícia. 06 de dezembro de 1886. 3139-32.

64. APEB. Seção Colonial e Provincial. Minutas de Telegramas. 21 de março de 1887. Maço 6181.
65. APEB. Seção Colonial e Provincial. Minutas de Telegramas. 07 de novembro de 1887. Maço 6181.
66. APEB. Seção Colonial e Provincial. Minutas de Telegramas. 07 de novembro de 1887. Maço 6181.
67. APEB. Seção Colonial e Provincial. Minutas de Telegramas. 02 de setembro de 1887. Maço 6181.
68. APEB. Seção Colonial e Provincial. Minutas de Telegramas. 13 de maio de 1887. Maço 6181.
69. COSTA, Alcides. Op.Cit, 1963, p. 15.
70. A lei de 28 de setembro de 1885, conhecida como Lei dos Sexagenários, libertou todos os escravos com mais de 60 anos.
71. APEB. Seção Colonial e Provincial. Juízes de Maraú. 1850-1889. Judiciário. Maço 2477.
72. APEB. Correspondências da Câmara. Camamu. Maço 1283.
73. O autor dedica um capítulo de sua tese para grande parte das ações de liberdade na Vila de Maraú.
74. APEB. Seção Judiciária. Série: Ação de Liberdade. 23/808/12.
75. APEB. Correspondência recebida da câmara de Ilhéus. Maço 1317.
76. APEB. Correspondência recebida da câmara de Ilhéus. Maço 1317.

77. APEB. Seção Judiciária Ação de Liberdade.. 23/0808/05.
78. APEB. Seção Judiciária Ação de Liberdade. 23/0808/06.
79. APEB. Seção Judiciária Ação de Liberdade.. 23/0808/12.
80. Ao estudar este caso em especial, Ricardo Tadeu Caíres Silva (2007) explora a questão da ladinização de um escravizado por outro.
81. APEB. Seção Judiciária. Ação de Liberdade. 44/15/83/24.
82. APEB. Seção Judiciária. Ação de Liberdade. 23/080/02.
83. BPEBA. *O Monitor do Sul*. 13 de maio de 1903.
84. APEB. Seção Colonial e Provincial. Ação de Liberdade. 1888. 23/0808/29.
85. APEB. Seção Colonial e Provincial. Minutas de Telegramas. 25 e 26 agosto de 1887. Maço 6181.
86. APEB. Seção Colonial e Provincial. Série: Vigários. Maço 5231.
87. APEB. Seção Colonial e Provincial. Série: Assuntos (escravos). 1870-1888. Maço 2896.
88. APEB. Seção Colonial e Provincial. Minutas de Telegramas. 02 de setembro de 1887. Maço 6181.
89. APEB, Seção Colonial e Provincial Maço 3002.
90. APEB, Seção Colonial e Provincial Maço 3002.
91. APEB. Seção Colonial e Provincial. Maço 3002.

92. Fraga Filho 2009.
93. Fraga Filho 2009.
94. APEB, Secção Judiciária, Maço 2986.
95. APEB. Seção Colonial e Provincial. Maço 2986.
96. APEB. Seção Colonial e Provincial. 30 de maio de 1888. Maço 6181.
97. APEB, Secção Judiciária, Maço 2986.
98. APEB. Seção Colonial e Provincial. Maço 3003.
99. APEB, Secção Judiciária, Maço 2986.
100. APEB, Secção Judiciária, Maço 2986.
101. APEB. Seção Colonial e Provincial. Maço 2986.
102. Engenheiro Theodoro Augusto Cardoso, Juiz Comissário de Ilhéus. APEB. Seção Colonial. Avisos recebidos do Ministério dos Negócios da Agricultura e Obras Públicas. 24.5.1888. Maço 783. Doc. 59-A. fl.90 (apud CUNHA, 2000, p. 5).
103. Arquivo Público do Estado da Bahia. Seção Colonial e Provincial. Maço 3003. Polícia, Delegados. 1887-1889. *Subdelegado de Boa Vista ao Delegado de Polícia de Canavieiras*. Boa Vista. 31 de maio de 1888. Ver também: Mata (2002).
104. BPEBA. Seção Jornais Raros. *Diário da Bahia*. “Ilhéos”. 28 de junho de 1888.

105. BPEBA. Seção Jornais Raros. *Diário da Bahia*. “A justiça de Ilhéus”. 12 de agosto de 1888. ↲
106. APEB. Seção Colonial e Provincial. Maço 2617. ↲
107. APEB. Seção Colonial e Provincial. Maço 3005. ↲
108. Arquivo Público do Estado da Bahia. Seção Colonial e Provincial. 15 de janeiro de 1889. Maço 6181. ↲
109. APEB. Seção Colonial e Provincial. Seção Judiciária. 1889. 32/1343/6. ↲
110. APEB. Seção Colonial e Provincial. Maço 1279. ↲
111. APEB. Seção Colonial e Provincial. Camamu. 1889. Maço 1279. ↲
112. Sobre a importância desta data, ver Albuquerque (2009). ↲
113. APEB, Secretaria de Segurança Pública, Caixa 6485, Maço 01. ↲
114. APEB, Secretaria de Segurança Pública ,Caixa 6485, Maço 01 ↲
115. APEB. Seção Colonial e Provincial. 20 de julho de 1888. Maço 1279. ↲
116. APEB. Secretaria da Segurança Pública. Ofícios Recebidos. Maço 3457. ↲
117. APEB, Secretaria de Segurança Pública ,Caixa 6485, Maço 01. ↲
118. Secretaria de Segurança Pública. Caixa 6485. Maço 01. ↲
119. Secretaria de Segurança Pública. Caixa 6485. Maço 01. ↲

120. BPEBA. Série Jornais Raros. 1912. *A Razão*.
↲
121. APEB – Seção Colonial e Provincial. Minuta de Telegramas, Maço 6181.
↲
122. APEB. Seção Colonial e Provincial. Minuta de Telegramas. Maço 6181.
↲
123. Para compreensão maior do tema, ler Pesavento (1991).
↲
124. AMADO, Jorge. Gabriela, Cravo e Canela, 2005 [1958], p. 07.
↲
125. AMADO, Jorge. Gabriela, Cravo e Canela, 2005 [1958], p. 07.
↲
126. APEB. Seção Colonial e Provincial. Minuta de Telegramas. Maço 6181.
↲
127. Sereias.
↲

3 — Festas civilizadas da república e representações sobre o negro nos jornais da elite cacaueira

1. Conforme Del Priore (1994), Durkheim (2000), Duvignand (1973), Moraes Filho (1999) e Thompson (1998).
↲
2. Aqui e doravante, utilizarei largamente o termo “elites” ao me referir à sociedade cacaueira na década de 1910, essa categoria que merece ser devidamente discutida embora aqui não seja esse o propósito. No entanto, embasei-me na discussão de Flávio Heinz (2006). Representativo desta visão, este autor nos adverte para a amplitude do termo e sugere que

se compõe de grupos que ocupam o “topo” de “estruturas” de autoridade ou de distribuição de recursos.

3. CEDOC. UESC. *Gazeta de Ilheos,* 26 de fevereiro de 1901.
4. CEDOC. UESC. *Gazeta de Ilhéos*. 19 de setembro de 1901. Nº. 134.
5. Vários estados contavam com um jornal intitulado *Monitor*, em Minas, em Salvador e do Sul, em Canavieiras.
6. CEDOC. UESC. *Gazeta de Ilhéos.* Edições de março de 1901 e março de 1902.
7. CEDOC. UESC. *Gazeta de Ilhéos.* 02 de março de 1903.
8. CEDOC. UESC. *Gazeta de Ilhéos.* Edições de março de 1901 e março de 1902, respectivamente.
9. BPEBA. Acervos de Jornais Raros. *A Razão.* 03 de setembro de 1910.
10. A expressão “população de cor” será usada daqui por diante para se referir ao termo usado no período em voga, para designar pretos, pardos, cabras, mulatos, bem como seus descendentes.
11. APEB. Seção Colonial e Provincial. Livro da Irmandade de São Sebastião do Maraú. 1877-1895.
12. CEDOC. UESC. *Gazeta de Ilheos.* 30 de maio de 1901.
13. BPEBA. Acervos de Jornais Raros. *O Monitor do Sul.* 08 de janeiro de 1905.
14. BPEBA. Acervos de Jornais Raros. *O Monitor do Sul.* 31 de julho de 1909.

15. BPEBA. Acervos de Jornais Raros. *O Monitor do Sul.* 31 de julho de 1909.
16. BPEBA. Acervos de Jornais Raros. *A Razão.* 04 de agosto de 1909.
17. BPEBA. Acervos de Jornais Raros. *O Monitor do Sul.* 1º de julho de 1905.
18. Cardápio: Sopa de aspargos com a postura de ovos. Aperitivos. Sardinhas gratinadas, molho mousseline, croquetes de frango, filé picado à Primavera [...]. Frutas variadas. Sobremesa: sorvete de baunilha, bolos quentes recheados, compotas. Vinhos: Sauterne, S. Julião, Médoc, Porto, Champanhe. Café, licores, charutos. Tradução de Lise Mary Dourado.
19. BPEBA. *Jornal de Ilhéus*. 17 de fevereiro de 1915.
20. BPEBA. Série Jornais Raros. *O Monitor do Sul.*[1903].
21. Esta noção vem desde o período do Brasil colonial: a associação da mulher entre a prostituição e a feitiçaria. SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
22. CEDOC. UESC. *Gazeta de Ilhéus.* 09 de junho de 1902.
23. BPEBA. Série Jornais Raros. *Gazeta de Ilhéos.* 24 de novembro de 1901.
24. BPEBA. Série Jornais Raros. *O Monitor do Sul.* 26 de março de 1905.

25. BPEBA. Série Jornais Raros. *O Monitor do Sul.* 20 de março de 1909.
↲
26. Assim eram chamados os filhos libertos dos escravizados. Segundo o jornal, era filho de libertos.
↲
27. BPEBA. Série Jornais Raros. *O Monitor do Sul.* 20 de março de 1909.
↲
28. BPEBA. *O Comercio.* 09 de dezembro de 1918.
↲
29. BPEBA. *O Comercio.* 09 de dezembro de 1918.
↲
30. BPEBA. *O Comercio.* 09 de dezembro de 1918.
↲
31. BPEBA. *O Progressista.* 07 de setembro de 1918.
↲
32. *BPEBA, O Progressista.* 10 de fevereiro de 1917.
↲
33. *O Comercio.* 24 de novembro de 1919.
↲
34. *O Progressista.* 17 de fevereiro de 1917.
↲
35. *BPEBA, O Progressista.* 10 de fevereiro de 1917.
↲
36. BPEBA. *O Progressista.* 2 de dezembro de 1916.
↲
37. Para uma melhor compreensão desta ideia, ler também, Albuquerque (2009).
↲
38. CEDOC. UESC. *Gazeta de Ilhéus.* 02 de julho de 1901.
↲
39. BPEBA. Acervos de Jornais Raros. *O Monitor do Sul.* 1º de julho de 1905.
↲
40. CEDOC. UESC. *Gazeta de Ilhéos.* 16 de maio de 1901.

41. CEDOC. UESC. *Gazeta de Ilhéos*. Coronel A. Pessoa da Costa e Silva. 4 de setembro de 1903.
42. BPEBA. Série Jornais Raros. *O Monitor do Sul.* 21 de maio de 1903.
43. BPEBA. Série Jornais Raros. *O Monitor do Sul.* 21 de maio de 1903.
44. BPEBA. Série Jornais Raros. *O Monitor do Sul.* 21 de maio de 1903.
45. BPEBA. Acervos de Jornais Raros. *O Monitor do Sul.* 14 de maio de 1907.
46. BPEBA. Série Jornais Raros. *Gazeta de Ilhéus.* 28 de maio de 1901.
47. CEDOC. UESC. *Gazeta de Ilhéos.* 12 de junho de 1901.
48. BPEBA. Série Jornais Raros. *Nova Religião.* 02 de julho de 1903.
49. BPEBA. Série Jornais Raros. *A Razão.* julho de 1910.
50. BPEBA. Série Jornais Raros. *A Razão.* julho de 1910.
51. BPEBA. Série Jornais Raros. *O Monitor do Sul.* 12 de julho de 1910.
52. BPEBA. Série Jornais Raros. *O Monitor do Sul.* 12 de julho de 1910.
53. BPEBA. Série Jornais Raros. *O Monitor do Sul.* 1904.

54. BPEBA. Série Jornais Raros. *O Monitor do Sul.* 1904.
↲
55. BPEBA. Série Jornais Raros. *A Democracia.* 20 de abril de 1910.
↲
56. BPEBA. Série Jornais Raros. *A Democracia.* 20 de abril de 1910.
↲
57. BPEBA. Série Jornais Raros. *O Monitor do Sul.* 21 de fevereiro de 1903.
↲
58. BPEBA. Série Jornais Raros. *A Razão.* 21 de novembro de 1909.
↲
59. CEDOC. UESC. *Gazeta de Ilheós.* 02 de fevereiro de 1902.
↲
60. *A Baía,* 13 de março de 1905. Disponível em: http://www.negronaimprensa.ceao.ufba.br.
↲
61. APEB. Biblioteca. Anexo ao Relatório do Presidente da Província, Dr. Antônio de Araújo de Aragão Bulcão, apresentado em 2 de abril de 1880.
↲
62. BPEBA. Série Jornais Raros. *O Monitor do Sul.* 05 de fevereiro de 1903.
↲
63. Jornal de Notícia, em 06 de fevereiro de 1902. Disponível em: http://www.negronaimprensa.ceao.ufba.br/.
↲
64. CEDOC. UESC. *Gazeta de Ilhéus.* Fevereiro de 1901.
↲
65. CEDOC. UESC. *Gazeta de Ilhéus.* Fevereiro de 1901.
↲
66. CEDOC. UESC. *Gazeta de Ilhéus.* Quinta-feira, 28 de janeiro de 1904.
↲

67. CEDOC. UESC. *Gazeta de Ilhéus.* Quinta-feira, 28 de janeiro de 1904.
↲
68. CEDOC. UESC. *Gazeta de Ilhéus.* 20 de fevereiro de 1905.
↲
69. BPEBA. Série Jornais Raros. *A Razão. F*evereiro de 1905.
↲
70. BPEBA. Série Jornais Raros. *A Razão.* Fevereiro de 1905.
↲
71. Este foi descrito na capital como clube negro carnavalesco, e os jornais que deram notícias, entre 1900 e 1905, foram *A Baía,* em 1905*, A Coisa,* em 1900, *Correio da Tarde* e *Jornal de Notícias,* em 1903, e *Correio do Brasil,* em 1904. Todas as notas, na íntegra, estão disponíveis em: http://www.negronaimprensa.ceao.ufba.br/index.php/busca/buscar.
↲
72. BPEBA. Série Jornais Raros. *A Razão.* Fevereiro de 1910. Em virtude da deterioração do jornal, não soubemos o dia, mas que é de número 114.
↲
73. BPEBA. Acervos de Jornais Raros. *O Monitor do Sul*. 10 de fevereiro de 1907.
↲
74. BPEBA – Acervos de Jornais Raros. *O Monitor do Sul.* 17 de fevereiro de 1907.
↲
75. BPEBA. Acervos de Jornais Raros. *O Monitor do Sul.* 17 de fevereiro de 1907.
↲
76. BPEBA. Acervos de Jornais Raros. *O Monitor do Sul.* 17 de fevereiro de 1907.
↲
77. BPEBA. Série Jornais Raros - A Razão, fevereiro de 1905.
↲
78. BPEBA. *A Democracia*. 10 de fevereiro de 1911.
↲

79. BPEBA. Acervos de Jornais Raros. Monitor do Sul, 10 de fevereiro de 1907.
↲
80. BPEBA. *Jornal de Ilhéus*, 22 de fevereiro de 1915.
↲
81. BPEBA. *Jornal de Ilhéus.* 22 de fevereiro de 1915.
↲
82. BPEBA. *Jornal de Ilhéus.* Fevereiro de 1915.
↲
83. BPEBA. *Jornal de Ilhéus.* 22 de fevereiro de 1918.
↲
84. BPEBA. *Jornal de Ilhéus.* 26 de fevereiro de 1918.
↲
85. BPEBA. *Jornal de Ilhéus.* 26 de fevereiro de 1918.
↲
86. CEDOC. UESC. *Jornal de Ilhéus.* 12 de março de 1916.
↲

4 — Egressos do cativeiro entre a roça e os arrabaldes da cidade: migrantes, fetichistas e desamparadas

1. APEB. Minutas de telegramas. 1884-1889. Maço 6181.
↲
2. Termo utilizado para se referir a tecidos, panos.
↲
3. APEB. Processo Crime de Atentado ao Pudor. 11/135/19.
↲
4. APEB. Secretaria de Segurança Pública. Caixa 6485. Maço 01.
↲
5. APEB. Minutas de telegramas. 1884-1889. Maço 6181.
↲

6. APEB. Secretaria de Segurança Pública. Caixa 6485. Maço 01. ↲
7. CEDOC. UESC. Gazeta de Ilhéos. 03 de janeiro de 1902. ↲
8. CEDOC. UESC. Gazeta de Ilhéus. 26 de maio de 1903. ↲
9. BPEBA. Série Jornais Raros. O Monitor do Sul. Março de 1903 (o exemplar está com a data rasgada). ↲
10. CEDOC. UESC. Gazeta de Ilheos. 1902. ↲
11. CEDOC. UESC. Gazeta de Ilheos. 12 de fevereiro de 1903. ↲
12. CEDOC. UESC. Gazeta de Ilheos. 1902. ↲
13. CEDOC. UESC. Gazeta de Ilheos. 1902. ↲
14. CEDOC. UESC. Gazeta de Ilheos. 1902. ↲
15. CEDOC. UESC. Gazeta de Ilhéus. Sambaytuba. 28 de dezembro 1902. ↲
16. APEB. Seção Colonial e Provincial. Cível. Instrumento de Agravo. Canavieiras. 1910. ↲
17. APEB. Lesões Corporais. 22/894/03. ↲
18. APEB – Seção Judiciário, Lesão Corporal, (22/894/07). ↲
19. APEB – Seção Judiciário, Lesão Corporal, (22/894/07). ↲
20. APEB – Seção Judiciário, Lesão Corporal, (22/894/07). ↲
21. APEB. Judiciário. Processo-crime. Lesão Corporal. 22/894/07. ↲

22. APEB, Seção Judiciário, Processo-crime, Lesão Corporal (08/324/08).
↲
23. APEB. Seção Judiciário. Processo-crime. Lesão Corporal. 08/324/08.
↲
24. APEB. Seção Judiciário. Processo-crime. Lesão Corporal. 08/281/12.
↲
25. BPEBA. A Razão. 05 de novembro de 1911.
↲
26. BPEBA. A Razão. 18 de novembro de 1917
↲
27. BPEBA. A Razão. 18 de novembro de 1917.
↲
28. Nota extraída do Jornal *A Baía digitalizado no projeto*: O negro na imprensa CEAO/ UFBA. Disponível em: http://www.negronaimprensa.ceao.ufba.br/index.php/busca/buscar. Acesso em: 8 out. 2012.
↲
29. Nota extraída do Jornal *A Baía digitalizado no projeto*: O negro na imprensa CEAO/ UFBA. Disponível em: http://www.negronaimprensa.ceao.ufba.br/index.php/busca/buscar. Acesso em: 8 out. 2012.
↲
30. BPEBA. Série Jornais Raros. O Monitor do Sul. 1904.
↲
31. CEDOC. UESC. Gazeta de Ilhéus. 1905.
↲
32. BPEBA. Série Jornais Raros. O Monitor do Sul. 21 de novembro de 1904.
↲
33. BPEBA. Jornal O Seabrista. 30 de agosto de 1909.
↲
34. Termo utilizado pelo processo.
↲

35. APEB. Seção Judiciária. Feitiçaria. Canavieiras. 1912. 37/1333/1.
↲
36. APEB. Seção Judiciária. Feitiçaria. Canavieiras. 1912. 37/1333/1.
↲
37. APEB. Seção Judiciária. Feitiçaria. Canavieiras. 1912. 37/1333/1.
↲
38. APEB. Seção Judiciária. Feitiçaria. Canavieiras. 1912. 37/1333/1.
↲
39. APEB. Seção Judiciária. Feitiçaria. Canavieiras. 1912. 37/1333/1.
↲
40. APEB. Seção Judiciária. Feitiçaria. Canavieiras. 1912. 37/1333/1.
↲
41. APEB. Seção Judiciária. Feitiçaria. Canavieiras. 1912. 371333/1.
↲
42. APEB. Seção Judiciária. Feitiçaria. Canavieiras. 1912. 37/1333/1.
↲
43. BPEBA. Jornal A Reforma. Canavieiras. 17 de dezembro de 1914.
↲
44. BPEBA. *Jornal A Reforma*. Canavieiras. 17 de dezembro de 1914.
↲
45. BPEBA. *Jornal A Reforma*. Canavieiras. 17 de dezembro de 1914.
↲
46. BPEBA. O Comércio. Ilhéus. 24 de setembro de 1919.
↲
47. BPEBA. Jornal O Comércio. Ilhéus. 24 de setembro de 1919.
↲

48. BPEBA. Jornal O Comércio. Ilhéus. 24 de setembro de 1919. ↲
49. BPEBA. Jornal O Comércio. Ilhéus. 24 de setembro de 1919. ↲
50. CEDOC. UESC. Jornal de Ilheos. 12 de dezembro de 1916. ↲
51. CEDOC. UESC. *Gazeta de Ilhéos.* 9 de fevereiro de 1901. ↲
52. CEDOC. *Gazeta de Ilhéos*. Com a polícia. 5 de março de 1903. Ano III, N.º 194. ↲
53. CEDOC. *Gazeta de Ilhéos*. Com a polícia. 5 de março de 1903. Ano III, N.º 194. ↲
54. BPEBA. Série Jornais Raros. *O Monitor do Sul.* Março de 1903. ↲
55. Sobre a capoeira na Bahia, algumas pesquisas se detiveram especificamente sobre o tema. Ver: Oliveira (2004) e Dias (2004). ↲
56. BPEBA. Série Jornais Raros. *O Monitor do Sul.* Década de 1910. ↲
57. BPEBA. Série Jornais Raros. *Monitor do Sul,* 1903. ↲
58. BPEBA. Série Jornais Raros. *A Razão.* 30 de julho de 1910. ↲
59. BPEBA. Série Jornais Raros. *O Monitor do Sul.* 1903. ↲
60. BPEBA. Série Jornais Raros. *A Democracia.* 10 de junho de 1910. ↲
61. CEDOC. UESC. *Gazeta de Ilhéus.* 29 de dezembro de 1912. ↲
62. CEDOC. UESC. *Gazeta de Ilhéus.* 29 de dezembro de 1912. ↲

63. CEDOC. UESC. *Jornal de Ilhéus.* 12 de março de 1914. ↲
64. BPEBA. *O Democracia.* 17 de junho de 1916. ↲
65. BPEBA. *A Reforma.* 22 de novembro de 1918. ↲
66. BPEBA. *O Commercio.* 24 de setembro de 1919. ↲
67. BPEBA. *A Razão.* 20 de julho de 1912. ↲
68. BPEBA. *A Razão.* 20 de agosto de 1912. ↲
69. CEDOC. UESC. *Jornal de Ilhéus.* 16 de fevereiro de 1917. ↲
70. CEDOC. UESC. *Jornal de Ilhéus.* 16 de agosto de 1914. ↲
71. CEDOC. UESC. *Jornal de Ilhéus.* 12 de março de 1914. ↲
72. BPEBA. *A Democracia.* 29 de outubro de 1915. ↲
73. O código penal de 1890 oferece a seguinte definição para vadiagem: deixar de exercitar profissão, ofício, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meio de subsistência e domicílio certo em que habite, prover à subsistência por meio de ocupação proibida por lei e manifestamente ofensiva da moral e dos bons costumes. Código Penal Brasileiro (1923). ↲
74. CEDOC. UESC. *Jornal de Ilhéus.* 27 de maio de 1915. ↲
75. Segundo Hebe Mattos (1998), a indicação de “cor” desaparece dos registros históricos no pós-emancipação. ↲
76. APEB. Judiciário. Processo crime em Ilhéus. 1881. 03/86/02. ↲

77. APEB. Judiciário. Processo crime em Camamu. 1885. 032/86/02.
↲
78. APEB – Seção Colonial e Provincial, Chefe de Polícia, 2986 – 1878, 22 de março de 1886.
↲
79. APEB. Judiciário. Processo crime em Camamu. 09/377/03.
↲
80. CEDOC. UESC. *Gazeta de Ilhéos*. 19 de maio de 1901.
↲
81. CEDOC. UESC. *Gazeta de Ilhéos.* Março de 1903.
↲
82. APEB. Cível. Instrumento de Agravo. Canavieiras. 1911.
↲
83. APEB. Cível. Ação de Interdito Proibitório. Ilhéus, 1915. 44/1556/02.
↲
84. APEB. Seção Judiciária. Processo Crime. 66/2350/09.
↲
85. Incorporação ilícita de terras maquinadas através da justiça com a utilização da força (RIBEIRO, 2005).
↲
86. As canoas eram os principais meios de circulação do cacau e das pessoas entre as fazendas da região. Possuí-las era fundamental para o escoamento da produção para Ilhéus ou Camamu.
↲
87. APEB. Seção Colonial e Provincial. Cível. Ação de Agravo. Camamu. 1916.
↲
88. APEB. Seção Judiciária. Processo Cível. Ilhéus. 1912. 41/1451/06.
↲
89. APEB. Seção Judiciária. Processo Cível. Ilhéus. 1912. 41/1451/06.
↲

90. APEB. Seção Judiciária. Processo Cível. Ilhéus. 1912. 41/1451/06.
↲
91. APEB. Seção Judiciária. Processo Cível. Ilhéus. 1912. 41/1451/06.
↲
92. APEB. Seção Judiciária. Processo Cível. Ilhéus. 1912. 41/1451/06.
↲
93. APEB. Seção Judiciária. Processo-crime. Defloramento. 11/427/16.
↲
94. APEB. Seção Judiciária. Processo-crime. Lesão Corporal. 05/178/14.
↲
95. APEB. Seção Judiciária. Processo-crime. Lesão Corporal. 23/899/01.
↲
96. APEB. Seção Judiciária. Lesões Corporais. 22/894/01.
↲
97. APEB. Seção Judiciária. Defloramento. 1909. Barra do Rio de Contas. 07\270\07.
↲
98. APEB. Seção Judiciária. Defloramento. 1909. Barra do Rio de Contas. 07\270\07.
↲
99. Jornal *A Opinião,* parte do processo de defloramento. APEB. Seção Judiciária. 1910. 07\270\07.
↲
100. APEB. Seção Judiciária. Processo Crime. Defloramento. 1910. 07/270/07.
↲